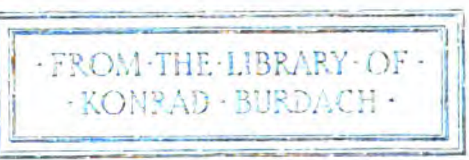
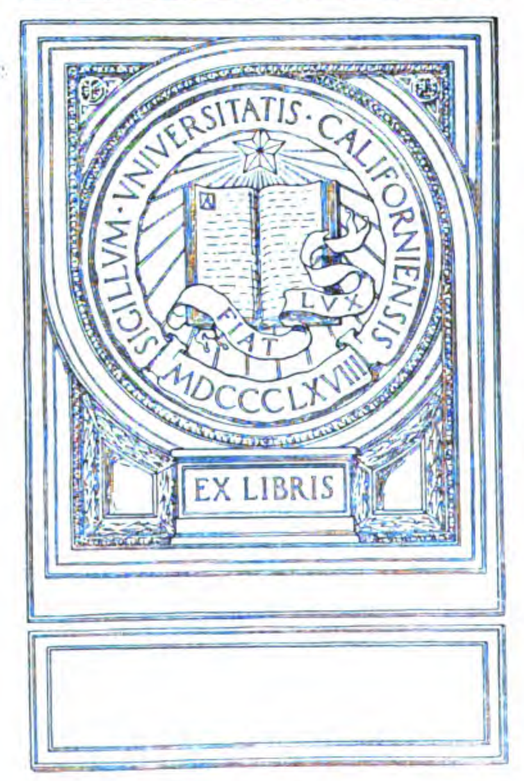




· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS





Die
christliche Philosophie
nach ihrem Begriff, ihren äußern Verhältnissen
und
in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten.

Von

Dr. Heinrich Ritter.

Zweiter Band.

Göttingen,

Verlag der Dieterichschen Buchhandlung.

1859.

Inhalt.

Viertes Buch. Die Geschichte der christlichen Philosophie in vorherschend westlicher Richtung. Erster Abschnitt. Die christliche Philosophie unter Vorherrschaft der Philologie.

Druckfehler.

S. 23 Z. 5 v. u. Unglauben l. Aberglauben.
" 55 " 6 v. u. nur l. nun.
" 58 " 8. die l. der.
" 84 " 15. natülichen l. natürlichen.
" 146 " 8. vor l. von.
" 164 " 15. eigen l. eigenen.
" 241 " 12 v. u. einer l. eine
" 247 " 4 v. u. auf l. aus.
" 264 " 2. als l. des.
" 328 " 19. Reigungen l. Neigungen.
" 428 " 6 v. u. besondern l. besonders.
" 460 " 11. sie l. die neuere Philosophie.
" 531 " 14 v. u. allenfalls l. ebenfalls.
" 532 " 18. er l. an.
" 539 " 12 v. u. persönlichen l. persönliche.
" 688 " 6 v. u. Selbstimmungen l. Selbstbestimmungen.
" 707 " 5. es l. er.
" 759 mehrmals für Annährunr l. Annäherung.
" 769 Z. 5. nur l. nun.
" 810 " 11. Wtissen l. Wissen.
" 824 " 17. Qualität l. Quantität.

Viertes Buch.

Die Geschichte der christlichen Philosophie in vorherschend weltlicher Richtung.

Erster Abschnitt.

Die christliche Philosophie unter Vorherrschaft der Philologie.

Erstes Kapitel.

Die Philosophie der neuern Zeit in ihren Anfängen vor der Reformation.

1. Wir haben schon auseinandergesetzt unter wie mannigfaltigen Einwirkungen die Philosophie der neuern Zeit stand, wie verwickelt und schwer verständlich daher ihr Gang ist. Dies mußte sich besonders in ihrem Beginn zeigen, als sie noch keine feste Richtung eingeschlagen hatte und daher gern an Autoritäten sich anschloß. Sehr fragmentarisch waren ihre ersten Versuche. Wir erinnern daran, daß in dieser Zeit zwar die Vorherrschaft der Philologie fast in allen ihren Unternehmungen sich kund gab, aber doch auch schon eine Vorliebe für Mathematik und Physik sich zeigte, welche die künftige Herrschaft dieser Wissenschaften ahnen ließ. Es war dies eine Zeit des Kampfes, in welcher das Neue sich Bahn brechen wollte, aber doch noch nicht seinen eigenen Kräften vertrauen konnte, daher gern von den Alten Rath suchte. Diese selbst konnten für etwas Neues gelten, weil sie in langer Vergessenheit gelegen hatten. Gegen die alte Schule unter der Vorherrschaft der Theologie richtete sich der Kampf; aber nicht sogleich hatte er sich zu einem entscheidenden Angriffe geschart; man griff zuerst von verschiedenen Seiten her die Außenposten an; die festen Einrichtungen der Kirche und ihrer Schule hatten in der Meinung noch zu sichern Bestand, waren noch zu sehr mit Macht gerüstet, als daß ein offener Angriff auf ihren Kern Erfolg hätte versprechen können. Ueber die Zeit eines solchen Kampfes kann man nur dadurch eine Uebersicht sich verschaffen, daß man einzelne Richtungen in ihr unterscheidet, welche wie Fäden neben einander herlaufen, zuweilen sich kreuzen, sich verwirren, ihre Verbindung aber unter einander zu einem gemeinsamen Zweck

erst dann aufsucht, wenn sie zu einem Endergebniß ihre Kräfte vereinen.

Hierbei kann es uns nur erwünscht sein, daß wir, auch der Zeitfolge nach, zuerst auf einen Philosophen geführt werden, welcher fast alle die Bewegungen der kommenden Zeit voraussagt und vielseitiger als irgend ein anderer seine Forderungen an alle Zweige der Wissenschaft stellt. Noch an der Schwelle zwischen Mittelalter und neuerer Zeit steht Nicolaus Cusanus; seinen tiefsinnigen Blick aber hat er auf die Werke der fernsten Zeiten gerichtet.

Klaus Krebs, eines Bauers Sohn, geboren 1401 im Dorfe Cues bei Trier, hatte bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens eine gelehrte Bildung empfangen, dieser frommen Gemeinschaft sich angeschlossen und die Rechte zu Padua studirt. Das Concil zu Basel eröffnete ihm seine Laufbahn. Mit den weitesten Plänen für Reform der geistlichen und der weltlichen Macht trat er auf; seine katholische Concordanz, welche er zu Basel verfaßte, deckte alte Irrthümer und Mißbräuche auf. Das Concil stellte er über den Pabst; die Einheit der Kirche hatte er im Auge, unter viel festern Normen, als sie die Gewohnheiten der Hierarchie darboten, und im weitesten Umfange. Diesen Plänen der Reform hat er auch nie entsagt; aber die Wege, die Parteiungen des Concils gefielen ihm nicht; er hätte lieber die ganze Christenheit zu einer Kirche versammelt, auch die griechische Kirche zur Reform herbeigezogen. Betrachtete er doch selbst die muhammedanische Lehre nur als Schisma. Er hat den Blick eines Mannes, welcher an der Grenze einer alten Zeit das Neue kommen sieht, aber in weiter Ferne; unter den gegenwärtigen Umständen hält er nur Vorbereitungen für möglich. In diesem Sinn mag er seinen Frieden mit dem Papstthum geschlossen haben, als er mit andern seiner Partei das Baseler Concil verließ; in diesem Sinn mag er auch später, als er zu hohen Würden der Kirche gekommen war, die kirchlichen Reformen mehr im Aeußerlichen als im Innern betrieben haben. Er wurde zu der Gesandtschaft nach Constantinopel berufen, welche die griechischen Theologen zum Concil nach Florenz führte. Seine Kenntniß der griechischen Sprache machte ihn hierzu geeignet. Er wurde Cardinal und Bischof von Brixen. In dieser Würde hatte er heftige Kämpfe mit der weltlichen Macht, welche bis zu seinem Tode ihm keine Ruhe gönnten. Er war ein har-

ter Mann; weniger auf die gegebenen Verhältnisse als auf das ferne Ziel war sein Geist gerichtet. In der zunächst liegenden Zeit haben auch seine wissenschaftlichen Gedanken, welche ihm Beruhigung gewährten, nur wenig Eingang gefunden; aber die spätere Zeit hat sie im Einzelnen verarbeitet; was er als ein Ganzes zusammenzufassen wußte, findet man bei seinen Nachfolgern nur in der Zerstreuung.

In einem noch sehr barbarischen, der Sprache Gewalt anthuenden Latein hat er seine philosophischen Schriften geschrieben. Doch wußte er zur Erbauung auch Deutsch zu schreiben und las die griechischen Philosophen in ihrer Sprache. Dem Aristoteles huldigt er nicht; er tadelt ihn, weil er den Lehren seiner Vorgänger ihr Recht nicht habe widerfahren lassen. Den Plato schätzt er höher; doch ist er auch seinen Meinungen nicht ergeben. Aus dem Diogenes Laertius hat er noch andere Lehren des Alterthums achten gelernt. Er möchte der Wahrheit, wo er sie findet, Gerechtigkeit widerfahren lassen; in der Uebereinstimmung aller Denker möchte er sie suchen. Der Erforschung des Alterthums ist er zugewendet. In die Physik möchte er eindringen; die genauern Untersuchungen über Maß und Gewicht der Körper beschäftigen ihn; mit dem ptolemäischen Weltsystem ist er nicht einverstanden; daß die Erde der unbewegliche Mittelpunkt der Welt sei, findet seinen Glauben nicht; um die Pole der Welt werde sie sich drehen; der Mittelpunkt sei überall und nirgends. Noch höher als die Physik stellt er die Mathematik, welche Größtes und Kleinstes erforsche, deren genaue Messungen ihm das beste Mittel zu sein scheinen der Wahrheit sich zu nähern und über die Unsicherheit vergänglicher Erscheinungen uns hinwegzuführen. Er will aber auch die Lehren der Mathematik angewandt wissen auf die Erkenntniß der weltlichen Dinge. Wie Raimund von Sabunde möchte er im Buche der Welt die Gedanken Gottes lesen, der sein unsichtbares Wesen durch seine Werke sichtbar gemacht habe, so daß man seine Absichten im Buche der Schöpfung wie in einer sichtbaren Schrift erkennen könne. Dem Realismus der Scholastiker ist er nicht zuwider; aber viel höher als diese Vorgänger achtet er die Erforschung des Weltlichen. In der Scholastik findet er nur eine rationale Theologie, welche das tiefere Verständniß nicht habe finden können; gegen die Herrschaft der aristotelischen Schule erklärt er sich. Den religiösen Glauben verehrt er, aber Lehrformeln und

äußerliche Gebräuche sollen ihn nicht fesseln und man soll ihn nicht überschätzen, als wäre er für sich genügend, nicht Mittel, sondern Zweck. In allen Religionen, selbst im Polytheismus, wird Gott verehrt; auf Formeln und Gebräuche legt er dabei wenig Werth; um zum Frieden und zur Eintracht der Gläubigen zu gelangen würde er selbst jüdische und muhammedanische Gebräuche sich gefallen lassen. Keine Religion ist verwerflich, keine ist vollkommen. Der christliche Glaube ist der beste; aber nicht von allen Menschen kann dieselbe Weise der Gottesverehrung verlangt werden, weil die Menschen verschieden sind; jeder folgt gern dem Glauben, in welchem er aufgewachsen ist, einer in seinem Volke durch Alter geheiligten Gewohnheit und die wenigsten Menschen sind fähig die Gründe des Glaubens zu erforschen. Dennoch auf eine solche Erforschung kommt es ihm an; seine Meinung ist sogar, daß es nicht schwer halten würde Uebereinstimmung über die Gründe des Glaubens bei den tiefer nachdenkenden Menschen hervorzurufen, wenn man nur von der Ueberschätzung des Aeußerlichen sich losmachen könnte.

Seine philosophische Lehre ist auf eine solche Uebereinstimmung gerichtet. Mit großer Kühnheit hat er sie entworfen und dennoch in einem skeptischen Sinn. Die erste Schrift, in welcher er sie auseinandersetzte, führt den Titel von der gelehrten Unwissenheit; einem andern Hauptwerke gab er die Ueberschrift von den Conjecturen. Dies ist seiner Stellung gemäß; eine neue Zeit eröffnend blickte er mit Zweifeln auf das Geleistete; nur ungewisse, kühne Vermuthungen konnte er in die Zukunft schicken. Diese Stellung schien ihm den menschlichen Vermögen zu entsprechen.

Seiner Lehre gab er die Form einer Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens. Von dem Ideal des Wissens geht sie aus. Im Wissen sollen unsere Gedanken den gedachten Gegenständen gleichen. Im Erkennen strebt der Verstand dem Erkannten sich zu verähnlichen; so weit er seinem Zweck genügt, so weit ist die Gleichheit des Gedankens mit dem Gedachten erreicht. Dies Streben nach Gleichsetzung giebt sich am besten in der Mathematik zu erkennen, in welcher wir überall auf eine genaue Messung ausgehn. Daher betrachtet Nicolaus von dieser Seite die Mathematik als ein Muster der Wissenschaft und gebraucht gern mathematische Symbole für die Veranschaulichung wissenschaftlicher Aufgaben. Er bemerkt aber auch, daß eine genaue Messung zwar in

allgemeinen Regeln meistens nicht schwer sich erreichen lasse, daß aber ihrer Anwendung auf die Wirklichkeit unübersteigliche Schwierigkeiten sich entgegensetzen. Wenn unsere nach der Wahrheit strebende Vernunft die Wahrheit nicht erreicht, so dürfen wir doch nicht ablassen die Wahrheit zum Maßstabe unseres Denkens zu machen; denn die Vernunft gewinnt ihr Urtheil über sich nur im Hinausgehen über sich und nach einem solchen muß sie streben. Nicht nach dem, was wirklich ist oder geschieht, haben wir uns zu messen; einen höhern Maßstab finden wir in dem Verlangen unsrer Vernunft. Dies geht auf das Unendliche oder auf Gott. Jede Wirkung können wir nur aus ihrer Ursache begreifen; die Reihe der Ursachen muß aus einer ersten Ursache begriffen werden; das Beschränkte läßt sich nur aus seinen Schranken bestimmen; wir müssen daher über dasselbe hinausgehn und werden getrieben die Erkenntniß des Unendlichen zu suchen. Die absolute Wahrheit läßt sich nur in der ersten Ursache, im Unendlichen erkennen; sie ist Gott, dessen Gedanke allein unsern Geist sättigen kann. Dieses Ideal unserer theoretischen Vernunft läßt uns aber auch bekennen, daß unser wirkliches Erkennen ihm nicht gleichkommen kann.

Der Cusaner unterscheidet nun Ausgangspunkte und Ziel unseres wissenschaftlichen Strebens. Von den Erscheinungen, welche wir erfahren, müssen wir ausgehn; aber der Weg der Erkenntniß, wie Aristoteles lehrt, ist dem Wege der Natur entgegengesetzt. Das zuerst uns Bekannte, durch welches wir das uns Unbekannte messen lernen müssen, findet sich in unserer Seele. Von ihm dürfen wir ausgehn, weil gegen sein Vorhandensein kein Zweifel erhoben werden kann. Denn alle Zweifel werden nur in der Seele bewegt, setzen daher das Sein der zweifelnden Seele und dessen voraus, worüber die Zweifel entstehn. Von allen andern Dingen dagegen erhalten wir nur Kunde durch die Zeichen, welche wir von ihnen in unserer Seele finden, und diese Zeichen müssen wir verstehen lernen, wenn wir die Dinge außer unserer Seele kennen lernen wollen. Von unserer Seele aber wissen wir ursprünglich auch nichts außer ihren Erscheinungen; wir kennen zunächst nicht ihre Einheit, sondern nur die Vielheit der in ihr vorkommenden Erscheinungen. Von diesen, wie die äußeren Sinneneindrücke sie uns zuführen, müssen wir daher unsere Forschung beginnen. Die Seele selbst haben wir also auch in ihrer Verbindung mit dem Leibe zu erkennen, welchen sie belebt. Sie ist zwar nicht einer

unbeschriebenen Tafel zu vergleichen; denn sie trägt Kräfte in sich, welche zu ihren Werken dienen; aber wirkliche Erkenntnisse sind ihr auch nicht angeschaffen; ihr wohnen nicht angeborne Begriffe oder Grundsätze ursprünglich bei, sondern nur das Vermögen hat sie in ihrem Beginn Richtiges und Falsches zu unterscheiden in Anwendung auf das, was ihr die Sinne zur Kenntniß bringen. So müssen und dürfen wir von den Erscheinungen ausgehn, welche wir vermöge unserer Sinnlichkeit in uns finden.

Aber wir müssen auch die Schwäche unserer sinnlichen Wahrnehmungen erkennen. Der Sinn kann weder unterscheiden, noch verbinden. Im Raume und in der Zeit bezeugt er besondere Theile, aber nicht das Ganze. Im Raume nehmen wir nie den ganzen Körper wahr, sondern nur Seiten oder Punkte von ihm. In der Zeit nehmen wir nur den gegenwärtigen Augenblick wahr; ihn mit dem Vergangenen und Zukünftigen zu verbinden zur Vorstellung des zeitlichen Verlaufs ist nicht Sache des Sinnes. Die sinnlichen Eindrücke sind auch immer verworren; die Wirkungen der Gegenstände mischen sich in ihnen mit der Natur der empfindenden Seele und auch die Mittel, durch welche jene Wirkungen zur Seele gelangen, thun noch das Ihrige hinzu; der Sinn aber vermag diese in der Empfindung sich mischenden Bestandtheile nicht zu unterscheiden. Nur Zeichen giebt uns der Sinn ab, welche die Vernunft verstehen lernen soll; sie können mit einer Sprache oder Schrift der Natur verglichen werden; anders aber hört jede Sprache der, welcher sie versteht, als der, welcher ihrer unkundig ist. Im Allgemeinen nennt daher der Cusaner das sinnliche Erkennen ein grobes, dem Körperlichen sich zuwendendes; nur die gröbste Rinde des Wahren, die äußerste Peripherie der weltlichen Dinge in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen läßt es zu uns gelangen.

Ueber diese niedrigste Stufe erhebt sich nun weit das Erkennen der Vernunft. Das Sinnliche läßt sich nicht aus sich erkennen, weil es beschränkt ist. Indem die Vernunft in ihm sich beschränkt findet, wird sie angewiesen von einem Andern sich zu unterscheiden, welches sie beschränkt, aber auch anzuerkennen, daß sie mit diesem Andern verbunden ist. Unterscheidung und Verbindung werden nun ihr Geschäft, in welchem sie unaufhörlich sich bewegt, um immer genauer zu unterscheiden, immer enger und weiter zu verbinden. Das Kleinste der Unterschiede sucht die Un-

terscheidung auf; das Größte will die Verbindung umfassen. Dabei bleibt die Vernunft nicht, wie der Sinn, beschränkt auf die Außenseite der Dinge und die grobe Rinde ihrer Erscheinungen; sie dringt in das Innere der Dinge ein und weiß es sich anzueignen. Denn dieselbe Wahrheit findet sie in der Welt, welche in ihr selbst lebt. Leben und Vernunft ist überall; unter der sinnlichen Hülle weiß die Vernunft beide zu erkennen. Sie versteht die Sprache der Natur und weiß dadurch mit der Natur sich zu vereinen. Wenn du aus der Rede eines Andern seine Gedanken erkennst, dann sind deine Gedanken in ihm und seine Gedanken sind in dir. So weiß die Vernunft auch die sinnlichen Schranken der Dinge zu durchbrechen und die Gleichheit des Denkens mit dem gedachten Sein zu Tage zu bringen. Gott hat alles nach Zahl, Maß und Gewicht gemacht; Kunst und Wissenschaft wohnen ihm bei; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie beweist er in seiner Schöpfung und diese Künste und Wissenschaften hat er auch unserer Vernunft eröffnet, daß wir seine Weisheit im Buche der Welt erforschen können.

Nicolaus Cusanus ist nun voll vom Preise der Physik. Sie leitet uns in der Erkenntniß der körperlichen Dinge mit einer Genauigkeit, welche ihrem Gegenstande entspricht. Noch mehr erhebt er die Mathematik, welche von der Wandelbarkeit des Körperlichen absieht, zu den Gedanken unwandelbarer Gesetze uns erhebt und eine vollkommene Genauigkeit der Messungen verspricht. Daß sie fähig ist das Verständniß der göttlichen Werke in der Schöpfung uns zu eröffnen, bezweifelt er nicht. Auch das Verständniß der Sprachen, der moralischen Wissenschaften weiß er zu loben. Aber allem diesem Lobe fügen sich auch Beschränkungen bei. Die Mathematik darf nicht vergessen, daß sie zur Anwendung auf die Erkenntniß der weltlichen Dinge bestimmt ist; aber nicht einmal einen wirklichen Körper weiß sie mit vollkommener Präcision zu messen, geschweige das Geistige. Die Vernunft zerstreut doch ihre Erkenntnisse über viele, verschiedene Wissenschaften und alle diese beschäftigen sich nur mit dem Allgemeinen, das Allgemeine ist nur in den Individuen wirklich. So zeigt sich, daß die Vernunft, welche unsere Wissenschaften uns ausbilden läßt, doch den Zweck, die Erkenntniß des Wirklichen, der besondern Dinge, nicht vollkommen erreicht, vielmehr in ihren allgemeinen Lehren nur eine unvollständige und ungenaue Erkenntniß uns bietet. Wir sollen

daher einsehn, daß wir bei Conjecturen stehn bleiben, und mit dem Bekenntniß unserer gelehrten Unwissenheit schließen. Dies ist schon ein großer Schritt zur Weisheit, wenn wir erkennen, daß wir nicht wissen. Die Gedanken Anderer, die Gedanken Gottes mögen wir errathen, daß wir sie aber wissen, dürfen wir nicht behaupten.

Diese Kritik unserer Vernunft oder der einzelnen Wissenschaften, welche die Vernunft betreibt, setzt voraus daß unsere Gedanken über das Erkennen des Einzelnen hinausgeführt werden zur Erkenntniß Gottes, des allgemeinen Grundes aller Dinge; sie ist im Gedanken an ein höheres Wissen gegründet, welches die Wissenschaften der Vernunft nicht gewähren. Dieses höhere Wissen bezeichnet Nicolaus Cusanus mit dem Namen der Verstandeserkenntniß. Für die Forderung einer solchen bringt er bekannte Gründe vor, welche die Erklärung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Möglichen aus dem Nothwendigen in Anspruch nehmen. Eigenthümlicher ist das, was er vom Zusammenfallen der Gegensätze im Unendlichen lehrt, indem er zu zeigen sucht, daß die Wissenschaften der Vernunft, obgleich sie das Unendliche nicht zu fassen vermögen, doch immer nach ihm streben, obgleich sie beständig in Gegensätzen denken, doch auch nicht aufhören die Aufhebung der Gegensätze zu fordern. Besonders von der Mathematik, welche nach der höchsten Präcision der Vernunft strebe und daher als die höchste Spitze der Vernunft darstellend betrachtet werden könne, sucht er zu zeigen, daß sie den Verstand berühre, an das Unendliche und das Zusammenfallen der Gegensätze anstreife. Die Mathematik unterscheidet Einheit und Vielheit, kann aber auch jede Einheit als Vielheit, jede Vielheit als Einheit betrachten; sie sucht das Größte und das Kleinste; aber beide fallen ihr zusammen, so wie auch Grades und Krummes, Bewegung und Ruhe. Der größte und der kleinste Winkel fallen zusammen in die gerade Linie; die größte Kreislinie ist der graden Linie gleich; die Bewegung in der graden Linie kann als eine unendliche Kreisbewegung gedacht werden; geben wir einer solchen Bewegung eine unendlich große Geschwindigkeit, so ist sie im Augenblicke durchlaufen und der absoluten Ruhe gleich. Daher pflegt Nicolaus Gott das Größte und das Kleinste zu nennen, in einer symbolischen Ausdrucksweise; denn Gott könnten wir nur in Symbolen ausdrücken und die mathematischen Symbole wären die besten, weil sie die genauesten wären. Mit den Mystikern hat

diese Lehre vom Zusammenfallen der Gegensätze manches gemein, aber in ganz anderer Absicht, als von den Mystikern, wird sie von Nicolaus gebraucht; er will nicht vom wissenschaftlichen Forschen zurückhalten, sondern zu ihm antreiben, weil er davon überzeugt ist, daß es zu seiner höchsten Spitze erhoben den Verstand des Göttlichen berühren werde.

Daher empfielt er uns ein thätiges Forschen in der Erkenntniß der weltlichen Dinge und sucht uns darzuthun, daß in ihm das Unendliche sich uns entfaltet und mitten unter den Gegensätzen der Welt das Ineinanderfallen der Gegensätze sich offenbart. Wenn die Vernunft die Gegensätze auseinanderlegt, so ist dies ein nothwendiges Geschäft, welches wir betreiben müssen um aus der Verworrenheit des Sinnlichen herauszukommen. So unterscheiden wir im Verlaufe der Erscheinungen die Momente der Zeit, das Vergangene, das Gegenwärtige, das Zukünftige; in der Ewigkeit sind sie nicht geschieden, aber ebenso wenig verworren; sie fallen in der Ewigkeit zusammen als unterschiedene, welche in der Zeit sich gesondert hatten, aber in der Ewigkeit, als der letzten Frucht der Zeit, bewahrt bleiben sollen; denn die Zeit schreitet zur Ewigkeit fort; was wir in den zeitlichen Momenten gesondert erfahren, sollen wir in der Ewigkeit als zusammengehörig besitzen. Die Zeit kommt der Ewigkeit nicht gleich, aber sie nähert sich ihr. Durch die Welt hindurchgehend sollen wir Gott erkennen; er redet in seinen Werken zu uns; wir sollen ihn verstehen lernen; nur vermittelst der Sinne und der Vernunft in Anschluß an die Welt können wir das Zusammenfallen der zur Unterscheidung gebrachten Gegensätze und dadurch Gott erkennen. Um dies auseinanderzusetzen gebraucht Nicolaus zwei tief einschneidende Grundsätze, welche wir noch oft in der neuern Philosophie werden nachklingen hören. Der eine lautet: in Allem ist Alles, der andere: in keinem Dinge ist dasselbe. Sie scheinen einander zu widersprechen, haben aber in gleicher Weise ihren Grund im Zusammenhange aller Dinge unter einander und mit der ewigen Wahrheit, welche sich in ihnen offenbart. Sie bezeichnen nur die verschiedenen Seiten der Forschung, nach welchen zu wir das Verständniß der Dinge zu suchen haben. Da müssen wir von der einen Seite setzen, daß kein Ding außer seinem Zusammenhange mit dem Ganzen, zu welchem es gehört, richtig erkannt werden kann; denn es ist zu denken als Glied seines Ganzen. Den Satz des

Aristoteles, daß die Hand abgehauen vom Leibe nicht mehr Hand sein würde, wendet Nicolaus Cusanus auf alle Dinge der Welt an. Wie Plato betrachtet er die Welt als ein lebendiges Wesen; ein jedes Ding ist ein Glied ihres Leibes. Daher müssen wir in jedem Dinge, um seine Wahrheit zu erkennen, auch das Ganze sehen; es ist ein Mikrokosmus; in ihm offenbart sich die Wahrheit der ganzen Welt. In jedem Dinge ist auch Gott gegenwärtig und mit ihm die volle Wahrheit. Nur unserer Kurzsichtigkeit haben wir es zur Last zu legen, daß wir nicht in allem alles erblicken können. Aber auch Muth macht uns diese Lehre, daß wir unsere Kurzsichtigkeit werden überwinden können; denn auch in uns ist alles in allem und daher können wir in uns alle Wahrheit schauen. Alles wird durch das Gleiche erkannt; in dir ist alles; in dir kannst du alles erkennen. Von dieser Seite stellen sich alle Dinge als gleich dar, und wer ihre Wahrheit erkennt, der hat das Zusammenfallen aller Gegensätze erkannt. Von der andern Seite aber ist auch in keinem Dinge dasselbe, was in andern. Denn jedes Glied eines Ganzen stellt dasselbe in seiner eigenthümlichen Weise dar, nach seinem besonderen Begriff, seiner Gattung, seiner Art, seiner Individualität. Das Ganze ist in der Hand anders als im Fuße, im Fuße anders als im Auge. Alles muß sich in seinem bestimmten Verhältnisse zur Welt darstellen, von seinen besondern zeitlichen und räumlichen Verhältnissen ist es abhängig; daraus daß jedes seine besondere Stelle in der Welt hat, müssen wir schließen, daß es auch seine besondere Beschaffenheit hat. Dies ist der Grundsatz, welcher später der Satz des Nichtzuunterscheidenden (principium indiscernibilium) genannt worden ist. Im strengsten Sinn wird er von Nicolaus Cusanus behauptet. Nicht zwei Dinge in der Welt können einander gleich sein; sie würden sonst aufhören zwei verschiedene Dinge zu sein. Jedes Ding muß in seiner Zahl, seinem Maß, seinem Gewichte, seiner Substanz von jedem andern sich unterscheiden. Wenn nun aus dem ersten Grundsatze sich ergab, daß wir alles in uns erkennen können, so fließt aus dem andern, daß wir nichts in genauer Weise in uns zu erkennen vermögen. Kein Mensch kann den andern vollkommen verstehn, weil er ihm nicht vollkommen gleich ist. Nur sich selbst ist alles gleich; alles ist nur in sich genau. Ein mittlerer Durchschnitt wird nun aus beiden Grundsätzen von Nicolaus Cusanus gezogen. Die allgemeine Wahrheit, das Unend-

liche, ist in einem jeden, aber in einem jeden in einer verschiedenen Weise. Dasselbe gilt auch von unserer Erkenntniß. Wir haben alle Theil an der Wahrheit; die Erkenntniß des Verstandes vom Zusammenfallen der Gegensätze fehlt uns nicht, aber die Genauigkeit dieser Erkenntniß können wir nicht erreichen; daran hindert uns unsere Beschränktheit, unsere Eigenthümlichkeit, welche nicht zugiebt, daß wir dasselbe in uns darstellen, was in einem andern ist. Nur annäherungsweise können wir die Einheit aller Gegensätze erkennen und dies zu thun haben wir als Zweck unseres wissenschaftlichen Denkens anzusehn. Wie das Polygon im Kreise zur Messung der Peripherie gebraucht wird, ohne daß es jemals der Peripherie gleich käme, in einer solchen der Wahrheit sich nähernden Weise sollen wir das Unendliche erkennen lernen.

Von den Gegensätzen, welche im Unendlichen zusammenfallen, wird besonders der Gegensatz zwischen dem Wirklichen und Möglichen hervorgehoben. In aristotelischer Weise wird das Mögliche als die Materie, das Wirkliche als die Form betrachtet. In Gott sind beide völlig eins; denn alles, was sein kann, ist Gott wirklich. In seinem barbarischen Latein nennt daher der Cusaner Gott das possest (posse est). In den Geschöpfen dagegen entsprechen sich Möglichkeit und Wirklichkeit nicht; sie können anders sein, als sie wirklich sind; sie haben nur ein zufälliges Sein, während Gott nicht anders sein kann, als er ist. Seine Nothwendigkeit und Vollkommenheit setzt sich der Unvollkommenheit der Geschöpfe entgegen; denn daß sie anders sein können, als sie sind, läßt sie streben nach der Wirklichkeit dessen, was in ihrem Vermögen liegt; daher unterliegen sie dem Werden und der Zeitlichkeit und haben eine von ihrer Form verschiedene Materie. Aus der Einheit der Materie und der Form in Gott versucht Nicolaus auch das Geheimniß der Schöpfung sich zu erklären. Aus der Materie, der Möglichkeit der Dinge in ihm ist die Wirklichkeit hervorgegangen; auch Bilder der Emanationslehre schieben sich hierbei ein und in seinen Gedanken, welche mit der Vereinigung der Gegensätze in Gott viel sich beschäftigen, in dem, was er über das Zusammenfallen des Seins und des Nichtseins, des Allgemeinen und des Besondern in Gott, über negative und affirmative Theologie sagt, läßt sich die Verwandtschaft seines Gedankenganges mit dem Mysticismus des Mittelalters nicht verkennen, ja eine Neigung zu pantheistischen Vorstellungen zeigt sich hierbei. Doch findet

alles dies bei ihm auch seine Beschränkungen; im Uebergewichte ist bei ihm das Bestreben zu zeigen, wie wir Gott aus seinen Werken in der Welt zu erkennen haben, und in einer Kritik unseres Erkennens auch die Schranken nachzuweisen, welchen unser Forschen unterliegt. Gott in seinen Beziehungen zur Welt erscheint ihm wie eine Quelle des Lichts, welche durch den Verstand sich ergießt, die Vernunft erhellt und deren Ausflüsse bis an die äußerste Grenze des Seins sich erstrecken. Diese wird erreicht, nachdem die drei Dimensionen des Raums erfüllt sind, in dem vierten Endpunkte, in der Cubikzahl, im Körper; von da wendet der Weg sich zurück zum Princip; er schlägt zur Reflection aus, welche vom Sinnlichen der Vernunft zuführt, im Menschen, dem Mikrokosmus, das Verständniß aller dieser Vorgänge eröffnet und die Schöpfung zur Erkenntniß des Schöpfers bringt. Denn die Erkenntniß muß den umgekehrten Weg der Natur gehn. Eine graduelle Fortbildung, ein Aufsteigen vom Niedern zum Höhern ist nun im Werden der Erkenntniß nicht zu umgehn. Von der Materie müssen wir zur Form, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangen. So wie nun Nicolaus drei Grade des Erkennens unterschieden hatte, so unterscheidet er auch drei Arten des Seins, welche jenen entsprechen, ein Sein für die Sinne, ein anderes für die Vernunft, ein drittes für den Verstand, die Erkenntniß des Göttlichen; er nennt sie Welten nach derselben Auffassungsweise, in welcher man schon frühen die sinnliche und die intelligible Welt unterschieden hatte. Er bemerkt aber auch ausdrücklich, daß in allen drei Welten dieselbe Wahrheit ist; sie bezeichnen nur drei verschiedene Grade, in welcher die Wahrheit erkannt wird; der Sinnliche erkennt sie sinnlich, der Vernünftige vernunftgemäß, der Verständige in der Weise des göttlichen Verständnisses. Alle drei Welten soll der Mensch begreifen, weil er allen dreien angehört als der mittlere Grad, welcher in der Reflection der Dinge zu Gott nicht entbehrt werden kann. Diesem mittlern Grade gehört er nun auch seinem Wesen nach an. Er bewegt sich zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit im Streben nach der Vereinigung beider. Dies ist seine Stelle im Ganzen. Die Rückkehr der Dinge zu Gott soll er bereiten; aber die Materie, ohne welche er nicht bleiben kann, ihre Zufälligkeit, ihre Bildbarkeit zu immer neuen Formen, gestattet es nicht, daß er die Vereinigung der Wirklichkeit und der Möglichkeit in vollem Maße erreichen könnte. Zwar

dieselbe Wahrheit, welche in Gott ist, soll den Menschen zukommen; der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf hindert das nicht; denn er bleibt bestehn, wenn nur anerkannt wird, wie Nicolaus lehrt, daß die Wahrheit den Geschöpfen mitgetheilt wird, Gott sie mittheilt; aber in dem Menschen als einem, wenn gleich bevorzugten Gliede der Welt liegt die Wandelbarkeit der Materie und sie gestattet nicht, daß die Wahrheit Gottes ihm in unwandelbarer Weise sich aufthue. So können wir durch unser Forschen die volle Präcision des Verstandes, das genaue Maß der Wahrheit nicht erreichen.

Wir sehen nun, wie verschieden die Rollen sind, welche die beiden Hauptgrundsätze des Cusaners in seiner Lehre spielen. Daß alles in allem ist, erweckt unsere Hoffnung im wissenschaftlichen Forschen; daß kein Ding dem andern gleich ist, fügt die kritischen Bedenken hinzu, welche unsere dogmatische Voreiligkeit mäßigen sollen. Diese Bedenken aber geben zuletzt den Ausschlag; denn sie gehen nicht aus unserm gegenwärtigen Standpunkt, sondern aus unserm Wesen hervor. Wie stehn in der Mitte ein für allemal; die Materie, welche uns als Geschöpfen zukommt, ist Grund der Individuation, der Eigenthümlichkeit; durch sie werden wir contrahirt und können daher die ganze Wahrheit nicht überschauen. Daher werden wir zwar aufgefordert das Ganze überall zu suchen, aber auch mehr nicht als eine Annäherung an die Wahrheit in unserer Wissenschaft zu hoffen. Die Welt ist die beste Welt und alles Schlechte, welches wir in ihr zu finden meinen, würde uns verschwinden, wenn wir alles an seiner Stelle, in seiner Ordnung, in welcher es dem Ganzen dient, begreifen könnten; aber als die beste Welt hat sie doch ihren Mangel, welcher der Materie anhaftet und von der Verschiedenheit der Dinge sich nicht trennen läßt. Nur in einer Vielheit der Dinge hat die göttliche Einheit sich offenbaren können. Diese Dinge sind unvergänglich; mit Plato lehrt Nicolaus, die Zahl der Seelen, welche Gott allein weiß, kann nicht vermehrt, nicht vermindert werden; so werden die Substanzen, in welchen Gottes Wahrheit sich offenbart, in einem unaufhörlichen Leben und Werden in den Schranken ihrer Contraction erhalten. In dieser Lehrweise hat der Grundsatz der individuellen Verschiedenheit vor dem Grundsatze der allgemeinen Gleichheit das entschiedene Uebergewicht; denn jener macht sich in der Wirklichkeit der Dinge fühlbar, dieser ruft uns nur zu einem idealen

Streben nach etwas Unerreichbarem in unserm wissenschaftlichen Forschen auf.

Daher suchen wir stets die Wahrheit Gottes zu erkennen; sie bleibt uns aber verborgen. Mit diesem Ergebniß seiner Philosophie kann nun der Cusaner sich nicht befriedigen; das Verlangen nach Gott fordert Befriedigung. Was er aber für sie herbeizieht, liegt außerhalb seiner Philosophie. Er nimmt zum Glauben seine Zuflucht. Wie Kinder, welche den Vorschmack der Muttermilch haben, verhalten wir uns zur ewigen Weisheit, welche uns Nahrung unseres Lebens ist. Unser Verlangen nach ihr darf nicht getäuscht werden; durch den Glauben sollen wir das Schauen Gottes erwarten. Nur in einer Entzückung, welche uns von der Welt löste, würde es uns zu Theil werden können. Der Glaube übersteigt die Natur; was diese uns versagt, wird Christus erfüllen. Von einem Glauben ist hier die Rede, welcher in keiner methodischen Entwicklung zur Grundlage des Wissens gemacht werden kann. Die philosophischen Grundsätze des Nicolaus Cusanus wollen ihm nicht gestatten, uns eine Natur beizulegen, welche die Schranken der Individualität, wie er sie sich denkt, überwinden könnte. Sein Glaube zieht sich daher in das Dunkel einer mystischen Entzückung zurück.

Die Lehren dieses Mannes haben in der eigenthümlichen Gestalt, in welcher er sie vortrug, die Bewunderung nur einzelner ausgezeichneter Männer, eines Reuchlin, eines Giordano Bruno, davon getragen; in ihren Hauptgrundsätzen aber haben sie eine dauernde Nachwirkung gehabt. Daß sie jedoch in ihrem ganzen Zusammenhang weniger Eindruck machten, war ohne Zweifel hauptsächlich darin gegründet, daß sie von der scholastischen Forschungsweise noch vieles in ihrer Form, wie in ihrem Inhalt an sich trugen. Nicolaus Cusanus steht, wie wir früher sagten, gleichsam an der Schwelle zwischen Mittelalter und neuerer Zeit; er hat, könnte man sagen, einen Versuch gemacht in die Bestrebungen der neuern Zeit herüberzuleiten ohne Bruch mit der nächsten Vergangenheit. Dieser Versuch aber scheiterte, weil das hierarchische Vorurtheil zu mächtig war, weil auch zugleich andere Bewegungen die Geister ergriffen, welche anriethen von dem bisherigen Gang der Entwicklung abzuspringen und auf die frühern, reinern Quellen des Unterrichtes zurückzugehn.

2. Das wiedererwachte Studium des Alterthums hat hierzu

am meisten beigetragen. Für die Ausbreitung desselben war von großem Einfluß, daß unter der Bedrängniß des griechischen Reiches, zumal nach der Eroberung Constantinopels viele griechische Gelehrte nach Italien und dem westlichen Europa kamen und Lehrmeister in der griechischen Literatur wurden. Dies trug auch für die Philosophie alsbald seine Früchte. Mit dem Nicolaus Cusanus, wie wir schon erwähnten, waren griechische Theologen 1438 zum Concil zuerst zu Ferrara, dann zu Florenz gekommen um noch einmal eine Versöhnung der griechischen und der römischen Kirche zu versuchen. Unter ihnen war Gemistus Pletho ein Anhänger der platonischen Schule. Er ergrimmte, als er im Abendlande den Plato vergessen, den ihm verhaßten Aristoteles im höchsten Ansehn fand. Seinen Zorn sprach er öffentlich aus. In griechischer Sprache verfaßte er eine Schrift über den Unterschied der platonischen und der aristotelischen Philosophie, in welcher er neben manchen weniger bedeutenden Sachen nachzuweisen wußte, wie viel größer der Abstand der aristotelischen als der platonischen Philosophie von der christlichen Lehre sei. Seine eigenen Meinungen legte er dar, nicht eben abweichend von der Denkweise der Neuplatoniker, mit welcher er auch die Verehrung der goldenen Kette der philosophischen Ueberlieferung, des Trismegistus, des Zoroaster, des Pythagoras und anderer Weisen des fabelhaften Alterthums theilte. Der Emanationslehre zugethan neigte er sich zu der Meinung, welche mit dem Monotheismus den Polytheismus nicht für unvereinbar hält. Es wurde ihm vorgeworfen, daß er zu Florenz prophezeit habe, in wenigen Jahren würde die Welt einem Glauben huldigen, welcher vom Heidenthum nur wenig verschieden sein dürfte. Seine Schriften widersprachen dem nicht. Voll von der Verehrung des griechischen Alterthums gefällt er sich in den Bildern der Mythologie und verkündet zum Voraus die Zeiten, in welchen das Christenthum den philologisch Gebildeten nur noch unter den Formen der alterthümlichen Gottesverehrungen schmackhaft erscheinen wollte. Dem Aristoteles weiß er nichts Härteres vorzuwerfen, als daß er Zufälligkeiten in der Welt annehme und dadurch die Vorsehung Gottes verkürze. Die natürliche Emanation aller Dinge aus Gott, lehrt er, unterwirft alles der Nothwendigkeit eines ewigen Werdens und Zeus selbst könne diesem Verhängniß sich nicht entziehen.

Von dieser Art waren zum Theil die Gedanken, welche die

ausgewanderten Griechen nach Italien brachten. Nicht alle gehörten sie der platonischen Schule an; auch bei den Griechen hatte sich die aristotelische Lehre in Achtung erhalten. Seine heftigsten Gegner fand Pletho unter seinen Landsleuten. Unter ihnen, anfangs in Griechenland selbst, nachher in Italien, entspann sich ein sehr leidenschaftlicher Streit über den Vorzug, welcher der platonischen oder der aristotelischen Philosophie gebürte. Nur darin waren sie einig, daß die Scholastiker den Aristoteles nicht recht gekannt hätten, von den Arabern und schlechten Uebersetzungen misgeleitet. Die Philosophie dieser griechischen Lehrmeister selbst ist unbedeutend, aber ihr Ansehn reichte doch weit genug um Mistrauen gegen die scholastische Auslegung des Aristoteles zu verbreiten. Ein Theil derer, welche ihren philosophischen Unterricht bei den Alten suchten, wandte sich dem Plato zu; ein anderer Theil blieb dem Aristoteles getreu. Auch dieser Theil spaltete sich wieder; ein Untertheil schloß sich näher an die Scholastiker an und stand im Verdacht dem Averroes zu folgen, ein anderer folgte dem griechischen Texte und neigte sich zu der Auslegung des Alexander von Aphrodisias. Es ist hieraus die Meinung hervorgegangen, daß im 15. und 16. Jahrhundert zwei Schulen der Aristoteliker bestanden hätten, Averroisten und Alexandristen. Die Wahrheit ist nur, daß unter dem Einfluß der philologischen Studien auch in der aristotelischen Schule ein Eklekticismus sich ausbildete. Nicht einmal die Schulen der Aristoteliker und Platoniker, unter welchen zuerst der Streit sich erhoben hatte, blieben ohne eklektische Mischung der Meinungen.

Auch die lateinische Philologie, welche schon seit längerer Zeit sich zu heben begonnen hatte und einen noch weitern Boden als die griechische in der Nachahmung des Alterthums gewann, griff in diese Bewegung der philosophischen Gedanken ein. Sie brachte die populäre Denkweise des Cicero, die Zweifel der neuern Akademie, die bequeme Weise in der Wissenschaft mit Wahrscheinlichkeit sich zu begnügen. Vornehmlich von da aus wurden auch die Lehren der Stoiker und selbst der Epikureer, welche den Platonikern und Aristotelikern fern lagen, in die Untersuchung gebracht. Nach den verschiedensten Seiten zu sah man so neue Ansichten sich eröffnen, man durfte eines viel größern Reichthums der Meinungen sich rühmen, als die alte Schule des Mittelalters geboten hatte; man durfte sich frei fühlen von den Fesseln des theologischen Systems;

bei größerer Mannigfaltigkeit der Ansichten sah man doch der Einfachheit des Alterthums sich näher gerückt, weil man über die Spitzfindigkeiten der theologischen Fragen, über die Schwerfälligkeit der syllogistischen Form hinweggekommen war. Alle diese Vortheile konnte man mit Erfolg geltend machen gegen die Lehrweise der alten Schule, welche noch immer in den Lehranstalten ihr hergebrachtes Vorrecht hatte; sie gewannen die Neigung der gebildeten Stände für die neue Methode der Philologen, der Gelehrten, welche von dem geistlichen Stande sich losgelöst hatten, der praktischen Männer, welche die Freiheiten der Welt und des weltlichen Lebens verfochten, des weiten Kreises, welcher an der schönen Kunst des Alterthums Geschmack gewonnen hatte. In die tiefern Schichten des Volkes drangen diese gelehrten Bestrebungen nicht ein; doch dürfen wir auch bei ihnen eher eine Begünstigung als ein Widerstreben gegen sie erwarten, da auch bei ihnen das Bedürfniß neuer Dinge schon lange sich geregt hatte.

Wir haben nun jetzt vor die Einwirkungen dieser philologischen Gelehrsamkeit auf die Entwicklung der Philosophie zu schildern bis ungefär auf die Zeit der kirchlichen Reformation, wo die populären Bewegungen in der Theologie wieder mächtiger sich fühlen ließen; ganz genau werden wir diesen Zeitabschnitt jedoch aus begreiflichen Gründen nicht innehalten können, da wir hier Richtungen von sehr verschiedener Art zu verfolgen haben, deren Verlauf in einer streng chronologischen Ordnung sich nicht würde begreiflich machen lassen. Die Bewegungen in der Philosophie bis zur Reformation gingen fast alle von der Philologie aus. Man wird in ihnen drei Richtungen unterscheiden können. Die eine schließt sich vorzugsweise der platonischen, die andere vorzugsweise der aristotelischen Lehre an, die dritte geht vorherschend der lateinischen Literatur nach. Von ihnen zieht zumeist die platonische Schule unsere Augen auf sich; vor der aristotelischen Schule hatte sie voraus, daß sie in eine damals ganz neue Gedankenwelt einführte; den Freunden der lateinischen Literatur war sie an Tiefe der Gedanken überlegen. Sie hängt auch in ihren Bestrebungen enger zusammen als die beiden übrigen Richtungen und schließt sich nicht weniger näher an den Nicolaus Cusanus und an die vorerwähnten Streitigkeiten der Griechen an, als die beiden andern. Wir wollen sie zuerst betrachten.

3. Als Gemistus Pletho zu Florenz war, hatte er einen

mächtigen Gönner für die platonische Philosophie gewonnen, den Cosimo von Medici, der Vater des Vaterlandes, das Haupt der mediceischen Familie. Von ihm vererbte sich die Pflege des neu-entdeckten Platonismus auf Kinder, Enkel und Urenkel bis auf Papst Leo X. Unter Obhut der Mediceer bildete sich hauptsächlich zu Florenz eine geistreiche Gesellschaft, welche Wissenschaft und Kunst im Sinn der platonischen Denkweise zu beleben suchte, den Geburtstag des Plato feierte, in Plato den Vertreter alles Wahren, Guten und Schönen sah. Man hat sie die platonische Akademie genannt. Ihr hat man es zu verdanken, daß die platonische Philosophie wieder ein Gemeingut der neuern Bildung wurde.

Unter den Männern, welche ihr angehörten, hat Marsilius Ficinus das größte Verdienst um die Wiedererweckung der platonischen Lehre. Als Jüngling war er, nachdem er Medicin studirt hatte, von Cosimo von Medici dazu bestimmt worden die Schriften des Plato und der Platoniker ins Latein zu übersetzen. Er hat dies in einem weiten Umfange ausgeführt, seine Erläuterungen hinzugesetzt und durch eigene Schriften der damaligen Zeit das Verständniß der platonischen Lehren zu eröffnen gesucht. In dem Wiedererwachen des Platonismus sah er ein Werk der Vorsehung, welches der sinkenden Religion Hülfe bringen sollte. Die Dichter und Philosophen der Gegenwart, behauptet er, betrachteten das Christenthum nur wie eine Fabel; nur durch eine bessere Philosophie könnte man ihrem Unglauben beikommen. Diese Philosophie hätte Plato gelehrt, freilich nur in Andeutungen, welche erst später durch die Neuplatoniker zu klarer Einsicht gebracht worden wären. Er setzt sie dem gemeinen Verständniß der christlichen Dogmen, der ausgearteten Scholastik, den Lehren der Averroisten und Alexandristen entgegen und vertheidigt nach ihrer Anleitung besonders die Lehren von der Unsterblichkeit der individuellen vernünftigen Seele. Jetzt sind Theologen und Philosophen in Streit, die Philosophie ist in den Händen der Gottlosen, die Theologie in den Händen der Unwissenden. Diesen Uebeln möchte er durch die platonische Philosophie Abhülfe bringen. Nicht weit ist er davon entfernt in dem Christenthum eine Religion der Weisen zu sehn; gegen die äußere Gottesverehrung ist er kalt; verschiedene Weisen sind in ihr zulässig, wenn der Mensch nur demüthig Gott sich unterwirft. Seine philosophische Religion aber trägt er mit übermäßiger rednerischer Feierlichkeit vor.

Das Wichtigste, was er anregt, ist sein Gegensatz zwischen Körper und Seele, welchen er zur Bestreitung des Materialismus und zur Behauptung der Unsterblichkeit der Seele gebraucht. Das Wesen des Köperlichen besteht in der Ausdehnung. Aus dieser Lehrweise, welche wir noch oft in der neuern Philosophie wiederfinden werden, leitet er ab, daß der Körper theilbar ist in das Unendliche, denn jede Ausdehnung hat Theile, daß er auch nur leidend ist, denn der Ausdehnung wohnt keine Thätigkeit bei. Daher kann der Körper auch nicht sich bewegen; er ist träge. Nun haben wir aber doch eine bewegende Kraft anzunehmen, um die Bewegung erklären zu können und daher läßt auch etwas Unkörperliches sich nicht leugnen. Die bewegende Kraft muß eine untheilbare Einheit sein, weil sie zuerst sich in Thätigkeit setzen muß um alsdann anderes zu bewegen; wenn sie aber sich in Thätigkeit setzt, so ist dieß eine reflexive Thätigkeit und eine solche kann nur einem Individuum beigelegt werden, weil das Zusammengesetzte von Theil auf Theil, aber nicht vom Ganzen ausgehend auf sich zurückgehend wirken kann. Hieraus ergiebt sich, daß nur die Seele bewegende Kraft sein kann, weil sie untheilbar ist und reflexive Thätigkeit hat. Aus ihrer Untheilbarkeit wird alsdann auf ihre Unvergänglichkeit geschlossen. Ficinus ist aber nicht damit zufrieden die Unvergänglichkeit der Seele und das allgemeine Leben in der Natur zu behaupten; der vernünftigen Seele will er auch ihre höhere Bestimmung retten frei von körperlichen Leiden zur Erkenntniß und zum Genuß Gottes zu gelangen. Er beruft sich darüber in gewöhnlicher Weise auf das Verlangen unserer Seele nach Gott, welches nicht unbefriedigt bleiben dürfe. Nur mit größerer Kraft, als viele andere, macht er dies geltend. Auf die reflexive Natur der vernünftigen Seele beruft er sich, welche von Gott bestimmt sei in ihr Princip zurückzukehren; da sollen wir Gott nicht verehren, sondern ihm Gleiche und Götter werden; Gott aber würde ein schlechter Schütze sein, wenn dies Ziel verfehlt würde, ein Tyrann, wenn er das Verlangen nach Gott in uns gelegt hätte und es nicht gestillt werden könnte. Dies erfüllt uns mit der Zuversicht, daß die Vernunft uns bleiben werde, welche allein fähig ist Gott zu erkennen und zu genießen; aber im gegenwärtigen Leben, meint Ficinus mit den Neuplatonikern, können wir wohl auf Augenblicke in plötzlichen Entzückungen, aber doch nicht in dauernder Weise das Ewige schauen. Dies weist

schon auf phantastische Vorstellungen hin, welche aus der neuplatonischen Schule auf ihn übergegangen sind. Noch stärker treten sie in seinem Weltsystem auf, in welchem er eine Stufenleiter der Dinge aufstellt um zu beweisen, daß die menschliche Seele die Mitte der Welt innehabe zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem und von dieser Stelle nicht weichen könne, wenn nicht das Ganze seinen Zusammenhang verlieren sollte. Dieser Aufbau der Welt zeigt viel Lockeres in seiner Zusammensetzung, er ist ohne wissenschaftlichen Werth und nur deswegen bemerkenswerth, weil er die Neigung dieser platonischen Schule charakterisirt allerlei gelehrten Aberglauben zur Vertheidigung ihrer Lieblingsmeinungen herbeizuziehen. Die goldne Kette der Platoniker, die Ausschmückungen der Emanationslehre, die pythagorischen Zahlen und eine ganze Reihe von heiligen Mysterien, welche das Ansehn einer alten Weisheit für sich hatten, verwirrten die Meinungen. Damit verband sich der Glaube an die Magie der Natur, an Astrologie, Sympathie und geheime Mittel, von welchem Ficinus besonders in seinen medicinischen Schriften erfüllt ist. Diese Richtung war zu seiner Zeit noch in ihren Anfängen; man fand sie der Philosophie nicht würdig und Ficinus sah von den Einwürfen seiner Genossen sich genöthigt über manches, was er hiervon aufgenommen hatte, sich zu entschuldigen; aber die Beweggründe, welche in diese Richtung hinein trieben blieben bestehn und wir sehen sie daher bei den Platonikern mehr und mehr um sich greifen.

Ficinus war der Lehrmeister seiner Schule; mit pedantischer Würde macht er die Grundsätze der Platoniker geltend, zu einer lebendigen Fortbildung der Lehre kommt er nicht. Einen frischern Geist ihr einzuhauchen, dazu schien in jeder Beziehung Giovanni Pico Fürst von Mirandola geeignet, der jüngere Freund des Ficinus, auf welchen dieser seine Hoffnungen für die Zukunft gebaut hatte, der aber in jungen Jahren 1494 noch vor seinem Lehrer dahin starb, ehe er seine großartig angelegten Pläne ausführen konnte. Er war eine glänzende Erscheinung, ein Wunder an Schönheit, Talent und Fleiß, welches alles durch seine vornehme Geburt und seinen Reichthum in das vollste Licht gehoben wurde. In seiner ersten Jugend war er von Ehrgeiz erfüllt, nicht ohne Leidenschaft für den Lebensgenuß; doch wußte er sich zu mäßigen; ein frommer Sinn wohnte ihm bei. Die Predigten des Savonarola machten Eindruck auf ihn; die Religion schätzte er

doch höher als die Philosophie und die Theologie, für sie hätte er alles in seinen hochherzigen Entschlüssen opfern mögen. Noch kaum war er aus seinem Jünglingsalter getreten, als er zur Reue sich geweckt fühlte, von den Eitelkeiten der Welt mehr und mehr sich loslöste, an seinen Tod dachte, seine Güter verschenkte und auf einen kleinern Kreis der platonischen Freunde sich zurück zog. Sein Neffe Giovanni Francesco hat uns dies nicht ohne frömmelnde Uebertreibungen beschrieben; wenn wir sie abziehn, bleibt uns noch immer das Bild eines edeln, liebevollen, frommen Charakters übrig. Die Beschäftigung mit seinen philosophischen Werken hatte er auch in seinen letzten Zeiten nicht aufgegeben; was uns aber von seinen Arbeiten in lateinischer und italienischer Sprache übrig ist, kann nur als eine Probe dessen angesehen werden, was er zu leisten beabsichtigte.

Mit der aristotelischen Scholastik hatte er in seinen ersten Studien sehr fleißig sich bekannt gemacht. Er verwarf sie nicht über der platonischen Philosophie, welche er später ergriff, über der Kabbala, von welcher er Aufschlüsse über das Schöpfungswerk erwartete. Sein Sinn war darauf gerichtet über die harte Schale vielartiger Terminologien auf den Kern der Gedanken vorzubringen, in welchem die Häupter der Philosophie einiger wären, als man gewöhnlich meinte. Sein Plan ging nun darauf den Aristoteles und den Plato, den Avicenna und Averroes, den Thomas und den Duns Scotus in Eintracht zu bringen. Vor allem sucht er Friede und Liebe; Liebe ist höher als Wissenschaft; diese führt zuweilen von Gott ab, jene aber verbindet uns mit ihm ohne Irrthum. Eine sehr freie Auslegung verstattet ihm die Meinungen der Philosophen zu einigen. Im Aristoteles verehrt er den Lehrer der Physik, im Plato den Metaphysiker. Er vertritt diese Abschätzung beider Philosophen, welche von jetzt an herschend wurde. Seine Neigung führt ihn mehr zur Metaphysik, als zur Physik und selbst die negative Theologie des Dionysius Areopagita zieht ihn an; aber dies hindert ihn nicht auf die Physik zu achten; denn Gott sollen wir in seinen natürlichen Werken erkennen. Von dem wahren Glauben müssen wir den Unglauben scheiden lernen Hierin liegt er in Streit mit Ficinus. Sehr eifrig greift er die gottlosen Werke an, welche den Schein der Wissenschaft und der Religion erheucheln, die Astrologie, die Geometrie, die Zauberei. Die natürliche Magie billigt er zwar; aber Wunder könne sie

nicht bewirken. Von dieser Seite her mußte ihm die Physik des Aristoteles sehr wichtig sein.

Die Entwürfe seiner philosophischen Werke lassen doch die Tiefe seines Geistes erkennen. Die Philosophie betrachtet er als eine Dienerin und Vorschule der Theologie, aber in keinem andern Sinne, als in welchem Plato und Aristoteles die Theologie als den Gipfel der Philosophie angesehen hatten. Die Natur soll uns zu Gott führen. Die Philosophie hat es nur mit natürlichen Dingen zu thun; sie ist die natürliche Weisheit; aber die natürlichen Dinge sollen uns auch auf ihren tiefern Grund führen. Wer die Wahrheit der Natur erkannt hat, wird einsehn, daß sie nach dem Heraclit aus dem Kriege geboren ist und in einem Streite verschiedener, einander entgegengesetzter Dinge besteht. Die natürlichen Kräfte beschränken sich unter einander und fordern sich gegenseitig zur Entwickelung heraus; ihr Kampf mit einander kann ihnen nicht erspart werden. Alles Geschaffene muß durch das Unvollkommene, durch die ungeordnete Materie, durch die Verwirrung hindurchgehn um zu seiner Vollkommenheit zu gelangen. Auch die Engel sind hiervon nicht ausgenommen; ihnen wohnt Verlangen und Werden bei. Die rohe Materie ist nicht das reine Nichts; sie bezeichnet die Nothwendigkeit des beginnenden Lebens und Erkennens; den ersten Anfängen der Dinge wohnt sie unvermeidlich bei. Aber bei dem natürlichen Zwiespalt der Dinge sollen wir auch nicht stehn bleiben. Alle drei Theile der Philosophie sollen unsere Seele zum Frieden stimmen; die Logik lehrt die Streitigkeiten der Schlüsse schlichten, die Moral unsere Begierden stillen, die Physik den Streit der Meinungen über die Natur der Dinge versöhnen, aber auch so, daß sie erkennen läßt, wie die natürlichen Dinge ihre Eintracht doch nur in der Verschiedenheit entgegengesetzter, mit einander streitender Kräfte haben und daß alles zwar in Harmonie und Schönheit besteht, aber Schönheit nicht ohne Gegensatz sein kann. Wenn nun Pico dennoch fordert, daß alles zur Eintracht führen soll, so beruht dies darauf, daß er auf die übernatürliche Gnade hofft, welche die Mängel der Natur ergänzen werde. Alle Kräfte der Natur stehen dem Willen Gottes zu Gebote; auf ihn haben wir zu hoffen; die vom Streite der Welt ermüdete Seele flüchtet sich zu Gott. Weil die Philosophie uns keinen Frieden versprechen kann, weist sie uns über sich hinaus. Die Philosophie ist nur der Beginn der Religion; der

Glaube und die Liebe aber sollen uns zu Gott emporreißen; den Stolz sollen wir ablegen, daß wir durch eigene Kraft zu Gott aufsteigen können; wie der geliebte Gegenstand in uns Liebe erweckt, so sollen wir von Gott uns ergreifen lassen.

Wir sehen, diese Gedanken Pico's stehen den Lehren der Scholastiker noch sehr nahe. Aber nicht durch die geistlichen Mittel, welche diese empfehlen, hofft er seinen Frieden mit Gott zu gewinnen; vielmehr das einzige zureichende Mittel sieht er im Frieden mit der Welt. Unsere Nächsten sollen wir lieben, unsere Verwandtschaft, unsere Einigkeit mit den Dingen der Welt erkennen, durch die Grade der Schönheit, welche Plato gelehrt hat, zu Gott hinansteigen, welcher nicht sowohl schön, als der Künstler aller Schönheit ist. Wie Nicolaus Cusanus, will auch Pico durch die drei Grade der Welten zu Gott uns hinaufführen. Der Mensch soll sich begreifen lernen als die Mitte der Welt, welcher alles freundlich gesinnt ist, sobald sie ihre Freundschaft mit den Dingen zu bewahren weiß. Hierin findet Pico die Würde des Menschen, das Ebenbild Gottes, welches im Wesen des Menschen liege und durch keine Schuld ihm geraubt werden könne. Da findet sich denn auch eine Stelle der Einigung ohne Streit in der Natur angelegt. Nach theoretischer und praktischer Seite wird nun diese Lehre von der Würde des Menschen durchgeführt; doch herscht das Praktische vor. Von theoretischer Seite wird die Ansicht geltend gemacht, daß wir alles zu erkennen vermögen. Die Materie ist keine Schranke des Erkennens; denn darauf kommt es nicht an die äußere Form zu fassen; das innere Wesen, den Gedanken, welcher den Dingen zu Grunde liegt, können wir begreifen. Wer aber etwas erkennt, wird gewissermaßen, was er erkennt. Daher faßt auch die Substanz des Menschen gewissermaßen alles in sich, so wie Gottes Substanz alle Wahrheit in sich schließt, und zwischen Gott und dem Menschen ist nur der Unterschied, daß jener alles als Princip, dieser alles als Mittel aller Dinge in sich trägt. Hierdurch, sehen wir, wird die Verschiedenheit der Dinge überwunden, welche die Unvollkommenheit und den Streit in die Natur bringt. Das Erkennen aber zieht doch nur das Verlangen nach sich und den Willen zu besitzen, was wir erkannt haben; was wir wollen, das haben wir noch nicht. Daher gesteht Pico der Theorie nicht den höchsten Preis zu; er wird dem praktischen Leben vorbehalten. Von dieser Seite ist es nun die Freiheit des

Willens, was die Würde des Menschen bezeugt. Sie beweist, daß er durch keine besondere Natur beschränkt ist; nur die allgemeine Natur der Geschöpfe ist ihm zu Theil geworden, welche das Werden aus der rohen Materie zur Vollendung des Wesens und der Form voraussetzt; denn der Mensch als freies Wesen hat in seiner Gewalt zu werden, was er will. In der Mitte der Dinge stehend kann er sich umschauen nach allen Seiten, das Niedere wie das Höhere sich aneignen, zum unvernünftigen Thiere herabsinken und zu Gott sich erheben. Die übrigen Geschöpfe finden ihre Glückseligkeit in der Vollendung ihrer besondern Natur, der Mensch aber soll sein höchstes Gut in Gott suchen und indem er in den übernatürlichen Grund der Natur sich versenkt, alle die Gegensätze in sich vereinigen, welche in der Natur mit einander in Streit liegen. Hierin liegt der Schlüssel zu dem, was Pico über die Religion lehrt. Seine Religion stützt sich auf die Freiheit unseres Willens und ist praktische Religion, welche fordert, daß wir in Liebe zu aller Welt über den Unfrieden der Natur hinausdringen und zu Gott, der Einheit aller Gegensätze, uns erheben sollen.

In der weitern Ausbreitung der platonischen Schule auch über Italien hinaus traten sehr bald viele schwärmerische Beimischungen zu ihren Lehren. Die einfache Reinheit ihrer praktischen Richtung hat niemand der Spätern so festzuhalten gewußt, wie Pico sie ausgedrückt hatte. Die Menge neuer Ueberlieferungen, welche in den Kreis der platonischen Autoritäten gezogen worden waren, das voreilige Bestreben die Tiefen der Natur zu ergründen, die Neigung der Platoniker dem Fluge der Phantasie zu folgen, alles dies verwirrte den Blick und brachte Meinungen zu Tage, welche fast eben so schnell verschwanden, wie sie aufgetaucht waren. Von den Lehren der zahlreichen Platoniker dieser Zeit scheinen mir nur noch die Lehren Reuchlin's und des Thomas More erwähnungswerth.

Reuchlin gehörte zu den einflußreichsten Gelehrten, welche zu Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts den philologischen Studien der Deutschen einen neuen Schwung gaben. In derselben Richtung laufen auch seine philosophischen Bestrebungen. In Italien hatte er die platonische Philosophie, durch Pico auch die Kabbala kennen gelernt; hauptsächlich um diese zu ergründen, brachte er das Studium des Hebräischen in Gang. Wie die Italiener die platonische Philosophie, Jacob Faber in

Frankreich den Aristoteles erneuert hätten, so wollte er in Deutschland die pythagorische Philosophie zurückbringen, welche nur durch die Kabbala, ihre Quelle, verstanden werden könnte. Der Sinn dieser Zeit, in immer weitern Kreisen das Verständniß der alten Weisheit zu eröffnen, ist hierin deutlich ausgedrückt; aber auch noch weiter geht die Absicht, Reuchlin denkt auch durch die Kabbala die Sprache der Natur und in ihr den Willen Gottes verstehen zu lernen. Die Erkenntniß Gottes ist der letzte Zweck der Philosophie; sie aber zu verschaffen, dazu reichen die Schlüsse der Vernunft nicht aus. Mit äußerster Verachtung blickt Reuchlin auf die aristotelische Logik herab. Ueber die Vernunft hinaus; auf den Grund der Vernunft müssen wir vordringen, Gott gleich werden in seliger Erkenntniß Gottes. Das ist das Zusammenfallen aller Gegensätze, welche die Vernunft auseinanderfallen läßt; das ist die Theosophie, deren Namen Reuchlin groß gemacht hat. Den Willen Gottes, den tiefsten Grund aller Dinge, sollen wir erforschen. Der Glaube, welcher über der Vernunft ist, welchem als möglich erscheint, was die Vernunft für unmöglich hält, soll uns leiten, aber nicht der einfache Glaube an die kirchlichen Lehrsätze; tiefer sollen wir eindringen in den Geist Gottes, des immanenten Gottes, welcher in allen Dingen lebt. Mit den Mystikern zeigt sich Reuchlin verwandt, wenn er Seiendes und Nichtseiendes in Gott vereinigt findet, wenn er auf die Anschauung der Wahrheit im Innersten unserer Seele dringt; aber die innere Beschaulichkeit der Mystiker kann ihn doch nicht befriedigen. Nicht allein die Seligkeit des künftigen, auch die Glückseligkeit dieses Lebens haben wir zu suchen; auch das äußere Gesetz und unsern Körper müssen wir beachten; durch unsere Erkenntniß sollen wir Macht über die Natur gewinnen. Alle Pforten der weltlichen Erkenntniß sollen uns zu Gott führen. Reuchlin's Theosophie bezweckt die Erkenntniß der Natur in ihren übernatürlichen Gründen; in Gott will sie alles schauen, weil alles in Gott ist, alles aus ihm und er aus allem erkannt werden muß. Das eigenthümliche Wesen aller Dinge, ihre geheimen, verborgenen Eigenschaften, in welchen jedes Ding seinem besonderen Willen folgt, durch welche der thätige Verstand alles aus der Materie zur Form bringt, müssen wir durchschauen, wenn wir das Geheimniß des göttlichen Willens in seinen Werken erkennen sollen. Haben wir doch in allen Dingen nur Zeichen des göttlichen Willens zu sehn, der al-

les nach Zahl, Maß und Gewicht geordnet hat. Das ist der Sinn der Kabbala, der sich in dem Sätzen ausspricht, daß alles Niedere zur Offenbarung des Höhern ist und wie es hier unten geschieht, dort oben gethan wird. Durch Sinn und Verstand sollen wir die Sprache Gottes verstehn lernen.

Wir sehen hier eine große philologische Aufgabe vor unsern Blicken sich ausbreiten. In seinem philologischen Sinn sucht Reuchlin auch einen Schlüssel zu der Sprache der Natur. Gott kann ihn nicht versagt haben. In den Lehren der alten Weisen, welche Gott erleuchtet und uns zu Führern gesandt hat, wird er niedergelegt sein. Die Kabbala wird ihn enthalten. Sie ist sehr schwer zu verstehn, aber leichter doch wohl zu erkennen, als alle die schweren Wissenschaften, der Physik, der Mathematik, der Logik, der Metaphysik, welche Reuchlin sonst für die Erforschung der Wahrheit zu Hülfe rufen möchte. Die Aufgabe der neuern Zeit die Geheimnisse der weltlichen Dinge zu erforschen war diesem Kabbalisten nicht entgangen, aber der gerade Weg zu ihrer Lösung war ihm zu weit; einen abgekürzten Weg möchte er finden. Er geht den philologischen Weg; er folgt dem Zuge seiner Zeit, welche durch die Lehren des Alterthums über die Natur sich unterrichten wollte. Die Philologie glaubt er nicht zur Erforschung der Geschichte, sondern der Natur gebrauchen zu können, und indem er die geschichtliche Prüfung der Zeugnisse vernachlässigt, schenkt er sein Vertrauen den schlechtesten Führern.

Wenn Reuchlin die Physik, so vertritt der Kanzler von England Thomas More die Ethik der platonischen Schule. Wir haben es hier nicht mit seinem politischen Leben zu thun, in welchem sich zeigen mochte, wie wenig er seine Praxis mit seiner Theorie in Einklang zu setzen wußte; uns beschäftigt nur seine Utopia, die Schilderung einer platonischen Republik, das erste Werk dieser Art, welches die neuere Literatur hervorgebracht hat. Den Schauplatz seines Musterstats verlegt er auf eine ferne, dem Verkehr mit andern Staten wenig zugängliche Insel; denn er fürchtet die Ansteckung unserer verdorbenen Staten. In diesen kann er nur eine Verschwörung der Reichen sehn, welche über ihren Vortheil unter dem Titel des gemeinen Wohls berathen. Seinen Musterstat hält er nicht für ausführbar; er denkt wie Plato über das Verhältniß des Ideals zur Wirklichkeit. Seine Schilderung erreicht bei weitem nicht den Schwung der platonischen;

denn Plato idealisirt im Ganzen und Alles, More nur den Stat, die Menschen aber, für welche er diesen Stat ersinnt, bleiben so niedrig oder noch niedriger gesinnt, als wir sie kennen. Das merken wir an seinem unumwunden ausgesprochenen Eudämonismus. Die Glückseligkeit, der Zweck unseres Lebens, beruht ihm auf der guten und ehrbaren Lust, die Tugend ist ihn nur Mittel zur Lust, zur Befriedigung der Natur. Andern sollen wir Lust und Wohlsein schaffen, vor allen andern aber uns selbst. Geistige Lust steht ihm höher, als körperliche; aber sein Stat ist doch vorherschend darauf berechnet, daß seinen Bürgern möglichst leibliches Wohlsein gesichert werde. Darin sieht er das Mittel sie vor der Verlockungen des Bösen zu hüten.

Seine politischen Rathschläge sind ziemlich flüchtig entworfen. Er empfielt Gütergemeinschaft, Gliederung der Arbeit in Familien und Gemeinden; hierdurch will er Handel und Geld im State selbst beseitigen, wenn er auch diese Mittel nach außen nicht glaubt entbehren zu können. Die Herrschaft des Stats soll den Weisesten übertragen werden; daher ist es ein Hauptabsehn der Einrichtungen in Utopia, daß die Bürger an Weisheit wachsen. Besonders die Naturwissenschaften möchte Morus gepflegt wissen; für die Geschichte hat er viel weniger Sinn. Selbst die Kenntniß des Christenthums scheint ihm entbehrlich, die Natur dagegen hinreichend uns die Verehrung ihres göttlichen Werkmeisters einzuschärfen. Im State soll ein Gelehrtenstand gepflegt werden, weil doch nicht jeder Beruf zur Wissenschaft habe; die Obrigkeit soll die Fähigsten auslesen, sie unterrichten und zur Verwaltung des Stats heranziehn. Doch nicht so streng wie Plato hält er diese Scheidung der Stände. Durch Einschränkung der Begierden auf die einfachen natürlichen Bedürfnisse, durch Verbannung des Luxus und Gliederung der Arbeit, meint er würden alle Stände Muße genug finden für wissenschaftliche Forschung: die Weisen des Stats würden nicht immer die Fähigsten wählen und daher könnte es geschehn, daß jemand aus dem Stande der Ungelehrten sich emporarbeite und durch die Wahl der Bürger zur Leitung des Stats berufen werde. Auch hierin zieht Morus das platonische Ideal an die Wirklichkeit heran. Die menschlichen Herscher können auch fehlen; weniger begriffsmäßig als bei Plato werden die Stände abgesondert. Diese und andere Abweichungen von Plato treffen Punkte, welche vom Christenthum angefochten, beseitigt oder gemil-

dert worden waren. Wie Morus den Stand der Arbeiter geistig und politisch höher stellt, so glaubt er auch keiner Sklaven nöthig zu haben um den freien Bürgern Muße zum politischen Leben zu schaffen; selbst die Frauen läßt er in das volle politische Recht einrücken; dagegen dem Kriegerstande ist er abgeneigt; er möchte ihn auf Miethsoldaten beschränken; er ist ein Gegner der Todesstrafen; wie die Dinge stehen, räth er zwar Absonderung seines Musterstats, verräth aber auch seine philanthropische Gesinnung, indem er ihm das Bestreben nicht abspricht seine Grundsätze auf andere Staten zu verbreiten.

Dies und noch anderes macht uns auf das Verhältniß seiner Politik zur Religion aufmerksam. Er beachtet, wie wir schon sahen, die Beschränktheit des menschlichen Wissens; zu ihrer Ergänzung fordert er die Religion und betrachtet diese als Grund aller wahren Sittlichkeit. Daher fordert er auch eine öffentliche Gottesverehrung, welche uns von Jugend an bis zum höchsten Alter die Regeln der Tugend einschärfe. Sie wird aber ganz mit dem Statswesen zusammengeworfen. Schon hierin zeigt sich eine bedeutende Abweichung vom Christenthum. Noch deutlicher tritt eine solche hervor, wenn Morus sie nur ganz allgemein als Verehrung der göttlichen Natur schildert, diese mit dem Namen des Mithras bezeichnet und die Verehrung des Mithras auch mit der Verehrung der Gestirne und ausgezeichneter Menschen für vereinbar hält, wenn dadurch der Monotheismus nicht beseitigt würde. Sonst ist die weiteste Duldung aller Weisen der Gottesverehrung Hauptgrundsatz des utopischen Stats, weil Gott nicht gleichen Dienst von allen verlange und dem einen einen andern Glauben in das Herz lege als dem andern. Der Stat ist nur gegen die Unduldsamkeit unduldsam; den Irreligiösen überläßt er der allgemeinen Verachtung und sichert jedem die Freiheit seines Glaubens. Morus giebt zu erkennen, daß er das Christenthum für die beste unter allen vorhandenen Religionen halte; seine Verbreitung betrachtet er als ein Werk göttlicher Eingebung; er lobt an ihm besonders, daß es die Gemeinschaft der Güter empfehle. Aber er tadelt auch an den Christen, daß sie mit unklugem Eifer auf die Bekehrung Andersgläubiger ausgingen; den Streit über die Religion verwirft er; daß er wissenschaftlich geführt werden könnte, scheint er für unmöglich zu halten. Die Religion der Weisen, welche er lobt, aber nicht für erreichbar ansieht von allen, verehrt nur einen Gott,

den Anfang und das Ende der Welt, und erwartet die Unsterblichkeit nur der vernünftigen Seele.

Wie ein frommer Wunsch tritt die Moral dieses Platonikers auf. Das Leben des Morus, welches in ganz andern Bahnen ging, als seine Theorie, und durch eine Art von Martyrertod gebüßt wurde, gab deutlich zu erkennen, wie wenig die Ansichten der platonischen Schule für die vorhandene Praxis paßten. Doch als ein Zeichen der Zeit dürfen wir diese unschuldig klingenden Phantasien nicht überhören. Noch oft hat man in ähnliche Träume sich verloren. Die Religion der Weisen hat ihre Anhänger geworben, die philanthropischen Hoffnungen haben sich verbreitet, der Communismus, die Organisation der Arbeit sind mit wachsender Kühnheit gefordert worden. Die Anfänge dieser Lehren verrathen, daß sie ihre Forderungen für Ideale ansehn, welche mit der wirklichen Welt in Widerspruch stehen; nur in der Absonderung des besten Stats von der übrigen Welt, des Weisen von dem Glauben der übrigen Menschen meint man sie als möglich schildern zu können. Sie sprechen die Unzufriedenheit mit der Gegenwart, eine schwache Hoffnung auf die Zukunft aus. Nicht schwer ist zu bemerken, daß die Unzufriedenheit geweckt worden ist durch die Moral des Mittelalters, welche Geistliches und Weltliches in Zwiespalt setzte; daher sieht der Platonismus dieser Zeit die Welt als einen Schauplatz des Unfriedens an, kann aber doch dem Weltlichen nicht entsagen und seine schwache Hoffnung setzt er darauf, daß man noch tiefer das Weltliche erforschen, seiner Kräfte sich bemeistern und in seinem tiefsten Grunde die Eintracht Gottes finden würde. Schwach ist diese Hoffnung, das verräth sie in ihrem mystischen Spielen mit dem verborgenen Geheimniß; mit frischem Muth in die Dinge, wie sie wirklich sind, sich hineinzuwagen dazu hat dieser Platonismus sich noch nicht ermannen können. Die Hoffnungen des Christenthums ließ er erblassen zu dem abstracten Gedanken einer Religion der Weisen, die Theologie des Heidenthums lockte ihn mit ihren poetischen Bildern an, aber sie zu begreifen, dazu fehlte ihm geschichtlicher Sinn; die Natur möchte er erforschen, aber er suchte ihren Schlüssel in einer fabelhaften Ueberlieferung. Er war nur geeignet den Blick auf das Ideal zu wenden, welches wir in der Welt zu erstreben hätten; aber noch bedeutend mußte er sich umgestalten, wenn er thatkräftig in die Ent-

wickelung der Zeiten eingreifen wollte, welche die menschlichen Dinge in einen neuen Gang bringen sollten.

4. Einen ganz andern Charakter nahm in derselben Zeit die Erneuerung der aristotelischen Schule an. Die aristotelische Philosophie deutet nur in knappen Umrissen das Ideal ihrer Bestrebungen an, sucht dagegen um so sorgfältiger die Anknüpfungspunkte für die Forschung in der Betrachtung des Wirklichen auf. Diese Richtung ihrer Gedanken mußte der aristotelischen Schule ein stärkeres Eingreifen in die Bewegungen der Gegenwart sichern. Auch ihre äußere Stellung trug hierzu bei. Noch immer hatte sie das Vorrecht an allen Universitäten gelehrt zu werden. Daß in Florenz Vorträge über platonische Philosophie gehalten wurden, war eine Neuerung; an neuen Schulen konnte so etwas vorkommen; die alten Schulen aber forderten die Erklärung der aristotelischen Schriften; was in diesen geleistet wurde, mußte unmittelbar auf den mittlern Durchschnitt der allgemein verbreiteten Ansicht der Dinge einwirken.

Die Erklärung des Aristoteles konnte aber auch nicht in der alten Bahn bleiben. Durch die Kenntniß des griechischen Textes, durch neue lateinische Uebersetzungen, welche man versuchte, durch die Zuziehung der griechischen Commentare kam sie in den Kreis philologischer Forschungen. Mit dem Aristoteles verglich man den Plato und andere Philosophen des Alterthums und nach der Weise der damaligen Philosophie suchte man die Lehren des Alterthums auf die Gegenwart zu übertragen; eine Vergleichung mit den Lehren des Christenthums konnte dabei nicht ausbleiben. Auf den italienischen Universitäten, welche damals den größten Ruf in der Philologie und in der Philosophie hatten, waren besonders die Lehren des Plato in Ansehn gestiegen; eine eklektische Mischung aristotelischer und platonischer Denkweise konnte nicht ausbleiben. Wir finden sie bei einem Leonicus Thomäus, einem Augustinus Niphus, welche gegen das Ende des 15. und zu Anfange des 16. Jahrhunderts mit großem Beifall lehrten. Besonders der erstere zieht die aristotelische Philosophie sehr nahe an den Platonismus heran. Der scholastischen Lehrweise durchaus abgeneigt, strebt er nicht ohne Glück nach den Feinheiten des ciceronianischen Stils und hält auch mit Cicero den Unterschied zwischen der akademischen und der peripatetischen Lehre für gering. Doch wendet er sich weniger der Moral als der Physik zu und

wenn er der Auslegung der aristotelischen Schriften vorzugsweise sich widmet, so geschieht es, weil er die Meinung theilt, daß Plato in der Metaphysik, Aristoteles größer in der Physik sei. Die Gedanken an die allgemeine Belebung der Natur, an die Weltseele und den Mikrokosmus sind ihm zwar werth, aber er wendet sich doch den mathematischen und mechanischen Forschungen zu und man sieht deutlich an ihm, wie der Neigung der platonischen Schule allgemeine speculative Gesichtspunkte aufzusuchen durch den Einfluß der aristotelischen Schule entgegengearbeitet wurde.

Noch stärker zeigt sich der Unterschied beider Schulen bei andern Aristotelikern, welche im Gange ihrer Untersuchungen noch sehr den Scholastikern gleichen, aber in den Ergebnissen zum Theil bedeutend von ihnen abweichen. Weniger war dies beim Alexander Achillinus, als beim Petrus Pomponatius der Fall, welche in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts um den größten Ruhm in der Auslegung des Aristoteles wetteiferten. Ohne Zweifel hat es der letztere besser als der erstere verstanden die brennenden Fragen hervorzuheben, welche die alte Philosophie in die neuere Zeit geworfen hatte.

Pomponatius, ein Mantuaner, gab 1516, als er zu Bologna lehrte, eine Schrift über die Unsterblichkeit der Seele heraus, in welcher er zu zeigen suchte, daß die aristotelische Philosophie nicht gestatte die Seele des Menschen für unsterblich zu halten. Er versicherte dabei, daß er der christlichen Lehre über diesen Punkt mehr als dem Aristoteles vertraue, und fügte auch die philosophischen Gründe hinzu, welche ihn in seinem Glauben bestätigten. Dies hinderte nicht daß er verketzert wurde; nur mit Mühe gelang es abzuwenden, daß er nicht zum Widerruf gezwungen wurde. Er sah sich in einen heftigen Streit verwickelt und seinen feierlichen Versicherungen, daß er beim christlichen Glauben verharre, hat man keinen Glauben geschenkt; bis auf den heutigen Tag steht er im Rufe nicht allein eines Zweiflers, sondern auch eines freigeisterischen Spötters. Seine Persönlichkeit, welche zu Scherzen geneigt war, mag hierzu beigetragen haben, doch bei weitem mehr hat dies die Freimüthigkeit bewirkt, mit welcher er den Widerspruch in den Bildungselementen seiner Zeit aufdeckte. Er war kein gelehrter Philologe, aber die philologische Bildung hatte Eindruck auf ihn gemacht; außer der aristotelischen hatte er die platonische, die stoische Philosophie und die Zweifel des Cicero in ihren

Hauptumrissen sich angeeignet. Diese Lehren des Alterthums fand er aber in Widerspruch mit den christlichen Glaubenslehren. Es waren zwei Ueberzeugungsweisen, welche in ihm, wie in den Gebildeten seiner Zeitgenossen sich stritten, von der einen Seite die Philosophie, von der andern Seite die Religion, beide an verschiedene Quellen der Ueberlieferung sich anschließend. Den Widerspruch beider legte er in seinen Schriften bloß in Beziehung auf mehrere Punkte, von welchen die Unsterblichkeitslehre nur einer war. Sehr lebhaft schildert er, wie er die Gegenwart von ihm zerrissen findet. Er erwähnt das Unternehmen der Astrologen den Religionen ihr Horoskop zu stellen und die Meinung des Aristoteles, welche es begünstigte; ohne dergleichen zu billigen schließt er daran doch die Bemerkung an, daß man glauben möchte, jetzt wäre das Ende der christlichen Religion gekommen; denn alles sei kalt geworden im Glauben und Wunder würden nur noch erdichtet. Er selbst vergleicht sich mit dem Prometheus, welchem über den Raub des Feuers der Geier am Herzen nage; so nagten an ihm seine Sorgen um das Geheime, welches er erforschen möchte, aber nicht zu finden wüßte. Denn mit seiner Wissenschaft will sein Glaube nicht stimmen. Hierauf beruht sein Zweifel. Man hat gemeint, daß er, seiner Stellung nach der Wissenschaft zugethan, ihren Urtheilen unbedingt beigestimmt hätte. Darauf beruht es, daß man seine Betheurungen, welche für den Glauben zeugen, nicht für aufrichtig hat halten wollen. Ehe man ihn aber der Heuchelei beschuldigt, muß man seine Denkweise im Allgemeinen prüfen. Sie ist sehr charakteristisch für seine Zeit und bezeichnend für die bedenkliche Mischung der Gedanken, in welcher man aus dem Mittelalter in die neuere Zeit übertrat.

Zu den Atheisten würde man den Pomponatius doch mit Unrecht zählen. Nicht allein sieht er mit dem Aristoteles Gott als den Beweger der Welt an, er streitet auch gegen den Pantheismus der Stoiker, gegen das unwandelbare Schicksal, welches sie über Gott und Welt verhängten; seine Ueberzeugung, daß wir von Gott ausgehn müssen in der Erklärung der Dinge, wurzelt in der Gewißheit der Principien, der ewigen Wahrheiten, welche wie die Thüren zu jeder Wissenschaft sind; zu diesen Principien gehört auch der Gedanke Gottes, des Seienden, des Einen, Wahren und Guten. An dem Ewigen hat unser Verstand Antheil und das Ewige führt uns über die Welt hinaus. In seinen Lehren über

Gott glaubt nun Pomponatius in mehrern Punkten mit dem Aristoteles nicht übereinstimmen zu können, ohne daß ihm dies Bedenken erregt. Die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit der Welt erklärt er für sophistisch und kindisch. Die Schöpfungslehre übersteigt unsern Verstand, ist aber doch nicht weniger der Vernunft gemäß als die Lehre des Aristoteles, daß unser Wille zufällig wolle; denn was uns zukommen kann, wird nicht weniger Gott zugeschrieben werden dürfen. Mit der Unveränderlichkeit Gottes findet Pomponatius den schöpferischen Willen Gottes in ähnlicher Weise vereinbar, wie Duns Scotus. Dem Aristoteles widerspricht er auch ohne Bedenken in der Lehre, welche er ihm zuschreibt, daß Gottes Vorsehung nur auf das Allgemeine, nicht auf das Besondere sich erstrecke. Diese Meinung ist ganz unvernünftig, weil das Allgemeine nicht ohne das Besondere besorgt werden kann; sie gehe nur darauf aus Gottes Wirksamkeit nicht unmittelbar auf die niedere Welt zu erstrecken; aber darin eben bestehe der Vorzug Gottes vor allen Geschöpfen, daß er alles unmittelbar durch seine Gedanken hervorbringe, während diese der Werkzeuge bedürften. Man sieht hieraus, daß Pomponatius nicht unbedingt dem Ansehn des Aristoteles huldigte; wie die Scholastiker gesteht er den Lehren des Christenthums in manchen Stücken den Vorzug vor den Lehren der alten Philosophie zu.

Die erwähnten Lehren gehören der theoretischen Philosophie an; in ihnen entscheidet er sich ohne Bedenken; seine Zweifel aber erwachen, wo die Theorie mit den praktischen Ueberzeugungen in Streit geräth. Da erwacht auch der Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie, denn diese vertritt die theoretische Wahrheit, jene das praktische Gebot. Wie die Araber, wie die Scholastiker sieht Pomponatius in der Religion nur das Gesetz, das Gesetz Muhammed's, das Gesetz Christi. Nach dieser Seite zu liegen seine Aeußerungen, welche an meisten Anstoß anregen könnten. Das Horoskop über die Religionen wird wie das Horroskop über das Schicksal der Reiche betrachtet. Die Religionen wollen uns zum rechtschaffenen Leben antreiben; daher versprechen sie Lohn und drohen mit Strafen. Für die Fassungskraft unwissender Menschen sind sie berechnet; ihnen von den Geheimnissen der Philosophie zu reden würde nichts helfen; sie sind wie die Esel, welche ohne Schläge nicht tragen wollen; nur Drohungen und Versprechungen können sie in Bewegung setzen. Der Zweck der Religion

ist daher nicht Belehrung; in Fabeln und Gleichnisse hüllt sie ihre Vorschriften ein; wie die Aerzte und die Ammen kümmert sie sich wenig um die Wahrheit. Nach diesen Aeußerungen könnte man leicht meinen, er wolle der Philosophie überall Recht geben, wo es um Wahrheit sich handelt; aber es frägt sich, ob die Philosophie überall die Wahrheit entdecken kann; unter ihren Lehren finden sich einige, welche mit den Ueberzeugungen des praktischen Menschen in zu offenbarem Streit stehn, als daß sie nicht Zweifel erwecken sollten.

Zu ihnen gehören vor allen Dingen die Lehren über Freiheit und Nothwendigkeit. Pomponatius hat ihnen eine eigene Schrift gewidmet. In ihr spricht sich seine Unbefriedigtheit durch die aristotelische Lehre deutlich aus. Er hat sie in Verdacht, daß sie grundsätzlich die Freiheit des Willens leugne und nur aus Politik für sie stimme. Es scheint vielen, daß die Freiheit des Willens aus unserer Erfahrung an uns selbst gewiß sei. Aber wenn wir zu erfahren meinen, daß wir frei uns entschließen, so beruht dies vielleicht nur darauf, daß wir die Ursachen nicht zu entdecken wissen, welche unsern Entschluß bestimmen. Aristoteles sucht diese Ursachen in unserem Verstande; wenn aber unser Wille durch unsern Verstand bestimmt wird, so ist die Freiheit unseres Willens nur scheinbar. Aristoteles lehrt überdies, daß jede spätere Bewegung durch eine frühere Bewegung mit Nothwendigkeit hervorgebracht werde; auch dies hebt die Freiheit auf. Wer die Freiheit des Willens aufrecht erhalten will, muß behaupten, daß dieselbe Ursache verschiedene Wirkungen haben könne. Dies giebt Aristoteles nicht zu. Daher meint Pomponatius, daß die Lehre der Stoiker von der Nothwendigkeit des Verhängnisses folgerichtiger sei als die Lehre des Aristoteles. Die Vorsehung Gottes ließ sie schließen, daß alles dem einmal vorherbestimmten Geschick unterworfen sei und so auch des Menschen Leben und sein Wille. Pomponatius würde geneigt sein anzunehmen, daß dem aus natürlichen Gründen nicht widersprochen werden könnte, wenn nicht die Sünde wäre; denn das scheint ihm doch unerträglich, daß die göttliche Vorsehung auch die Sünde vorherbestimmt hätte. Lieber möchte er sich daher der christlichen Lehre zuwenden, welche die Vorsehung Gottes mit der Freiheit des Menschen zu sündigen oder nicht zu sündigen zu vereinigen sucht, wenn ihm auch nicht einleuchten will, wie beide sich vereinigen lassen. Dabei macht

ihm auch die Prädestinationslehre zu schaffen; nur in beschränktem Sinn glaubt er sie annehmen zu dürfen, so daß zwar alle Menschen unter der Bedingung ihres guten Willens zu ihrer natürlichen Vollkommenheit bestimmt, aber nur einige auserwählt wären auch die höhern Gaben der Gnade zu empfangen. Man sieht, wie er sich bemüht in den Lehren der Religion einen haltbaren Sinn zu finden und dabei nicht scheut Voraussetzungen zu machen, welche die natürliche Vernunft übersteigen. Daher schließen seine Untersuchungen, welche die Freiheit des Willens vertheidigen sollen, mit einer Unterwerfung unter den Glauben.

Seine Untersuchungen über die Unsterblichkeit der Seele beruhn auf einem ähnlichen Streit zwischen Theorie und praktischer Ueberzeugung. Man würde sich täuschen, wenn man voraussetzte, die Lehren des Aristoteles, des Alexander von Aphrodisias oder des Averroes hätten ihm seinen Zweifel an der Unsterblichkeit der menschlichen Seele eingegeben. Sie hängen vielmehr mit den anthropologischen und kosmologischen Lehren zusammen, welche uns schon oft in der christlichen Philosophie, noch zuletzt bei Ficinus begegnet sind. Der Mensch ist Mikrokosmus, weil er in der Stufenleiter der Wesen die Mitte hält zwischen der vergänglichen Sinnenwelt und den ewigen himmlischen Wesen. Aus dieser Stellung des Menschen fließen nun aber weder die Folgerungen der Platoniker, noch der Aristoteliker. Mit den letztern haben wir nicht zu behaupten, daß die menschliche Seele zu ihrem Subject des Körpers bedürfe, denn über Pflanzen und Thiere erhebt sie sich, indem sie etwas vom Ewigen an sich trägt, eine Spur, einen Schatten des Verstandes hat, gleichsam den Geruch des Immateriellen. Ihr Verstand schaut etwas von der Wahrheit. Mit den Platonikern aber dürfen wir auch nicht behaupten, daß die menschliche Seele die Wahrheit rein schaue, das Körperliche beherrsche; das kommt den Göttern, den Bewegern der Gestirne zu, mit welchen der Mensch in seiner Erkenntniß etwas gemein hat, aber nur wenig. Die menschliche Seele bedarf des Körpers zwar nicht zu ihrem Subject, aber doch zu ihrem Object; indem sie ohne Wahrnehmung und sinnliche Einbildungskraft nicht denken, ohne die Organe des Leibes keine praktische Thätigkeit üben kann. Hieraus ergiebt sich der Zweifel, wie sie nach dem Tode denken, handeln oder leben könne. Die Beweger der Gestirne bedürfen zu ihrer weltlichen Wirksamkeit auch des Leibes als ihres Objets,

aber ein solcher wohnt ihnen in unvergänglicher Weise bei; sie bilden ihren Leib sich selbst, seine Natur ist ihren Gedanken unterworfen. Anders aber ist es mit dem Menschen. Ihr Leib unterliegt dem Tode und ohne ihn haben sie kein Object des Denkens und des Handelns. Dies ist der Zweifel, welchen Pomponatius von theoretischer Seite gegen die Unsterblichkeit der menschlichen Seele erhebt. Lösen wir ihn auch von seiner sehr fraglichen kosmologischen Grundlage ab, so behält er noch immer seine Stärke; er beruht auf der Frage, wie der Mensch ohne Leib in Denken und Handeln einen Zusammenhang mit der Welt behaupten könne.

Demungeachtet ergiebt sich Pomponatius ihm nicht. Er erwägt auch die Gründe, welche die Philosophie von praktischer Seite für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele beibringt. Unter ihnen sind zwei von besonderer Wichtigkeit. Der eine stützt sich darauf, daß wir unsere Bestimmung müßten erreichen können, der andere fordert die gerechte Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen. Pomponatius meint daß aus diesen Gründen doch kein voller Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gezogen werden könne. Was den erstern betrifft, so gesteht er zu, daß wir die höchste Glückseligkeit, die Vollendung unsers Verstandes in diesem Leben nicht erreichen könnten; es bleibt ihm aber fraglich, ob wir zu ihr bestimmt wären. Der speculative Verstand ist für die Götter; der Mensch ist, wie Aristoteles lehrt, für das praktische Leben bestimmt und in ihm kann jeder auch in diesem Leben das erreichen, was seinem Loose gemäß ist, nemlich seine Pflichten erfüllen und ein rechtschaffenes Leben führen. Wenn er so handelt, so wird er auch keinen andern Lohn fordern, sondern im Bewußtsein seiner Pflichterfüllung die Glückseligkeit genießen, welche seiner Natur entspricht. Hiermit fällt auch der zweite Grund weg. Das Gute und das Böse bleiben in diesem Leben nicht ohne Lohn und Strafe. Der wesentliche Lohn der Tugend ist die Tugend selbst; die Strafe des Lasterhaften liegt in seinen Lastern. Auch diese Gründe der praktischen Philosophie werden also abgelehnt; die Philosophie ist nicht im Stande die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen. Aber es wird hierbei auch nicht zu übersehen sein, wie die Gründe der praktischen Philosophie nur dadurch abgelehnt werden, daß die Bestimmung und die Glückseligkeit des Menschen ausschließlich in seinem

praktischen Leben gesucht wird. Hierdurch gewinnt dieses vor dem theoretischen Leben den Vorrang in den Augen des Pomponatius. Nicht die reine Wahrheit sollen wir erkennen, aber wohl die reine Tugend üben. In Wissenschaft und Kunst können nur wenige sich auszeichnen, nach Sittlichkeit aber sollen alle streben, und wer nicht ein verstümmelter Mensch ist, kann auch seiner Pflicht vollkommen genügen. Daher soll im praktischen Verstande jeder Mensch seine Vollkommenheit suchen. Erinnern wir uns nun, daß Pomponatius der Religion eine praktische Bedeutung beilegte, so werden wir auch begreifen, daß ihre Lehren ihm ein entscheidendes Ansehn haben. Der Glaube entspricht unserer mittleren Stellung in der Welt, weil wir zur Vollkommenheit der Erkenntniß nicht bestimmt sind. Den Sinnen und der Erfahrung, auch den Grundsätzen der Wissenschaft müssen wir glauben. Wenig können wir erforschen und nur wenige sind wissenschaftlich zu forschen im Stande. Die Vereinigung des möglichen und des thätigen Verstandes ist nicht der Zweck des Menschen. Die menschliche Weisheit ist fast immer in Irrthum; aus natürlichen Gründen allein kann sie die Geheimnisse Gottes nicht durchdringen. Daher will Pomponatius, daß wir auch in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele beim Glauben uns beruhigen. Was schon längst die Scholastiker gelehrt hatten, behauptet auch er, daß die natürliche Wissenschaft die Unsterblichkeit unserer Seele nicht behaupten könnte; ohne einen Körper, das Object unserer Thätigkeit, können wir nicht leben; die Frage ist die, woher uns ein solcher zuwachsen würde, wenn unser gegenwärtiger Leib den Tode erlegen ist; die christliche Religion beantwortet diese Frage, indem sie uns verheißt, daß Gott uns einen neuen Körper geben werde; dadurch wird auch der Zweifel des Pomponatius gehoben, wie er anerkennt; aber gewiß ist es auch, daß die Verheißung des Christenthums von keiner Philosophie bewiesen werden kann.

Dies ist der oft besprochene Zweifel des Pomponatius und seine skeptische Lösung. Sie fällt, wie wir sehen, zum Nachtheil der Philosophie, zum Vortheil des Glaubens aus. Daß sie ihm nicht Ernst gewesen wäre, würde ohne allen Grund behauptet werden; denn sie ist in seiner und vieler seiner Zeitgenossen Denkweise; sie geht von der Ansicht über die mittlere Stellung des Menschen aus, in welcher Pomponatius durch seine Erfahrung sich bestätigt sieht. Sein Urtheil über ihn lautet freilich ziemlich abschätzig.

Er findet ihn schwach und elend; in Vergleich mit andern vergänglichen Dingen könnte ihm wohl der höchste Grad des Adels beigelegt werden; aber gegen das Ewige gehalten ist er fast nichts. Für sein praktisches Leben soll er zwar genügende Kräfte erhalten haben; aber wie gebraucht er sie? Tugend wird nur selten unter den Menschen gefunden; fast alle sind schlecht; kaum in hundert oder tausend Jahren einmal wird ein guter Mensch gefunden. Dies hält den Pomponatius nicht ab die volle Anforderung der Pflicht an uns zu stellen; aber das Beste können wir doch auf diesem mittlern Stande in der Welt nicht erreichen. Um das Bessre, welches unerreichbar ist, sollen wir das Gute nicht aufopfern, welches wir haben können; die Erkenntniß der ewigen Wahrheit ist uns versagt; aber die Glückseligkeit des praktischen Lebens dürfen wir suchen. Wenn Pomponatius nun an den religiösen Glauben sich hält, so erblickt er in ihm doch nur eine praktische Ermahnung zur Pflicht, ein Gesetz für unser sittliches Leben; unserer mittleren Stellung zwischen dem Ewigen und dem Zeitlichen ist er entsprechend; er dient zu einer Ergänzung unserer Unwissenheit. Daß er auch höhere, übernatürliche Gaben der Gnade uns versprechen dürfe, will Pomponatius zwar nicht leugnen; aber wir müssen bezweifeln, ob sein Glaube hieran stark gewesen sei, weil dies den praktischen Ermahnungen des Glaubens angehört und weil der Zug seiner Lehre nur immer an die Schranken unserer Natur und an unsere mittlere Stelle in der Welt uns erinnert.

Vergleicht man diese Gedanken des Pomponatius mit dem, was die Scholastiker und auch noch die neuern Platoniker über die Würde und die Bestimmung der Menschen gelehrt hatten, so wird man sie kleingläubig finden müssen. Sie haben die Hoffnung auf die Vollendung unserer Natur in der Erkenntniß und in dem Genuß des Ewigen zwar nicht gänzlich aufgegeben, doch in das tiefste Dunkel gehüllt. Das Verlangen unserer Vernunft nach der ewigen Wahrheit dient ihnen nicht mehr zur sichern Beglaubigung unserer Bestimmung für das ewige Leben; die mittlere Stelle, auf welcher wir stehn, soll nicht mehr unsern Muth erfrischen nach dem Höchsten zu streben, sondern der Gedanke an das Ewige weist uns nur auf unsere zeitliche Beschränktheit hin und unsere Stelle läßt uns nur unübersteigliche Schranken unserer Natur gewahr werden. Wir stehen hier an einem Abschnitt, wo deutlich eine neue

Wendung der Gedanken sich verkündet. Eingeleitet war sie worden durch die Lehren der Scholastiker, die aber jetzt eine andere Anwendung erfuhren. Alles in den Lehren der Scholastiker hatte der Denkweise des Pomponatius zugeführt, was die natürlichen Kräfte der menschlichen Vernunft herabsetzt um den Glauben zu erhöhen, besonders auch die Herabsetzung unserer theoretischen Vernunft um uns auf das praktische Leben hinzuweisen. Den höchsten Gipfel hatte diese Richtung erreicht, als die Nominalisten die menschliche Vernunft auf das Sinnliche beschränkten, aber auch in diesem Gebiete ihr ein unbeschränktes Walten gestatteten. Diesem nachgehend konnte nun die Philosophie nicht anders als in einem Zwiespalt mit den höchsten Forderungen der Vernunft sich finden. So wie sie von der Theologie sich losgelöst sah und nun ihre Stellung, die Stellung des natürlichen Menschen in der Welt betrachtete, konnte sie freilich ihr Bestreben nicht für ganz so nichtig halten, wie der Nominalismus; Nicolaus Cusanus und die Platoniker, dem Realismus zugewandt, hoben sogar die Ideale der Vernunft in das schönste Licht, konnten sich aber doch nicht verhehlen, daß sie für die beschränkte Natur des Menschen nur unerreichbare Ideale bleiben müßten. Je mehr man in der Philosophie an die Erfahrung der weltlichen Dinge sich verwiesen sah, um so mehr mußten auch die Beschränkungen der menschlichen Natur einleuchten; sie traten besonders im praktischen Gebiete hervor und wir sahen daher schon, wie dem Thomas More nach dieser Seite zu die platonischen Ideale zusammenschwanden. In derselben Richtung, nur noch um vieles weiter vorgeschritten finden wir auch die Lehren des Pomponatius. Von viel weniger idealem Schwunge, als die Platoniker, hält er sich mit dem Aristoteles an die Erfahrung. Sie zeigt ihm eine Würde des Menschen in Vergleich mit andern irdischen Dingen, welche doch in Vergleich mit den himmlischen Dingen nur Dürftigkeit ist. Gar zu viel dürfen wir für ihn nicht hoffen. Der Fortschritt in diesem Gange der Untersuchung liegt ganz nach der Seite der Erfahrung zu, welche sorgfältiger um Rath zu befragen man sich aufgefordert sah. Da lag noch ein weites Gebiet der Untersuchung vor; man kann sich nicht wundern, daß es anfangs auf Zweifel führte in einem Gebiet, in welchem man noch wenig Sicherheit erlangt hatte, von den Alten lernen wollte, ohne doch ihnen ganz sich hingeben zu können, da man noch immer die idealen Hoffnungen des Christenthums nicht aufgegeben hatte.

Diese seine schwankende Stellung drückt die Lehre des Pomponatius von der mittlern Stellung des Menschen aus.

5. In einem sehr ähnlichen Sinn arbeiteten auch die Philologen, welche vorherschend oder ausschließlich der lateinischen Literatur sich widmeten, für die Umbildung der Philosophie. Diese Literatur trug weniger für die tiefern philosophischen Lehren aus, als die griechische, sie weckte aber den Widerwillen gegen die Barbarei der scholastischen Sprache, gegen die Ueberladung der philosophischen Terminologie; der neuern Kunst näher stehend, als die griechische, rief sie mehr zur Nachahmung der Alten auf, ließ das Rednerische, der gemeinen Vorstellungsweise sich Anbequemende dem Zwange der Syllogismen und der strengen wissenschaftlichen Form vorziehn, zog die Erfahrung des täglichen Lebens, die ungezwungene Sprache des gesunden Menschenverstandes herbei und brachte es zu Wege, daß man auch das Urtheil des gesunden Menschenverstandes zur Entscheidung über die verwickelten Fragen der Philosophie und der Theologie aufrief. Die Wendung der Gedanken, welche von ihr ausging, führt nicht ins Tiefe; aber die Breite der Erfahrung bringt sie zu ihrem Rechte und je näher sie an die allgemeine Fassungskraft sich anschließt, um so weitere Kreise werden von ihr ergriffen. Man darf wohl sagen, daß zur Zeit der Wiederherstellung der Wissenschaften die lateinische Philologie der scholastischen Lehrweise den größten Abbruch gethan hat; die derbsten und die wirksamsten Angriffe gegen die bisherige Praxis des Unterrichts sind von ihr ausgeführt worden; wenn wir daher auch nur wenig über philosophische Gedanken, welche sie in Umlauf gesetzt hätte, zu sagen haben, so dürfen wir doch nicht völlig übergehn, was sie zur Sprache brachte.

Schon in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts bis kurz über die Mitte desselben hinaus hatte der Römer Laurentius Valla den Aristoteles und die Scholastiker zum Gegenstande seines Streites gemacht. Von den Alten verehrte er mehr als alle andern den Quintilian, dessen Rhetorik ihm bei weitem wichtiger zu sein schien als die Logik des Aristoteles. Von den alten Philosophen galten ihm die Stoiker und Epikureer mehr als die Akademiker und Peripatetiker; denn er sah in der Philosophie eine Lehrmeisterin mehr der Sitten als der Wahrheit und die Lehren des Aristoteles und des Plato schienen ihm nur wenig Frucht für die Bildung des Willens abzuwerfen. Daher meint er, aus einer

völligen Unkenntniß des Alterthums wäre es hervorgegangen, daß die Scholastiker den Aristoteles zu ihrem Führer genommen hätten. Mit den heftigsten Worten wirft er der alten Schule ihre Unwissenheit vor. Ihre Dialektik setzt er herab, indem er die Grammatik und Rhetorik als die höhern Künste erhebt, welchen die Dialektik dienen sollte. Er dringt auf die Vereinfachung der letztern. Sie sei eine sehr einfache Sache, weil sie nur mit dem Schlusse zu thun habe, welcher aus einfachen Sätzen bestehe und nur die Kenntniß der Bestandtheile solcher Sätze voraussetze. Er sucht nachzuweisen, wie man diese einfache Sache durch Kunst zu einer verwickelten Lehre verdreht habe. Dabei greift er die aristotelischen Kategorien an und dringt ebenfalls auf Vereinfachung dieses Theils der Dialektik. Nur drei Kategorien will er zulassen, die Substanz, ihre Eigenschaft und ihre Thätigkeit. Jene bedeute die Sache, auf deren Erkenntniß ausgegangen werden müsse, diese wären als Mittel anzusehn, durch welche man den wahren Begriff der Sache zu erforschen habe. Auf die Erkenntniß der Sache kommt es an; die Aristoteliker verdunkelten dies durch ihren Begriff des Seienden und andere abstracte Begriffe, welche sie zu Gegenständen der Untersuchung machen wollten. Das Abstracte dürften wir uns nicht für das Concrete unterschieben lassen. Gegen die Schule ruft Valla die Ueberzeugungen des Lebens, gegen die Kunst die Natur zum Zeugnisse auf. Die Natur sollte uns Führerin in allen Dingen sein; sie sei dasselbe mit Gott oder fast dasselbe; sie lehre uns Demuth und das Bekenntniß, daß wir vieles nicht wissen; sie führe daher auch zum Glauben an und zur Theologie. Dagegen thäte die Theologie nicht wohl die Philosophie zu ihrem Schutz herbeizurufen, als wenn die Religion für sich nicht sicher genug wäre. Die Philosophie des Aristoteles verleite nur zu Stolz und wäre fast in allen Stücken irreligiös.

Was Valla an die Stelle der aristotelischen Philosophie setzen möchte, hat nur eine sehr unbestimmte Gestalt. Wir haben schon gesehen, daß er die Erkenntniß der Sachen, der concreten Dinge wollte. Die Forschungen der Grammatik und der Rhetorik sollen ihn zu ihr leiten; auch in seinen Untersuchungen über die Kategorien hat er sie zu Führerinnen genommen. In der Methode eines Philologen behandelt er die Fragen der Philosophie. Dies bewirkt denn auch, daß er weniger die Natur als das moralische Leben beachtet, und wenn er die Natur fast wie Gott verehrt wis-

sen will, so meint er damit mehr eine sittliche Natur, als ein physisches Wesen. Auch seine Verehrung des Alterthums hat noch nicht die Höhe erreicht, zu welcher sie in diesem philologischen Zeitalter steigen sollte, vielmehr mit dem Zugeständniß, daß die Alten in Künsten und Wissenschaften, besonders in der Beredtsamkeit uns überlegen wären, bestreitet er die Meinung, welche unter den Gelehrten verbreitet wäre, daß die Alten an wahrer Tugend nicht unter, sondern über den Christen gestanden hätten. Christus sei nicht vergeblich zu den Menschen gekommen. Seine Gespräche über die Lust und das wahre Gut sollen zeigen, daß die Heiden nichts Tugendhaftes, nichts im rechten Sinn gethan hätten. Um die falsche Ehrbarkeit der Heiden darzuthun stellt er die stoische und die epikureische Moral einander entgegen. Wenn die Stoiker die Ehrbarkeit und das Leben nach dem Gesetze der Natur empfalen, so konnten sie wohl mit dem Scheine der Tugend bestechen; aber die Natur ist nichts ohne Gott und nur das Gesetz Gottes und vergeblich wäre es leugnen zu wollen, daß die Tugend nur ein Mittel ist, welches zur Lust führen soll und seinen Lohn verlangt. Daß die Stoiker dies nicht zugestehen wollten, ist die falsche Ruhmredigkeit der Heiden. Weil er dem Streben nach Lust das Wort redet, hat man ihn beschuldigt, daß er dem Epikureismus huldigte. Aber auch die epikureische Moral wird von ihm verworfen. Dabei freilich bleibt es, daß die Tugend das Gute nur sucht, also nicht das Gute sein kann; auch nicht einmal Gott könnte man ohne Lohn dienen; der Lohn der Tugend und das höchste Gut müßte in der Lust gesucht werden; aber er verwirft die Lehren der Epikureer, weil sie keine höhere Lust kannten, als die Lust dieses irdischen Lebens, und daher auch nicht die wahre Tugend hatten, welche nach der wahren Lust strebt. Die wahre Tugend ist höher als die irdische Lust, das wahre Mittel zur Seligkeit; sie besteht in der Liebe zu Gott, dem wahrhaft Liebeswerthen; wenn wir sie hegen, dann verleihe uns Gott die Lust als einen Genuß, welcher nicht ein äußerer Lohn, sondern mit der Liebe des Liebenswerthen innerlich verbunden ist. Nach dieser Lust konnten aber die Alten nicht streben, weil sie keine Hoffnung auf das ewige Leben hatten; bei ihnen konnte nur die falsche Ehrbarkeit der Stoiker oder der irdische Sinn der Epikureer Platz greifen. Die rechte Sittlichkeit ist nur mit der rechten Religion vereinbar. Den Vor-

zug des christlichen Glaubens vor dem Heidenthum hat dieser Philologe nicht aufgegeben.

Man wird aber auch fragen müssen, in welchem Sinn er dem Glauben sich ergiebt. Auch hierbei stoßen wir auf die praktische Richtung seiner Gedanken. Ihn beschäftigt die Frage nach der Freiheit des Willens. Darüber zweifelt er nicht, daß der Wille die herschende Kraft in der Einheit unserer Seele ist. Das Gute beruht nicht auf der richtigen Einsicht, auch nicht auf dem äußern Handeln, sondern auf der Liebe zum Guten, zu Gott oder auf Religion. Nur zum Führer des Willens kann der Verstand dienen, wenn er sich selbst belehrt hat, alsdann aber muß der Wille das Gute wollen und im guten Willen besteht der wahre Werth des Menschen. Unser Verstand hängt selbst von unserm Willen ab und nur wegen unseres Willens werden wir gelobt oder getadelt. Wir sehen, daß die Lehren des Indifferentismus auf Valla übergegangen sind. Nun findet er aber die Lehre von der Freiheit unseres Willens im Streit mit der Lehre vom allmächtigen Willen Gottes; es ist derselbe Streit, von welchem später Pomponatius beunruhigt wurde; Valla zeigt sich weniger beunruhigt durch ihn, denn ohne viel Bedenken wirft er sich dem Glauben in die Arme. Es giebt vieles, was allen Menschen unerklärlich bleibt, warum sollte es nicht mit der Freiheit des Willens ebenso sein? Auch hier also ist es die Geringschätzung des menschlichen Wissens und der menschlichen Würde, was dem Glauben das Wort redet. Auch hier wird es aufgegeben die Gründe und den wissenschaftlichen Gehalt der Glaubenslehre zu erforschen. Die Demuth, welche uns eingeschärft wird im Gegensatz gegen den Stolz der Philosophen, hat einen starken Beisatz von Kleinmuth. Dies ist der philologischen Denkweise, in welcher Valla die Philosophie bemeistern möchte, in der That ganz entsprechend. Wenn die Philosophie im Dienste der Rede leben, wenn sie der Grammatik und Rhetorik sich unterordnen soll, so wird sie nicht anstehn dürfen Voraussetzungen zu machen, welche nur aus der Erfahrung entnommen sind; bis auf die letzten Gründe zurückzugehn, darf sie sich nicht einfallen lassen; das Wahrscheinliche der allgemeinfaßlichen Denkweise muß ihr genügen. Die höhern Forderungen der Wissenschaft darf der schwache Mensch nicht erheben.

In einem ganz ähnlichen Sinn ist der Streit der lateinischen Philologie gegen die Scholastik bis in die Mitte des 16. Jahr-

hunderts fortgeführt worden. Man suchte die Logik zu vereinfachen; sie sollte der Rhetorik dienen; das Wahrscheinliche schien der Stufe der menschlichen Fassungskraft entsprechender zu sein, als die Ergründung ewiger Wahrheiten; in diesem Sinn wandte man auch dem religiösen Glauben sich zu ohne ihn erforschen zu wollen. Männer von sehr entscheidendem Ansehn gehörten dieser Richtung an, unter den Deutschen Rudolph Agricola, unter den Franzosen Jakob Faber, unter den Spaniern Ludovicus Vives. Im Allgemeinen waren sie dem Nominalismus geneigt, ohne doch unsere Gedanken nur auf die Erscheinungen beschränken zu wollen. Ihr philologischer Sinn trieb sie aus den Worten auch ihre Bedeutung für die Sachen herauslesen zu wollen. Vives, der jüngste unter diesen Männern in dem Zeitabschnitte, von welchem wir handeln, kann uns zeigen, daß der Stand dieser Art der Polemik gegen die Scholastik bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts nur wenig sich verändert hatte. In allen Hauptpunkten stimmt er mit Valla überein; nur weniger heftig greift er die Scholastiker und den Aristoteles an. Für eine richtige Stufenfolge im Unterrichte möchte er gesorgt wissen. Mit dem Leichtern muß man beginnen und vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten. Das Sinnliche aber liegt uns am nächsten; von den Wirkungen müssen wir zu den Ursachen übergehn. Aber die rechten Ursachen und das Wesen der Dinge zu erkennen möchte uns schwerlich vergönnt sein. Aristoteles hat eine Lehre vom wissenschaftlichen Beweis aufstellen wollen und fordert von uns, daß wir sie befolgen in unsern Untersuchungen. Diese Forderung aber übersteigt unsere Kräfte. Der Mensch kann das Wesen der Dinge nicht erkennen, nicht in das Innere der Natur eindringen. Seine persönliche Beschränktheit hält ihn hievon ab. Daher müssen wir uns mit einer Dialektik begnügen, welche nur Wahrscheinlichkeit giebt. In diesem Sinn läßt Vives auch die praktischen Ueberzeugungen der Religion sich gefallen und rühmt es, daß der moralische Gehalt unserer Religion über die Alten uns erhebe.

Ueberblicken wir den Gang der Entwicklung in diesem Zeitabschnitte, so finden wir, daß die Gedanken, welche in ihm herschen, noch vieles vom Mittelalter an sich tragen, daß aber ihr Charakter doch entschieden vom Mittelalter sich abgewendet hat. Dies zeigt sich nicht allein in dem heftigen Streite gegen die Lehrmethode der Scholastiker, sondern auch in der viel größern Mannigfaltig-

keit der Richtungen, in welcher jetzt die verschiedenen Zweige der Untersuchung verliefen. Welche Verschiedenheit der Ansichten und der Bestrebungen bei den Platonikern, den Aristotelikern, den lateinischen Philologen. Kein Wunder, die Gedanken haben sich der Forschung in der Mannigfaltigkeit der weltlichen Dinge zugewendet. Zwar haben wir gesehn, daß alle die Meinungen, welche sich geltend machten, bereit waren dem Glauben des Christenthums ihre Achtung zu beweisen und seine Vorzüge einzuräumen; aber es zeigt sich in ihnen auch schon die Neigung ihm eine weitere Fassung zu geben und die engen Schranken des kirchlichen Glaubens auszudehnen. Je tiefer man auf die Glaubenslehren einging, um so deutlicher trat dies hervor. Die neuern Platoniker, selbst ein Cardinal wie Nicolaus Cusanus suchten den Glauben des Alterthums, den Glauben an die Offenbarungen Gottes in der Natur an ihre christlichen Ueberzeugungen heranzuziehn. Nach allen Seiten zu zeigt sich eben das Streben in die Erkenntniß der weltlichen Dinge, der Natur, der Sprache, der Geschichte einzubringen. Für die Philosophie war dies ohne Zweifel eine heilsame Wendung, aber auch dem christlichen Glauben gereichte es nicht zum Nachtheil, denn auch für ihn durfte hieraus die Frucht erwartet werden, daß seine Stellung zur Welt, in welcher er sich zu bewähren hatte, deutlicher an den Tag träte.

Zweites Kapitel.

Die Anfänge der neuern Philosophie nach der Reformation.

1. Inzwischen war der Streit gegen die Scholastik auch von theologischer Seite entbrannt und hatte die praktischen Fragen ergreifend eine unheilbare Spaltung der religiösen Parteien herbeigezogen. Der Kampf unter ihnen beschäftigte die Gedanken der damals lebenden Menschen in dem Maße, daß es niemanden leicht war von seinen Einflüssen sich frei zu halten. Zwar konnten die Wissenschaften und unter ihnen die Philosophie für ein neutrales Gebiet gelten, über welches Protestanten und Katholiken sich nicht zu veruneinigen hätten; aber die religiösen Bewegungen gaben doch die Stimmung der Zeit ab und daß die Philosophie, welche die Gedanken ihrer Zeit zusammenzufassen sucht, von ihr hätte unberührt bleiben sollen, würde gegen ihre Natur gewesen sein. In der That finden wir auch in den Zeiten des Streites die philosophischen Bestrebungen bei Protestanten und Katholiken in verschiedenen Richtungen auseinandergehn; das neutrale Gebiet mußte von der Philosophie erst gewonnen werden. Wir dürfen es daher nicht unterlassen auf die verschiedenen Stellungen hinzuweisen, welche der Philosophie durch den theologischen Streit angewiesen wurde.

Mit den Protestanten müssen wir beginnen, weil sie den Streit erhoben. Bei der Betrachtung der äußern Verhältnisse, unter welchen die neuere Philosophie sich entwickelte, haben wir schon erwähnt, daß die Reformation der Kirche zwar anfangs mit philosophischen Gedanken sich versetzte, wesentlich aber doch auf historischen Stützen ruhte. Die Auslegung der heiligen Schrift, die Kirchengeschichte, die positive Entwicklung des Kirchenrechts gaben die Gründe ab,

mit welchen die Misbräuche der herschenden kirchlichen Praxis bestritten wurden. In einem Streite, welcher so positiver Natur war, wie der vorliegende, mußten die positiven Seiten der Theologie hervorgekehrt werden; doch möchten die Protestanten dabei das Bedenken nicht genug erwogen haben, ob die positiven Lehren der christlichen Kirche und ihre ganze Geschichte richtig verstanden werden könnten ohne auf die philosophische Untersuchung ihrer religiösen Beweggründe einzugehn und die Wirksamkeit philosophischer Ueberlegungen in der Bildung des Dogma anzuerkennen. Es wird wohl gegenwärtig kaum noch in Zweifel gestellt werden können, daß die Zeiten der Reformation einer richtigen Würdigung weder der Scholastik noch der Lehren der Kirchenväter gewachsen waren. Aus dem Streit gegen die Scholastik ergab sich der protestantischen Theologie nur eine Abneigung gegen die Philosophie, welche freilich nicht in ganz gleicher Weise sich geäußert hat.

Es ist bekannt, wie im Werke der Reformation Luther's Charakter von vorherschendem Einfluß war. Für die Philosophie aber war er nicht gestimmt; in ihrer Geschichte haben wir ihn nur zu erwähnen um einen Punkt anzudeuten, welcher in der Reformation sich regte, aber nicht zur Entwicklung kam. Schon früher bemerkten wir, wie der Mysticismus des Mittelalters in seinen populären Bestrebungen eine Verwandtschaft mit der Reformation hatte; Luther fühlte sie; seine Vorliebe für die deutsche Theologie, einen Ausläufer der deutschen Mystik, giebt das zu erkennen; sie verräth die Neigung seiner Jugend in der Tiefe des Gemüths den Regungen einer sich in sich versenkenden Frömmigkeit nachzugehn. Für die thatkräftigen Werke der kirchlichen Umgestaltung durfte aber dieser Neigung nicht nachgehangen werden. Dazu kam, daß bei Genossen seines Werkes ähnliche Neigungen einen gefährlichen Verlauf nahmen und zeigten, wie leicht mit ihnen Verachtung gegen die äußere Zucht und Ordnung der Kirche oder auch Schwärmerei sich verbindet. Eine Reihe von Männern, welche der Reformation sich angeschlossen hatten, wie Karlstadt, Sebastian Frank, Kaspar Schwenkfeldt, wurden durch ihre Neigungen zum Mysticismus zu separatistischen Meinungen getrieben; als die Wiedertäufer für die weit auseinandergehenden Meinungen dieser ungebundenen Richtung eine gewaltsame Einigung zu gewinnen suchten, kam es zu einem abschreckenden Beispiel des Aeußersten, zu welchem eine Kirche führen mußte ohne die Zügel positiver

Ueberlieferung. Die gewaltsame Unterdrückung solcher zügellosen Bewegungen konnte nicht ausbleiben. Damit ist auch der offen betriebene Einfluß dieser mystisch-philosophischen Richtung in der protestantischen Kirche unterdrückt worden. Im Stillen aber ist er geblieben; die Stillen im Lande haben ihn unter sich genährt, unter sich wenig einig außer nur im Widerstand gegen den ihnen aufgelegten Zwang und durch das Geheimniß, in welches sie ihre Lehren hüllen mußten, nur noch mehr vom Streben nach allgemeiner Verständigung abgehalten. Hierdurch ist verhindert worden, daß die Regungen des Gemüths, welche die Religion nährt, bei den Protestanten die wissenschaftliche und philosophische Würdigung fanden, welche ihnen gebührt. Die mystischen Lehren hatten aber auch schon ihre Neigung zur Theosophie verrathen, wie wir an Reuchlin bemerkt haben; in ihr haben sie in Verbindung mit dem Streben nach Erkenntniß der Natur weiter zu philosophischen Systemen sich auszubilden gesucht. Diese Versuche gehören nicht ausschließlich den Protestanten an; wir werden sie später zu beachten haben.

2. Mehr als Luther machte sich Melanchthon mit der Philosophie zu schaffen. Seine Lehrbücher über Dialektik, Ethik, Psychologie und Physik haben den Lehrgang in der Philosophie auf den protestantischen Universitäten Deutschlands lange Zeit beherscht. Wenn man hieraus schließen wollte, daß er mehr philosophischen Geist gehabt hätte als Luther, so würde man irren; sein Interesse für die Philosophie hatte vorherschend den äußern Nutzen im Auge. Seine Lehrbücher bezweckten eine Reform des scholastischen Unterrichts; den gereinigten Aristoteles sollten sie wiedergeben, nicht sklavisch, vielmehr auch die Lehren der Platoniker werden berücksichtigt; ein gemäßigter Eklekticismus im Sinn der Philologen wird von ihm begünstigt; die Lehren der Kirche darf er auch nicht vernachlässigen; seine philosophischen Arbeiten, welche er zum Theil mit Hülfe seiner Wittenberger Collegen zu Stande brachte, wollte er selbst nur für Compilationen gelten lassen. Das Bedürfniß des Schulunterrichtes hatte er bei ihnen im Auge; über die theologischen Streitigkeiten dürfe die allgemeine Bildung nicht vernachlässigt werden; man müsse sich umsehen in der Natur nach der Stellung des Menschen zu ihr; die Kenntniß der Welt und der Pflichten des Menschen in ihr könnte auch die Theologie nicht entbehren; für ihre wissenschaftliche Form würde sie die Logik um

Rath fragen müssen. Seine Absichten sind nun mehr pädagogisch, als philosophisch bei dem Unterricht, in welchen seine philosophischen Lehrbücher eingreifen sollen; er sucht Klarheit und Uebersicht in das Unterrichtswesen zu bringen und dazu kann er die Philosophie nicht entbehren. Im Sinn der Wiederherstellung der Wissenschaften, mit welcher in Gemeinschaft die Reformation der Kirche betrieben worden war, wendet er sich nun an die alten Philosophen um Unterricht in der Philosophie. Man kann nicht erwarten, daß er Neues in ihr bringen werde; aber sein großer Einfluß auf die protestantischen Schulen, um welchen man ihn den Lehrer Deutschlands genannt hat, macht die Zusammenstellung seiner Lehren bemerkenswerth.

In dem populären Ton der Philologen und der Reformation will er eine gemeinverständliche Philosophie, welche etwas für das Leben leiste und nützliche Kenntnisse verbreite. Vereinfachung der Lehren ist ihm daher eine Hauptsache; mit den schwierigern Unterscheidungen der Scholastiker hat er nicht gern etwas zu thun; lieber hält er sich an der Erfahrung ohne die Grenzen zwischen ihr und der Philosophie ängstlich zu hüten; auch die Autorität eines verehrten Lehrers genügt ihm um eine Meinung zu billigen. Die beständige Rücksichtnahme auf die Lehren der Alten zeigt uns, daß er den Unterricht der Gelehrten, aber nicht des Volkes im Auge hat. Für ihn will er zuerst durch eine einfache Logik sorgen, welche wie die Logik der frühern Philologen eng an die Rhetorik sich anschließen soll. Sie scheint ihm eine leichte Kunst den Gedanken und den Sachen ihre natürliche Ordnung anzuweisen, von Natur uns angeboren, nicht eben schwerer als die Kunst zu zählen. Sein Vertrauen auf diese natürliche Logik kann uns keine große Erwartungen von der Gründlichkeit seiner Forschungen machen. In der That bleiben fast alle seine Untersuchungen auf halbem Wege stehn. Er begünstigt den Nominalismus und doch fordert er, daß wir die Sachen erkennen sollen. Das Gemeinbild der Einbildungskraft weiß er vom allgemeinen Begriff nicht zu unterscheiden.

Mit seinem Nominalismus meinte er auch die Lehre von dem angebornen Begriffe vereinigen zu können. Auf sie gründet er die natürliche Wissenschaft und die Philosophie, welche er neben die Theologie stellt. Denn auch den Zweifeln des Nominalismus an der natürlichen Erkenntniß ewiger Wahrheiten und an den Be-

weisen für das Sein Gottes kann er nicht beistimmen. Wie wir schon bemerkt haben, hatte sich die gründliche Scheidung des Natürlichen und des Uebernatürlichen, welche der Nominalismus durchsetzen wollte, nicht behaupten können. Auch Melanchthon meint, in der Natur oder der Welt ließen sich doch Spuren des Göttlichen auf natürlichem Wege entdecken. Unsere Natur ist verdorben durch die Sünde, unser Geist dadurch getrübt für die Erkenntniß der ewigen Wahrheit, die Freiheit unseres Willens nicht mehr in ausreichendem Maße vorhanden; aber Melanchthon kann doch nicht meinen, daß der Fall des Menschen das Ebenbild Gottes in ihm gänzlich vernichtet hätte; nur die Harmonie seiner Kräfte ist durch ihn gestört worden, aber in Trümmern bewahrt er noch immer die Spuren dieses Bildes, so daß selbst unfromme Geister nicht ganz ohne Erkenntniß des Wahren und ohne Freiheit sind. Zu unserm Heile muß auch unser Wille das Seine thun; der heilige Geist hebt die Freiheit nicht auf, sondern bessert sie nur; widerstrebten wir ihm, so würde sein Werk in uns vergeblich sein; zu seiner Wirksamkeit in uns muß unser beistimmender Wille hinzutreten. Ebenso sind die eingebornen Begriffe, welche uns ewige Wahrheiten erkennen lassen, zwar verdunkelt durch die Sünde, aber noch in uns vorhanden. Zu ihnen gehört auch der Begriff Gottes. Er würde uns vom Sein Gottes vollkommen überzeugen, wenn wir nicht gestört wären. Durch unsere Beweise aber können wir die Spuren des göttlichen Ebenbildes in uns wieder anfrischen, in verschiedenen Wegen, so daß wir auch durch natürliches Erkennen uns eine sichere Ueberzeugung vom Sein Gottes verschaffen können. Hierauf beruht Melanchthon's Ansicht vom Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Er unterscheidet die natürliche und die übernatürliche Offenbarung. Jene hat die Philosophie in der Erkenntniß der Welt, diese die Theologie zu erforschen. Beide sollen wir betreiben, weil die eine Licht auf die andere wirft; um sie mit einander vergleichen zu können müssen beide von einander gesondert erforscht werden. Ihre Absonderung von einander wird angerathen, aber in ganz anderer Absicht als es vom Nominalismus geschehn war, nicht um ihren Widerspruch, sondern um ihre Uebereinstimmung zu zeigen.

Doch ist Melanchthon weit davon entfernt ihr Verhältniß zu einander genau erörtert zu haben. Nicht einmal über die Nothwendigkeit einer zweiten, übernatürlichen Offenbarung hat er uns

in seinen philosophischen Untersuchungen die nöthige Auskunft gegeben. Sie würde sich anschließen müssen an die Forderung, welche er festhält, daß wir eine vollkommene Erkenntniß Gottes und Gott als höchstes Gut zu suchen haben. Aber nur sehr locker ist sie mit den philosophischen Lehren Melanchthons verbunden. An sie lehnt sich sein philosophischer Beweis für die Unsterblichkeit unserer Seele an, indem er zugleich an die dunkeln Spuren des göttlichen Ebenbildes im menschlichen Geiste erinnert und uns dabei Glück wünscht, daß wir nicht allein solchen Spuren zu folgen, sondern auch eine klare Verheißung des ewigen Lebens empfangen hätten. Wie weit diese Spuren oder die Gründe der Philosophie führen, darüber giebt Melanchthon nichts Genaueres an. Noch weniger zeigt er, wie Gott nicht allein im menschlichen Geiste, sondern auch in der Natur sich offenbart, obwohl er die Nothwendigkeit philosophischer Untersuchungen über die Natur anerkennt. Sie leuchtet ihm ein in der Moral, weil wir im weltlichen Leben auch äußere Güter suchen müßten; auch seine Psychologie führt ihn auf die Verbindung zwischen Geist und Körper. Aber er scheut sich auf die scholastischen Fragen über die Nothwendigkeit der Materie für die weltlichen Dinge einzugehn und daher stehen ihm Geistiges und Körperliches, Geistliches und Weltliches nur in einer lockern Verbindung, welche sehr bedenkliche Vorstellungen herbeizieht, wo er nicht umhin kann sie zu berühren. So haben sich in seine Psychologie, wahrscheinlich unter Einfluß seiner Mitarbeiter, Sätze eingeschlichen, welche dem Materialismus Vorschub leisten. Der Geist, welcher den Körper bewegt, wird als ein feiner Dampf geschildert, welcher aus dem Blute ausgepreßt worden, mit einem Flämmchen verglichen, welches den Gliedern des Leibes die Lebenswärme mittheile und durch die Kraft des Gehirns nur noch mehr erleuchtet und verfeinert werde. Und doch soll aus diesen natürlichen Processen am deutlichsten hervorgehn, wie die Freiheit unseres Willens über die Bewegung unserer Glieder gebieten könne. Diese Sätze veranschaulichen uns die Gefahr, in welcher seine Untersuchungsweise schwebte. Sie fließen aus dem gerechten Bestreben dem weltlichen Forschen seine Freiheit nicht zu schmälern; die protestantische Theologie will mit ihm Frieden schließen; aber sie zieht sich zu gleicher Zeit von der genauern Untersuchung der Philosophie zurück. Sie ließ diese Wissenschaft neben sich bestehen; sie empfal sie sogar, weil sie auf ihre Hülfe rechnete; sie wollte sich

aber die Mühe ersparen ihre Gründe und Rechte genau zu erforschen; sie bedachte nicht, daß sie hierdurch auch im Unklaren über ihr Verhältniß zu einer ihr benachbarten Macht bleiben mußte. Ein sicherer Friede konnte in dieser Weise nicht zu Stande kommen. Es war doch weder zu hoffen noch zu wünschen, daß der Mensch so, wie Melanchthon ihn hinstellt, zwischen Glauben und Wissen getheilt bleiben würde.

Auch von Seiten der praktischen Philosophie ergiebt sich ein ähnliches unentschiedenes Verhältniß. Wie schon erwähnt, verachtete Melanchthon die äußern Güter nicht; die Liebe zu den weltlichen Dingen scheint ihm der Liebe zu Gott keinen Eintrag zu thun, weil sie von Gott geschaffen, seiner Ordnung unterworfen und nach ihrer Ordnung zu unserm Gebrauch bestimmt sind; die Familie und der Stat sind ihm heilig. Da haben wir nun wieder eine doppelte Ordnung anzuerkennen, die geistliche Ordnung der Kirche und die weltliche Ordnung des Stats; die Uebereinstimmung beider Ordnungen wird vorausgesetzt, wie die Uebereinstimmung der Philosophie und der Theologie. Ihr Grund wird aber etwas weiter erörtert. Stat und Kirche beruhen nach Melanchthon auf dem natürlichen Gesetz, welches unveränderlich, unantastbar ist und zu welchem daher das positive Gesetz nur Zusätze nach wahrscheinlicher Festsetzung geben darf. Daher kann zwischen der geistlichen und weltlichen Macht kein wohlbegründeter Streit sich erheben. Nach natürlichem Rechte hat die geistliche Macht die Verkündigung des Evangeliums, die Verwaltung der Sacramente und der äußern Mittel der Kirche. Nur durch Wort und Entziehung der kirchlichen Gemeinschaft soll sie geübt werden. Andere, zwingendere Mittel hat die weltliche Macht der rechtmäßigen Obrigkeit. Ueber den Grund ihres Rechts sind Protestanten und Katholiken verschiedener Meinung. Melanchthon zweifelt nicht, daß die weltliche Obrigkeit nicht weniger unmittelbar von Gott eingesetzt ist, als die geistliche; beiden wohnt eine gleich heilige Würde bei, nur auf der Verschiedenheit der Gebiete, über welche sie zu entscheiden haben, beruht ihr Unterschied; jene hat über die äußere Zucht, diese über den Glauben zu wachen. Es konnte aber doch nicht übersehen werden, daß beide in Berührungspunkten zusammentreffen. Wer soll über sie entscheiden? Die Rathschläge, welche Melanchthon über solche Punkte ertheilt, legen nur das Bekenntniß ab, daß wir nach entgegengesetzten Seiten uns gezogen

sehen. In geistlichen Dingen soll ein jeder seinem Gewissen folgen. Gott sollen wir mehr gehorchen als den Menschen. Wenn daher die weltliche Macht in den Gottesdienst eingreift, sollen wir ihr widerstehen. Aber ein jeder hat doch auch sein Bekenntniß in seinen Handlungen zu beweisen und die weltliche Obrigkeit darf daher ihrem Gewissen folgend im Gottesdienst das Rechte zur Geltung bringen und nicht dulden, daß Falsches mit ihrem Wissen und Willen gelehrt werde. Wir sehen, auch hier wird eine Uebereinstimmung, ein Friede gefordert zwischen zwei Mächten, für deren Gebiete keine sichere Grenzen sich angeben ließen; und so eben standen diese Mächte in Streit.

Die Reform der protestantischen Schulen konnte nicht bei dem stehn bleiben, was Melanchthon unternommen hatte. Sie erstreckte sich über Volksschulen und Gelehrtenschulen. Für jene aber blieb man bei den dürftigsten Einrichtungen stehn und ließ eine große Lücke zwischen jenen und diesen. Die fortlaufenden Reformen wurden nur den Gelehrtenschulen zu Theil. Die Philologie, welche der protestantischen Theologie ihre Hülfe geboten hatte, gewann in ihnen mehr und mehr die Oberhand. Ihrer Natur nach mußten sie meistens von praktischen Bedürfnissen ausgehn; uns aber können nur die theoretischen Grundsätze interessiren, welche in ihnen sich geltend machten. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts trug sich Johann Sturm mit solchen Plänen der Reform, welche er auch praktisch zu machen suchte zu Straßburg; in einen weitern Kreis hat dieselben Pläne sein Schüler Petrus Ramus einzuführen gewußt. Zu Paris trat er als einer der heftigsten Gegner des Aristoteles auf; der platonischen Schule neigte er sich zu, doch tragen seine Lehren wenig von dem idealen Fluge der Platoniker an sich. In seinen Unternehmungen spricht sich ein unruhiger Geist aus. Auf einen encyclopädischen Unterricht der Jugend hatte er es abgesehn; zu ihm sollte die dialektische Kunst, welche er ihr an die Hand geben wollte, die Bahn brechen; die bisherige Dialektik des Aristoteles hätte alle Wissenschaften in einen falschen Weg geleitet; sie müßten nur alle reformirt werden, selbst die Theologie, in welcher Luther, Calvin und Beza ihm noch nicht weit genug gegangen zu sein schienen. So starken Reformen konnte denn freilich nicht unbedingt nachgegeben werden. An der alten Universität Paris fand Ramus seine erbitterten Gegner; einem von ihnen ist seine Ermordung in der Pariser Bluthochzeit Schuld

gegeben worden. Noch nach seinem Tode aber haben seine Ansichten fortgewirkt, in Deutschland besonders; ganz konnte man sie nicht billigen; aber die Halbramisten suchten einen mittlern Weg zwischen Ramus und Aristoteles zu gehn. Schreiend waren die Misbräuche, gegen welche man kämpfte. Nach den Gesetzen der Pariser Universität sollten $3^1/_2$ Jahre den freien Künsten gewidmet werden, in deren Unterricht die Erklärung des aristotelischen Organon die Hauptstelle einnahm.

Wie viel auch in der Dialektik des Ramus übereilt und nur oberflächlich angedeutet ist, so charakterisirt sie doch recht gut die Absichten der philologischen Reformation des Schulwesens. Er tadelt den Aristoteles, daß er Begriffserklärung und Eintheilung der Dialektik vernachlässigt hätte; mit dem Plato legt er auf diese Geschäfte der Wissenschaft, auf Erklärung und Eintheilung der Begriffe, das größte Gewicht; aber seltsam sticht es dagegen ab, daß er glaubt alle Begriffe voraussetzen zu dürfen, weil erst in der Urtheilsform der Irrthum sich einstellen könnte, und daß ihm die Begriffserklärung nichts weiter als eine Beschreibung der Sache zu sein scheint. Die Erklärung, welche er selbst von der Dialektik giebt, läßt uns nur die Rhetorik in ihr erkennen. Er erblickt in ihr die Kraft zu reden, zu disputiren, seine Worte wohl zu gebrauchen. So hat er auch seine Eintheilung der Punkte, auf welchen die Dialektik beruhe, von der alten Rhetorik entnommen. Drei Dinge machen den Dialektiker, die Natur, die Lehre oder die Kunst und die Uebung. Von diesen dreien schätzt er aber den wissenschaftlichen Theil, die Lehre, am geringsten. Sie soll sich kurz fassen, auf wenige einfache Regeln sich beschränken. Die beiden andern Erfordernisse, die Natur und die Uebung, sind von viel größerer Länge und Bedeutnng. Unter der Natur des Dialektikers versteht er nemlich den guten, gesunden Menschenverstand, den er schlechtweg als eine Gabe der Natur betrachtet, nach der Weise der Pädagogen, welche ihre Schüler erst von dem Augenblicke an zu beachten pflegen, wo sie ihrer Zucht übergeben werden, ohne viel darum zu fragen, wie sie zu ihrem gesunden Menschenverstande gekommen sind. Ramus kann freilich nicht übersehn, daß wir ihn nicht fertig zur Welt gebracht haben; er hat sich in einer natürlichen Dialektik uns gebildet, welche das Vorbild unserer künstlichen Dialektik ist, denn die Kunst bleibe doch immer nur eine Nachahmung der Natur; aber wie diese natürliche Dia-

lektik in der Bildung unseres Urtheils verfahre, wird nicht weiter untersucht. Genug die Natur unterrichtet uns und eine lange Natur geht unserer dialektischen Kunst voraus, welche doch nur aus der Beobachtung der Weise, wie die Natur uns unterrichtet, kurze Regeln zu entnehmen hat. Der kurzen Lehre aber soll wieder eine lange Uebung folgen um den wohlgeschulten Dialektiker fertig zu machen. Auf ihr, sagt er, beruhe fast die ganze Kraft der Dialektik, mit Recht, wenn er den Unterricht in der Dialektik meint, welchen seine Schule geben will. Denn die gute Natur kann ja die Schule nicht geben und die kurzen Regeln der Kunst, welche nach dem Muster der Natur zugeschnitten werden sollen, werden auch nur schaffen können, daß man unbeirrt auf der Bahn der Natur fortwandelt. Daher in seinen Vorschriften für die Uebung werden wir den Sinn seiner pädagogischen Reform aufsuchen müssen. Er empfielt drei Arten der Uebung, im Lesen und Erklären guter Schriftsteller, im Schreiben und im Reden. Daß er die letztere als Ziel aller Uebungen betrachtet, verräth den Rhetor; daß von der Uebung im Denken keine Rede ist, verräth den eingefleischten Philologen, welcher keine andere Denkübungen kennt als solche, welche an das Lesen guter Schriftsteller sich anschließen und diese im Schreiben und Reden zu ihrem Muster nehmen. So hat Ramus die Schriften des Cicero, des Virgil mit weitläufigen Erklärungen versehn um an ihrem Muster die Kunst des Denkens und des Schreibens zu erläutern. Sehr keck und naiv spricht sich in seiner Dialektik die Herrschaft der philologischen Schule aus.

Die Gedanken des Ramus, an sich ohne tiefern Gehalt, verdienen doch Aufmerksamkeit, weil sie eine in der philologischen Schule sehr verbreitete Denkweise ausdrücken. Da sie aus der allgemeinen Meinung in der Wiederherstellung der Wissenschaften hervorgegangen sind, fallen sie nicht allein den Protestanten zur Last, bei ihnen finden sie sich nur rückhaltloser ausgesprochen als bei den Katholiken, weil sie dem neu eingeschlagenen Bildungsgange ohne Beschränkung folgten, ja von ihm sich tragen ließen, wärend die Katholiken dem theologischen System die Entscheidung über alle streitigen Berührungspunkte mit den weltlichen Wissenschaften vorbehielten. Es war ganz in der Weise der Protestanten auf die richtige Auslegung der Bibel sich zu berufen, wenn Ramus von seiner philologischen Dialektik auch auf die Theologie die Anwendung zu machen und darin weiter als Luther, Calvin

und Beza zu gehn dachte. Der Sinn dieser Dialektik aber geht dahin, daß die philologische Uebung das beste und ausreichende Mittel für die formale Bildung unseres Geistes sei. Das Lesen und Erklären der alten Schriftsteller, das Schreiben und Reden nach ihrem Muster sollen die Logik ersetzen. Wenn diese Pädagogik auf die Uebung sehr großes und bedeutendes Gewicht legt, so hebt sie ohne Zweifel eins der wirksamsten Erziehungsmittel hervor; wenn sie in unserer Uebung das Muster der Alten, die in den Wissenschaften und Künsten schon weiter als wir Vorgeschrittenen, uns empfielt, so können wir auch hierin eine nützliche Regel sehn, aber offenbar führte dies mehr zur Nachahmung als zur Erfindung an. Ramus hat zwar den ersten Abschnitt seiner Dialektik der Erfindung gewidmet, aber was er unter ihr versteht, bewegt sich nur um die Auswahl der Gedanken, der Gründe, welche für einen schon vorgefundenen Gedanken aus dem Vorrath unserer Kenntnisse beigebracht werden können; es ist die rhetorische Erfindung, welche er meint. Eine zur Erfindung neuer Gedanken auffordernde Logik konnte durch diese Dialektik nicht gegeben werden. Wenn die Muster der alten Literatur uns Anweisung geben sollen, wie wir denken sollen, so werden wir dadurch nur auf die Beobachtung dessen geführt, was bisher sich erprobt hat, aber nicht auf das angewiesen, was wir immerdar als Maßstab für unser wissenschaftliches Forschen festhalten sollen.

Noch eine Bemerkung drängt sich auf. Für die protestantische Theologie war es nicht ohne Bedenken, daß in ihren Schulen eine Logik aufkam, welche aus der Beobachtung der Muster der alten Literatur entnommen war. Diese Muster hatten doch zum großen Theil wenigstens die Welt ganz anders sich gedacht, als die Theologie sie gedacht wissen wollte. Bei Ramus tritt die Gefahr welche von dieser Seite drohte, nicht sonderlich hervor, weil er zu seinem Muster in der Ausbildung seiner Weltansicht den Plato genommen hat und dessen Lehre nach der Weise der neuern Platoniker mit dem Christenthum vereinbar findet. Er will daher alle Wissenschaften auf die Erkenntniß Gottes abzwecken lassen und erblickt in Gott den Zweck aller Dinge; die Erkenntniß des Systems der Ideen soll ihm dazu dienen uns Gottes Gedanken zu eröffnen und darin, daß wir sie fassen können, findet er den Beweis unseres himmlischen Ursprungs. Aber die Mittel, welche er zu dem ausgesprochenen Zweck anwenden will, sein Vertrauen auf

den natürlichen, gesunden Menschenverstand und die Uebung in der Nachahmung des Alterthums erregen die Besorgniß, daß er seinen Zweck, ähnlich wie die neuern Platoniker, etwas verkürzt haben möchte. Dahin lassen sich auch seine Ausdrücke deuten, daß wir sterbliche Götter, abgerissene Theile Gottes wären. Diese Formeln drücken nicht genau den Sinn der kirchlichen Lehre aus; sie tragen etwas von der Farbe der heidnischen Religionen an sich. Wenn es nun schon diesem Platoniker so ging, sollte es nicht andern Philologen noch schlimmer gehen, welche ihre Dialektik von andern heidnischen Mustern abnahmen? Der gesunde Menschenverstand, der aus den Schriften dieser Muster sich lernen ließ, hatte doch vielen gar arge Meinungen gestattet. Die protestantische Theologie hatte die Philosophie sich selbst überlassen, in der Voraussetzung, welche Melanchthon aussprach, daß die weltliche Weisheit der göttlichen Offenbarung nicht widersprechen könnte; diese Voraussetzung durfte schwerlich gemacht werden, wenn jene Weisheit einer Dialektik folgte, welche von der Denkweise der alten Literatur abgenommen worden war. Von einer solchen Dialektik drohte auch der Theologie eine große Gefahr, wenn man, wie Ramus wollte, nach ihr und ihrem Meister, dem natürlichen, gesunden Menschenverstand, die Theologie säubern und noch weiter gehenden Reformen unterwerfen wollte.

Melanchthon und Ramus hatten nur sehr nebenbei die Metaphysik in das Auge gefaßt. Sie konnte aber nicht außer Spiel bleiben. In ihr machte sich sehr bald in denselben Bahnen, welche Melanchthon eingeschlagen hatte, eine Lehrart geltend, welche keinen langen Frieden zwischen Philosophie und Theologie erwarten ließ. Nicolaus Taurellus hatte sie vorgetragen, welcher gegen das Ende des 16. und bis in die ersten Jahre des 17. Jahrhunderts hinein Philosophie und Medicin zu Basel und Altorf lehrte. Er hatte sich früher der Theologie gewidmet, wurde aber von ihr abgewendet, weil er seine philosophischen Ueberzeugungen mit der herschenden Richtung der Theologie nicht völlig in Einklang zu bringen wußte. Auch seine philosophischen Lehren zogen ihm manche Anfechtungen zu, unter welchen er sich zu behaupten wußte. Er war ein denkender Mann, welcher in den aristotelischen Grundsätzen sich gebildet hatte, aber der Meinung war, daß Aristoteles nicht überall seiner Methode getreu geblieben wäre und daß daher die peripatetische Lehre einer durchgängigen Reform bedürfte.

Seine beabsichtigte Reform ist im Sinn des Christenthums und besonders der protestantischen Theologie. Er verwirft die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie. Wer die Schöpfung der Welt leugnet, leugnet Gott. Der Satz, daß eine wirkende Ursache ohne leidende Materie nichts hervorbringen könne, gilt für alle natürliche Ursachen, aber nicht für Gott, dessen Vollkommenheit geleugnet werden würde, wenn man ihm das Unvermögen beilegte ohne Materie etwas hervorzubringen. Taurellus, sieht man, ist bereit den Gegensatz zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem festzuhalten. Den Grundsätzen des natürlichen Menschenverstandes hat er noch nicht unbedingt nachgegeben. Hierauf beruht ihm der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung, zwischen Philosophie und Theologie, deren Grenzen er nach der Weise der protestantischen Theologie festzuhalten und beiden ihre streng gesonderten Gebiete zu sichern sucht. Dem Aristoteles macht er es zum Vorwurf, daß er Uebernatürliches und Natürliches nach demselben Grundsätzen beurtheilt hätte; er dagegen will, der aristotelischen Methodenlehre gemäß, einer jeden Wissenschaft ihre eigenen Grundsätze bewahrt wissen. Ueber diesen Punkt steht er auch mit den italienischen Peripatetikern in Streit, deren Einfluß auch nach Deutschland gedrungen war und durch theosophische Lehren sich verstärkt hatte, indem er die Meinung bestreitet, daß der Himmel und die ganze Welt belebt sei; denn auch die Theile der Physik, welche die belebte und die unbelebte Natur betrachten, müßten nach verschiedenen Grundsätzen beurtheilt werden. In einer Absonderung der verschiedenen Wissenschaften will er seine Philosophie durchführen.

Die Verschiedenheit der Grundsätze hindert aber doch nicht, daß alle Wissenschaften dieselbe Methode haben, die Methode der wissenschaftlichen Logik. Sie ist das Werkzeug für alle Wissenschaften; auch die Theologie kann sich ihren Regeln nicht entziehn. Ueberall wird in derselben Weise geschlossen, wenn auch von verschiedenen Grundsätzen aus. Die Logik ist kein Theil der Philosophie, sondern Grundlage aller Wissenschaften. Er entnimmt sie aus der Uebung des gesunden Menschenverstandes, ohne sie genauer zu entwickeln. Auch die Ethik übergeht er in der Philosophie. Physik und Metaphysik sind ihm die Haupttheile der Philosophie, weil es ihm hauptsächlich darauf ankommt die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie zu bestimmen.

Von der Nothwendigkeit einer solchen Grenzbestimmung ist er durchdrungen. Denn die Theologie kann sich nicht der Philosophie entschlagen. Sie muß ihr Ansehn durch vernünftige Ueberlegungen unterstützen. Wir würden ihre Hülfe gar nicht fordern, wenn unser Nachdenken über die Erscheinungen, welche uns nur Zeichen der Wahrheit abgeben, uns nicht über die Menschen und über Gott belehrte. Daß wir über Gott nichts wissen sollten ohne die übernatürliche Offenbarung weist Taurellus weit von sich; die Beispiele der heidnischen Philosophen zeugen vom Gegentheil; auf Autoritäten aber sollen wir in der Philosophie uns nicht berufen; aus dem Wesen unseres Geistes können wir den Beweis führen. Es beruht in der Energie des Erkennens; unsere Seele ist keine unbeschriebene Tafel; die Sinne geben ihr nur Zeichen der Wahrheit, nach ihren Grundsätzen muß sie dieselben deuten. Zwar Hindernisse des Erkennens können uns treffen, aber das Vermögen zur Erkenntniß des Wahren, zum Wollen des Guten ist dem Geiste wesentlich, wenn wir auch nicht immer wirklich erkennen oder wollen. Wie Duns Scotus dringt Taurellus darauf, daß unserm natürlichen Vermögen nichts zugelegt, nichts abgenommen werden könne. Wie Melanchthon streitet er dagegen, daß durch den Sündenfall das Ebenbild Gottes uns verloren gegangen wäre. Die Substanz der Dinge ist unzerstörbar und mit der Substanz des Geistes ist das Denken unzertrennlich verbunden. Die angebornen Begriffe bezeugen noch immer die Spuren des Ebenbildes Gottes in uns. Vermittelst dieser Begriffe sind wir im Stande eine Erkenntniß Gottes auf natürlichem Wege zu haben. Dieselben Begriffe geben die Grundsätze aller Wissenschaften ab; auch die Theologie bedarf solcher Grundsätze. Darin findet nun Taurellus den Triumph der Philosophie, welchen er in einer eigenen Schrift gefeiert hat, daß wir die allgemeinen Eigenschaften Gottes, sein Verhältniß zur Welt und zum menschlichen Geiste, also die Gründe der natürlichen Theologie aus reiner Vernunft zu erkennen vermögen.

Dieser Triumph der Philosophie ist aber doch nur kurz. Eine Philosophie, welche nicht wagen durfte über die Grenzen der Theologie sich zu verbreiten, mußte sich bescheiden den Geheimnissen Gottes nicht zu nahe zu treten. Sie fordert nur Selbständigkeit ihrer Forschung in ihrem abgesonderten Gebiete, die Forderungen der Vernunft in ihrem weitesten Umfange und mit ihnen

die Forderungen der Religion wagt sie nicht zu vertreten, sondern nur darauf hinzudeuten, daß ihre Wissenschaft das Verlangen der Vernunft nicht erfülle um so der Offenbarung und der Theologie ihr Gebiet offen zu halten und die Gebiete der Philosophie und der Theologie gegen einander abzugrenzen. Die Philosophie weiß nichts weiter, als was aus den angebornen Begriffen der Vernunft mit der Hülfe der natürlichen Erfahrung und der Induction erforscht werden kann. Von ewigen und nothwendigen Wahrheiten ausgehend kann sie nur das Ewige und Nothwendige erforschen. Aus bloßer Vernunft steht uns fest, daß Gott Schöpfer der Welt, allmächtig, gütig und gerecht ist. Ebenso wissen wir alles, was nach nothwendigen Gesetzen in dieser Welt geschieht Dazu gehören die Gesetze der Körper und der Natur. Daher hat auch die Philosophie besonders mit der Physik zu thun und in diesem Gebiete muß ihr die Theologie vollkommene Freiheit der Forschung gestatten. Wollte sie in die Naturforschung eingreifen, so würde sie ihre Grenzen überschreiten. Dagegen die Freiheit des Geistes und die zufälligen Wege seines Lebens kann die Philosophie nicht beurtheilen. Diesem Gebiete gehört auch die Religion an, welche nicht wie die Philosophie auf Vernunfterkenntniß, sondern auf Glauben und Autorität sich beruft. Die Philosophie, welche jeder Autorität sich entzieht, muß die Untersuchung über die Religion sich versagen, obwohl sie über die ersten Grundsätze und über die gemeinschaftlichen Grenzen der Religion und der Philosophie ihr Urtheil abzugeben hat.

Bei Melanchthon haben wir schon die Gefahren einer solchen abgegrenzten Nachbarschaft der Physik und der Theologie kennen gelernt. Bei Taurellus treten sie noch deutlicher hervor. Die nothwendigen Gesetze der Natur, welche die Philosophie aus reiner Vernunft erkennen kann, entziehen die natürliche Welt der Allmacht Gottes. Gott hat nach der Schöpfung die natürlichen Dinge ihren eigenen Kräften überlassen. Wenn er immer unmittelbar hätte wirken wollen, wozu hätte er die natürlichen Mittel erschaffen? Die äußere Wirksamkeit Gottes in der Welt hat mit seiner Vollkommenheit nichts zu thun. Es wird der Satz aufgestellt, daß die natürliche Welt von Gott vollkommen geschaffen worden sei und nicht vollkommner werden könnte. So lange Gott ihre Dauer bestimmt hat, erhält sie sich nur nach ihrem natürlichen Gesetze. Wir haben hier die Lehre von dem ausserwelt-

lichen Gott, welcher nach der Schöpfung seine Hand von seinem Werke abzieht, seine Geschöpfe sich selbst regieren und sich selbst erhalten läßt; nur wird diese Ansicht der Dinge von Taurellus noch nicht auf alle Welt, sondern nur auf die Körperwelt ausgedehnt. Die Geisterwelt folgt nicht der Nothwendigkeit; sie ist nach andern Grundsätzen, welche die Theologie untersucht, zu beurtheilen.

Einen Einblick in dieses Gebiet kann sich Taurellus doch nicht versagen. Er zeigt ihm, daß die geistige Welt ganz anders ist, als die körperliche Natur und was ihr an physischen Kräften sich anschließt. Sie ist anfangs schwach und soll durch den freien Willen allmälig entwickelt werden. Daher ist sie nicht vollkommen, wie die physische Welt; sie soll sich allmälig vervollkommnen und bedarf hierzu der Leitung; deswegen darf auch Gottes vorsehende Güte nach ihrer Schöpfung sich nicht von ihr zurückziehn. Wie schwach und der Leitung bedürftig sie anfangs ist, davon zeugt der Sündenfall und seine Folgen. Zwar die Substanz des Geistes und sein angebornes Vermögen hat durch die Sünde nicht zerstört werden können; aber eine Störung seines wirklichen Erkennens und Wollens hat sich aus ihr ergeben; sie hat uns die Unschuld geraubt, die Herrschaft über den Körper, die innige Gemeinschaft mit Gott, die Hoffnung und den Grund des glückseligen Lebens. Jetzt muß uns der Gedanke an die Gerechtigkeit Gottes schrecken; wenn wir wieder Hoffnung schöpfen sollen, so kann es nur geschehn durch die Offenbarung des göttlichen Willens, welcher aus keinem nothwendigen Grundsatze der Vernunft erhärtet werden kann. Nur die Theologie kann uns den Rathschluß Gottes über die Erlösung der Menschen eröffnen, ohne welchen wir verzweifeln müßten. Daher führt der Triumph der Philosophie doch zu keinem tröstlichen Ergebniß. Taurellus schließt seine Untersuchungen über das Verhältniß der Philosophie und der Theologie zu einander mit der oft wiederholten Formel: die Verzweiflung ist das Ende der Philosophie und der Anfang der Gnade.

Auf eine schlüpfrige Bahn waren diese Lehren getrieben worden. Die protestantische Theologie hatte sich als eine reine positive Lehre auszubilden, von der verfänglichen, mit der Scholastik noch verbundenen Philosophie möglichst fern zu halten gesucht; für die Geschichte des menschlichen Geistes, welche nicht nach den nothwendigen und ewigen Grundsätzen der Vernunft zu beurtheilen ist, nahm sie den Glauben und die Hoffnung in Anspruch;

die Philosophie ließ sie ihre freien Bahnen gehen; mit Gott und dem menschlichen Geiste hat diese nur zu schaffen, sofern eine ewige Natur in ihnen sich zu erkennen giebt. Sie erforscht die ewigen Gesetze unseres Denkens, wie sie der natürliche Menschenverstand an die Hand giebt; die angebornen, unwandelbaren Begriffe sind ihr Grundlage, ihr Gegenstand das ewige Ebenbild Gottes in uns, unsere Substanz, eben so die Substanz Gottes und die unwandelbaren Gesetze, welche er in unsere Natur und in die Natur der Körperwelt gelegt hat; aber den Wandel der menschlichen Geschichte und den Rathschluß Gottes über die Geschicke des geistigen Lebens kann sie nicht erforschen. So kam man dem Ergebniß näher und näher, daß die Philosophie nur mit der Natur der Dinge, mit dem Nothwendigen, aber nicht mit dem Freien zu thun hätte. Um ein Menschenalter später als Taurellus hören wir schon einen deutschen Philosophen, welcher wie Melanchthon und Ramus um die methodischen Reformen des Unterrichtswesens eifrig bemüht war, den Joachim Jungius, die Behauptung aufstellen, daß in der Verbesserung der Philosophie von der Physik ausgegangen werden müsse und daß die Wissenschaft nur das Nothwendige zu erkennen vermöge, welches er auf Physik und Mathematik beschränkt. Wie stand es nun mit jener Uebereinstimmung der Philosophie und der Theologie, welche Melanchthon bereitwillig angenommen, aber nicht nachgewiesen hatte? Jene wußte nur vom Nothwendigen zu reden, diese forderte Freiheit. Näher als der Friede lag beiden Gebieten der Zwist; nicht die gutmüthige Annahme Melanchton's, sondern der Satz des Taurellus, daß die Philosophie mit Verzweiflung ende, schien sich ergeben zu müssen. Der fromme Sinn des Mannes und seiner Zeit verkündet sich darin, daß er in diesem Ende der Philosophie auch den Anfang der Gnade erblickt; aber es war nicht zu erwarten, daß man bei einer Beruhigung dieser Art stehen bleiben würde. Wenn der Zwist zwischen Philosophie und Theologie aufgedeckt war, wenn man dabei erkannte, daß beide Wissenschaften und ihre beiden Gebiete, das Nothwendige und das Freie, mit einander in Berührung treten müßten, welchem von beiden sollte alsdann die Entscheidung zufallen? Die starre Nothwendigkeit ließ sich nicht beugen; das Wissen konnte dem Glauben nicht weichen. Eins von beiden mußte geschehn, entweder der Glaube mußte von der Wissenschaft erschüttert werden

oder man mußte die Meinung aufgeben, welche Theologie und Philosophie von einander geschieden hatte.

3. Auf der katholischen Seite findet sich eine andere Ansicht ausgesprochen über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie und doch kam man zu ähnlichen Ergebnissen. Der Theil der europäischen Völker, bei welchem die Anhänglichkeit an den Glaubensnormen des Mittelalters im Allgemeinen sich behauptete, ist vorherschend romanischer Zunge; bei ihm hatte daher auch die Wiederherstellung der Wissenschaften im Sinne der lateinischen Philologie und in der Nachahmung der alten Kunst leichter und stärker um sich greifen können. Nachdem es gelungen war dem Pabstthume in Italien auch eine weltliche Machtstellung zu geben, schwebte es unter diesen Umständen eine Zeitlang in Gefahr sich ganz zu verweltlichen und zu versuchen, ob durch den äußeren Glanz der wiedererweckten Wissenschaft und Kunst die priesterliche Würde sich ersetzen ließe. Aber nicht lange konnte dies dauern; als die religiösen Bewegungen des Protestantismus Ueberhand nahmen, mußte es sich zusammennehmen und seiner geistlichen Bestimmung sich erinnern. Mit Beharrlichkeit und Klugheit hat es alsdann nicht allein in den Kreisen sich behauptet, welche den kirchlichen Neuerungen abgeneigt geblieben waren, sondern auch in einem großen Gebiete seine Macht wieder erobert. Kunst und Wissenschaft wurden hierbei von ihm nicht unbenutzt gelassen. Sein Bestreben war vorzugsweise auf die Bewahrung der alten Lehrweise gerichtet, welche nur den veränderten Verhältnissen, der fortschreitenden Bildung angepaßt werden sollte. Eine Wiederherstellung des Alten mit neuen Hülfsmitteln der Kunst und der Wissenschaft mußte sein Ziel sein. So tauchte auch die scholastische Philosophie wieder auf und wurde als Waffe des Katholicismus gebraucht. Von den Ländern Europas, welche dem katholischen Glauben am festesten anhingen, von der pyrenäischen Halbinsel und von Italien, ging diese Wiederherstellung der Scholastik aus; die geistlichen Orden, welche in der Niederhaltung der religiösen Meinungen am eifrigsten waren, die Dominicaner und die Jesuiten, pflegten sie in ihren Schulen. Es war nicht eine Fortbildung, sondern eine Wiederherstellung der Scholastik, was von den Spaniern Dominicus de Soto, Franz Suarez, Johann Mariana, dem Portugiesen Peter Fonseca, dem italienischen Cardinal Bellarmin und Andern theils im Aufbau,

theils in der Verbreitung und Befestigung der Lehren des Tridentiner Concils mit Geist und Scharfsinn unternommen wurde, wie man schon äußerlich daran sieht, daß es die letzten Zeiten der Scholastik übersprang und ohne großen erfinderischen Geist eklektisch zu den Lehren des Thomas von Aquino und des Duns Scotus sich zurückwandte. Man sieht hieraus, daß man von katholischer Seite es nicht aufgegeben hatte die Philosophie zu einer wissenschaftlichen Begründung der Theologie zu benutzen.

Was aber im 13. Jahrhundert aus dem Leben der Zeit hervorgegangen war, mußte im 16. Jahrhundert einen andern Geist annehmen, wenn es in dem jetzigen Leben eine wirksame Rolle spielen sollte. Alle die hierarchischen Ansprüche, welche in jener Zeit mit gutem Vertrauen und in voller Ueberzeugung gemacht werden konnten, ließen sich jetzt nicht mehr festhalten. Stat, weltliches Wissen und weltliche Kunst hatten ihre selbstständigen Antriebe kennen gelernt und waren sie durchzuführen entschlossen; die Macht der Hierarchie reichte bei weitem nicht aus sie in unbedingtem Gehorsam zu halten; selbst den Machthabern der Hierarchie waren diese Antriebe nicht fremd geblieben. Ihnen gegenüber mußte man sich begnügen die höhere Würde des religiösen Lebens zu behaupten um in streitigen Fällen dem geistlichen Richterspruch die Entscheidung vorzubehalten.

Die Theorie, welche hierüber die katholischen Theologen und besonders die Jesuiten ausbildeten, steht nun zwar der scholastischen Lehrweise sehr ähnlich, aber die abweichenden Folgerungen und die besondere Wendung, welche ihnen auf das Verhältniß zwischen geistlicher und weltlicher Macht gegeben wurde, verrathen doch einen veränderten Sinn, welcher bis zu den Grundsätzen hinaufsteigt. Schon immer hatte man so unterschieden, daß die geistliche Macht für die Seele, die weltliche Macht für die Güter des Leibes zu sorgen habe und hieraus die höhere Würde der Kirche vor dem Stat abgeleitet. Die frühere Lehrweise hatte aber die Zusammengehörigkeit der niedern und der höhern Güter behauptet; erst der Nominalismus hatte angefangen daran zu denken, daß Weltliches und Geistliches völlig gesondert und zwei verschiedenen Reichen übergeben werden könnten. Hiervon verspüren wir die Nachwirkungen in der Meinung des 15. und des 16. Jahrhunderts, auch bei den Realisten der katholischen Kirchenlehre. Sie dringen mit der Meinung in den praktischen Bestrebungen ihrer Zeit

auf Scheidung des geistlichen und des weltlichen Reiches, weichen aber von den Nominalisten der alten Art darin ab, daß sie den weltlichen Gütern mehr Werth zugestehn, weil sie die weltliche Wissenschaft nicht bloß auf Erkenntniß von Erscheinungen, von Zeichen und Namen beschränken. In dem Ringen zwischen weltlichen und geistlichen Interessen hatte man die Stärke und den Werth der ersten zu gut kennen gelernt um daran denken zu können, daß sie durch eine bloße Erinnerung an ihren niedern Werth zum Gehorsam sich würden bringen lassen. Die geistliche Klugheit, auf welche in dieser Zeit Rom sein Vertrauen setzte, gebot die weltlichen Mächte zu schonen, sie in ihren Bund zu ziehen, auch Künste und Wissenschaften zu fördern um sie zu ihren Zwecken zu gebrauchen ohne doch die höhern Ansprüche des geistlichen Ansehns darüber aufzugeben. Dieser Stellung entsprach die Theorie Bellarmin's, welche in einem gemäßigten Sinn die Grundsätze der neuern Hierarchie ausdrückte. Andere Jesuiten, wie Suarez und Mariana, zogen auch ihre äußersten Folgerungen, welche bei einem gespannten Verhältniß zwischen der geistlichen und der weltlichen Macht geltend gemacht werden mußten. Von zu großem Einfluß sind diese Theorien gewesen, als daß wir unterlassen dürften im Allgemeinen ihren Charakter zu bestimmen.

Das Leben des Leibes und der Seele werden als zwei verschiedene Gebiete betrachtet, von welchen ein jedes sein eigenes Gesetz hat. Ein jedes soll auch sein Gesetz pflegen dürfen frei und ungehindert von dem andern. Aber die Verbindung von Leib und Seele bringt doch auch ein gegenseitiges Eingreifen der einen Art des Lebens in die andere hervor und die Nothwendigkeit ihre Verhältnisse zu einander zu ordnen. Dabei darf nun nicht vergessen werden, daß die Seele den höhern Werth hat, und der Leib ihrem Dienste gewidmet ist. Daher wird gefolgert, daß wir das leibliche Leben durch unsere geistigen Bestrebungen nicht stören sollen, so lange es in Frieden mit ihnen bleibt; sobald aber seine Begehrungen störend in das geistige Leben eingreifen, sind sie der strengsten Zucht zu unterwerfen. Es wird dabei auch bemerkt, daß Störungen des geistigen Lebens durch das leibliche sehr früh eintreten, und daraus abgeleitet, daß wir sehr früh an geistliche Uebungen uns zu gewöhnen hätten, durch welche die sinnlichen Begierden im Gehorsam des Geistes erhalten würden. Die geistliche Zucht in solchen Uebungen soll nun die Kirche leiten; der

Stat dagegen hat über die Gesetze des leiblichen Lebens zu wachen. Die Kirche soll diesem hierin seine Freiheit gestatten, aber auch dafür sorgen, daß der Leib nichts anderes begehre, als was mit seinem Dienste für das Heil der Seele in Einklang steht, und der höhern Würde der Kirche geziemt es daher auch das leibliche Leben und die weltliche Macht zu überwachen.

Voraussetzung ist hierbei, daß nach beiden Seiten zu in der Gemeinschaft der Menschen eine gesetzliche Ordnung und eine Ueber- und Unterordnung der Stände sich bilden muß. Dies Verhältniß von Obrigkeit und Unterthanen liegt in der Natur der Dinge und in ihrer von Gott gegebenen Ordnung. Dabei sind die katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts gegen die Vielherrschaft, weil sie die Zweiherrschaft, welche geistliche und weltliche Macht durchgehends sondert, nicht dulden wollen, vielmehr die Herrschaft der Kirche über den Stat und des Pabstes über die Kirche vertheidigen. Aber sie gestatten dem weltlichen Leben einen gewissen Spielraum seiner Freiheit und so auch dem Stat. In die gewöhnlichen Geschäfte des fleischlichen Lebens mischt sich der Geist nicht; ohne sein Vorwissen, ohne Bewußtsein, aus natürlichem Triebe vollziehen sie sich; sie zu regiren kann der Geist nicht übernehmen. Ebenso verhält sich die Kirche zum Stat. Nur da züchtigt sie die Werke des Fleisches, wo sie Unordnung in das geistliche Leben bringen, nur da stellt sie Forderungen an den Stat, wo seine Hülfe für die geistlichen Werke in Anspruch genommen werden muß. Im Großen und Ganzen also soll der Stat seine Bahnen für sich gehen und nur einige besondere Berührungspunkte sind auszunehmen, in welchen er der Kirche pflichtig wird. Das Heil der Seele, für welches die Kirche sorgt, bleibt doch immer die Hauptsache.

Diese allgemeinen Grundsätze finden eine weitere Ausführung in Vergleichung der verschiedenen Formen des Stats und der Kirche. Die Seele wird dabei als Einheit betrachtet, der Leib als aus einer Vielheit von Gliedern und Substanzen bestehend. Daher muß auch die kirchliche Herrschaft eine viel strengere Einheit bilden als der Stat. Doch ist die Theorie im Allgemeinen der monarchischen Herrschaft im State geneigt. Bei der Vielheit seiner Glieder und Substanzen bewahrt der Leib doch eine gewisse Einheit; sie sind nach natürlichem Rechte und göttlichem Gesetze alle dem Herzen angewachsen, wie Aristoteles lehrt; nur ist die

Herrschaft des Herzens über die Glieder nicht unbedingt; sie soll zum Besten der Glieder geführt werden, sonst würden diese gegen sie sich empören müssen. Andere Gründe treten hinzu. Die natürlichste Herrschaft ist die beste und die Natur kennt nur einen Herscher, welcher die ganze Welt lenkt. Durch die Einheit des Herschers wird auch am besten die Eintracht und Macht des Stats erhalten. Dabei aber bleibt doch bestehn, daß die weltliche Herrschaft, selbst in der monarchischen Form, keine so vollkommene Einheit bilden kann, wie die geistliche Macht, welche alles auf das eine höchste Gut hinlenkt und die Menschen im Streben nach diesem Ziele zusammenhalten soll. Ganz anders steht es mit den weltlichen Dingen, in ihrer Anordnung hängt vieles von Zufällen ab, in welchen man nur nach Wahrscheinlichkeit dem Bessern vor dem Schlechtern den Vorzug geben kann. An und für sich gehen diese Dinge auf keinen letzten Zweck und daher läßt sich das Beste in ihnen nicht im Allgemeinen bestimmen. Nur das ist den Menschen von Natur eingepflanzt und durch Gottes Willen verordnet, daß wir eine weltliche Obrigkeit einrichten und ihr gehorchen sollen; in welcher Form dies aber geschehn solle, darüber sagt das Gesetz der Natur nichts aus. Daher gibt es auch viele und verschiedene weltliche Herrschaften und die Menschen haben sich in verschiedene Staten abgesondert, welche alle gleiche Berechtigung haben. Die Kirche dagegen will alle Menschen vereinigen und die ganze Menschheit vertreten. Die verschiedenen Staten werden alsdann doch nicht ohne Verbindung bleiben können, sie bilden eine politische und moralische Einheit, wie im Völkerrechte sich zeigt. Sie hat aber nur in der geistlichen Macht ihre Vertretung und das geistliche Oberhaupt, der Pabst, muß deswegen eine Gewalt über die weltlichen Mächte haben um über Krieg und Frieden der Völker zu entscheiden. So stellt sich die Einheit des Lebens in welcher alle Menschen nach einem Zweck streben sollen, viel stärker in der geistlichen als in der weltlichen Macht dar.

Hierbei werden nun auch positive Lehren über Entstehung des Stats und der Kirche berücksichtigt. Was die Kirche betrifft, so gilt die alte Ueberlieferung des römischen Stuls, daß Petrus und seine Nachfolger von Christo zu Häuptern der Kirche eingesetzt worden und so die geistliche Macht unmittelbar von Gott ihr Haupt und ihre Verfassung erhalten habe. Anders ist es mit der weltlichen Macht. Nicht ganz einig sind diese katholischen

Theologen über ihre Entstehung. Einige nehmen einen Naturzustand an, in welchem noch keine Obrigkeit war. Diese Lehre verwirft Bellarmin als heidnisch; Gott habe auch schon unter den ersten Menschen eine natürliche Herrschaft errichtet. Mariana dagegen findet die Annahme eines Naturzustandes ohne Obrigkeit unbedenklich, weil er die natürliche Herrschaft in der Familie nicht mit der politischen Herrschaft verwechselt wissen will. Dieser Streitpunkt jedoch bleibt ohne wichtigere Folgerungen, weil man darüber einig ist, daß die weltliche Obrigkeit nur des weltlichen Nutzens wegen vorhanden sei und von Gott nicht unmittelbar Ursprung und Fortsetzung erhalten habe, sondern nur mittelbar durch das Naturgesetz, welches die Menschen antreibe Eintracht unter sich durch eine bürgerliche Ordnung zu suchen. Hierin folgt auch Bellarmin dem Thomas von Aquino und leitet daraus die Lehre ab, welche den Jesuiten des 16. Jahrhunderts gemein ist, daß die weltliche Obrigkeit aus der freien Wahl der Völker hervorgegangen sei. Sie ist nicht unmittelbar von göttlicher Verleihung, vielmehr von weltlichem Charakter und Ursprung. Gott hat dem Volke das Recht verliehen seine Obrigkeit sich zu setzen; das Volk verleiht die politische Macht der Obrigkeit, damit sie zum Besten des Volkes verwaltet werde. Das Recht der Natur aber, welches Gott verliehen hat, ist ewig und unveräußerlich; daher kann das Volk auch immer von Neuem seine Obrigkeit einsetzen und die bestehende Obrigkeit ändern. Nicht unbedingt ist die politische Macht verliehen worden; zum Besten des Volkes soll sie verwaltet werden, nach den Gesetzen, über welche man übereingekommen, mit Zuziehung des Rathes der Besten, mit Genehmigung des Volkes. Der Stat beruht auf Vertrag; die Obrigkeit ist vom obersten Willen des Volkes eingesetzt und die Souveränität des Volkes ist unveräußerlich. Suarez und Mariana haben aus diesen Grundsätzen der Jesuiten, welche in der katholischen Kirche allgemein und unter päpstlicher Genehmigung verbreitet wurden, die äußersten Folgerungen gezogen, deren praktische Handhabung auch nicht gefehlt hat. Das Volk, so lehrte man, hat seine Macht an die Obrigkeit übertragen, bald an einen Herscher, bald an mehrere; die Obrigkeit hat ihre Gewalt nicht unmittelbar von Gott und ist daher auch unmittelbar nicht Gott, sondern dem Volke verantwortlich; seines natürlichen Rechts die Formen der politischen Herrschaft zu bestimmen kann sich das Volk

unter keiner Bedingung entäußern; in jedem Augenblick kann es sie zurücknehmen und wieder übertragen. Durch einen Vertrag vereinigt sich das Volk und giebt sich seine Verfassung; wenn es einem Fürsten die Gewalt übergiebt, so ist es unter der Bedingung, daß er sie nach der Verfassung handhabe; sonst artet die politische Herrschaft in Tyrannei aus und der tyrannischen Obrigkeit zu gehorchen sind die Unterthanen nicht verbunden. Sie dürfen ihr in den gesetzlichen Wegen widerstehn, wenn sie unrechtmäßige Steuern auflegt, wenn sie die Freiheiten des Volkes unterdrückt oder das Recht in einzelnen Fällen verletzt oder das Gewissen der Unterthanen belästigt. Man darf alsdann den Fürsten absetzen oder tödten. Auch nicht allein die verfassungsmäßigen Stimmführer sind hierzu berechtigt, sondern ein jeder Einzelne. Der Tyrannenmord ist erlaubt und eine patriotische That, wenn die gesetzlichen Mittel zum Widerstande gegen den ungerechten Fürsten erschöpft sind. Gewalt darf mit Gewalt, List mit List bekämpft werden. Diese Lehren gehören den Zeiten an, in welchen die Gewalt der Päbste noch nicht mit der weltlichen Macht in ein friedliches Einvernehmen sich gesetzt hatte. Bis in das 17. Jahrhundert hinein erneuten sich die päbstlichen Bullen, welche die Fürsten excommunicirten, wenn sie willkürliche Steuern auflegen sollten. Dies floß aus der indirecten Macht, welche der geistlichen über die weltliche Herrschaft zustehn sollte. Zwar das Recht der Natur, welches Gott verliehen hat, darf die geistliche Macht nicht verletzen; aber sie ist einzuschreiten berechtigt, sobald von der weltlichen Macht das natürliche Gesetz übertreten wird. Das Recht der Natur geht nur dahin, daß die weltlichen Dinge überall dem geistlichen Leben dienen sollen, wo sie mit ihm in Berührung kommen; so wie sie hiervon abweichen, hat die geistliche Macht das Recht ihrer Leitung sich zu bemächtigen und alles zu seiner Bestimmung zurückzuführen; auch weltlicher Mittel sich hierzu zu bedienen ist ihr gestattet, denn der Zweck heiligt die Mittel. Man wird nicht leugnen können, daß ein Mittel, welches für sich gar keinen Werth haben soll, wie das weltliche Leben, auch ohne alle Rücksicht gebraucht werden darf.

Es muß auffallen, daß in diesen Lehren bei der Erwägung des Gegensatzes zwischen geistlichem und weltlichem Leben nur der Gegensatz zwischen Kirche und Stat berücksichtigt wird. Nur die öffentliche Macht kommt in Frage oder das Recht, welches in den

allgemeinen Angelegenheiten sich geltend macht, die Interessen des Privatlebens bleiben bei Seite gestellt. Wenn man bemerkt, was an vielen Einzelheiten sich erkennen läßt, was auch an der politischen Lehre, der Vertragstheorie besonders und der Billigung des Tyrannenmordes, sich abnehmen läßt, daß der Einfluß der Philologie und der Nachahmung des Alterthums keinen geringen Beitrag zu der Erneuerung der katholischen Scholastik abgegeben hat, so könnte man geneigt sein auch die Bevorzugung des politischen Lebens in der Abschätzung der weltlichen Dinge diesem Einfluß zuzuschreiben. Aber noch näher liegen andere Beweggründe, welche mit diesem in Verein gewirkt haben werden. Die katholische Theologie war viel weniger gesonnen dem Gewissen des Einzelnen die Entscheidung über seinen Glauben zu überlassen; auch im Weltlichen mußte ihr daher das Privatleben zurücktreten; auf nichts mehr bedacht als auf dem Gehorsam der Gläubigen unter einem Haupt mußte auch die Anordnung der Verhältnisse zwischen der päbstlichen Macht und den politischen Mächten ihr Hauptaugenmerk werden. Ein leidliches Einvernehmen mit ihnen herzustellen, ohne ihrer höhern Würde zu entsagen, war daher der Zweck ihrer Theorien. Dabei hatte sie auch die Schulen in ihrer Gewalt und es wird sich hieraus ein anderer Umstand erklären lassen, welcher sonst sehr auffallend in ihrer Lehrweise sein würde. Schwerlich hätte sie es wagen können, in einer Zeit, welche in Künsten und Wissenschaften eifrig war, die Pflege des Seelenlebens der Kirche allein zuzueignen, dem weltlichen Leben aber nur die Sorge für die leiblichen Güter zu überlassen, wenn sie nicht Künste und Wissenschaften in ihrem Dienst gewußt hätte. Nicht ganz waren sie ihr unterthan, nicht ganz schienen sie ihr auch dem Heile der Seele zu dienen; da gestattete sie ihnen denn auch, wie dem State, einige Freiheit; aber das Beste an ihnen durfte sie meinen in ihrer Hand zu halten indem sie die Kunst zum Schmucke der Kirchen verwendete und ihr die Objecte ihrer herlichsten Werke gab, indem sie die Schulen der Wissenschaft pflegte und sie vor Verirrungen zu sichern suchte. Auch diese Werke und Schulen durfte sie nun dem öffentlichen Leben zuschlagen und so blieb dem Privatleben wenig überlassen. Ueber seine freie Bewegung glaubte man Herr bleiben zu können, wenn man nur die öffentliche Macht des Stats in den gehörigen Grenzen ihrer Freiheit und sonst im Gehorsam der Kirche erhielt. Diese Rechnung hat sich denn freilich als trügerisch er-

wiesen. Der Stat hat nicht immer dem Gehorsam sich gefügt, Kunst und Wissenschaft haben sich der Leitung der päbstlichen Kirche entzogen, die Gewissen und Interessen der Einzelnen ließen sich auch nicht binden; der päbstlichen Kirche hatte sich die protestantische zur Seite gestellt; sie gestattete allen den Mächten, welche zur weltlichen Seite geschlagen werden konnten, mehr Freiheit und daß sie durch die katholische Restauration nicht überwältigt werden konnte durch die Künste weder des Krieges noch des Friedens, hatte die Obmacht der geistlichen Herrschaft gebrochen.

4. Noch immer jedoch behauptete sich ein sehr merklicher Einfluß der Theologie auf die philosophischen Lehren. In der katholischen und in der protestantischen Kirche waren die niedern und die höhern Schulen vorherschend durch die Geistlichkeit geleitet. Vergleichen wir nun den Einfluß, welchen die eine und die andere Kirche auf den Gang der Entwicklung ihrer Theorie nach in Anspruch nahm, so werden wir den Unterschied nicht sehr groß finden. Im Wesentlichen führen sie auf dasselbe Ergebniß. Sie gehen beide von dem Grundsatz aus, daß die Kirche allein das Seelenheil bedenkt und den wahren Zweck des Lebens, das weltliche Leben dagegen nur mit Mitteln zu thun hat, sie haben auch beide eine Auseinandersetzung des weltlichen und des geistlichen Gebietes im Auge; die Verschiedenheit ihrer Theorien in Beziehung auf diese Punkte läuft nur auf einen Gradunterschied hinaus. Die protestantische Lehre gestattet mehr der Freiheit des Gewissens und zeigt ein größeres Vertrauen darauf, daß Gott auch die Gewissen der Fürsten zu ihren Gunsten leiten würde; sie will sich daher weniger in die Leitung der weltlichen Dinge mischen; Stat und Kirche, hofft sie, würden friedlich unter einander in gleichen Rechten einhergehen können. Die katholische Lehre zeigt in allen diesen Dingen weniger Zutraun; auch sie gestattet eine Freiheit des weltlichen Lebens, aber fordert doch auch das Recht ihrer positiven Einmischung; sobald die streitigen Grenzpunkte eine Entscheidung verlangen, nimmt sie den höhern Richterspruch der Kirche in Aussicht. Man kann nicht leugnen, daß sie hierin consequenter als die protestantische Lehre ist und weniger nachsichtig gegen die weltlichen Mächte; nur consequent ist sie nicht völlig; wenn die Sachen ständen, wie sie genommen wurden, daß die Kirche allein die ewigen Güter, das weltliche Leben nur die zeitlichen Mittel bedächte, so mußte dieses ganz und ohne Ausnahme in die

Pflicht jener genommen werden. Man sieht wohl, daß die Praxis eine Nachgiebigkeit der Theorien erzwungen hatte, in der Praxis wichen denn auch beide Kirchen noch viel weiter von ihren Grundsätzen ab, als in ihren Theorien.

Denn im ganzen Verlauf der Geschichte, wie er nach der Kirchenspaltung sich ergab, ist es unverkennbar, welche tiefe Wunde durch sie dem geistlichen Ansehn geschlagen worden war. Wie unvermeidlich sie auch sein mochte, so hat sie doch zunächst beiden Parteien, welche sie schuf, nur einen unheilschwangern Kampf bereitet, in welchem keine von beiden siegte, sondern nur die Gegner beider triumphirten. In der Entzweiung der Theologen sank das Ansehn der Theologie und selbst das Ansehn der Religion wurde gefährdet. Das haben die friedlichen Geister unter den Theologen gefühlt, welche eine Versöhnung vergeblich versuchten um das Gemeinschaftliche des christlichen Glaubens zu retten. Von den Worten kam man zu den Waffen und bald wurden die Entscheidungen der Kirche nicht mehr gehört. Wo sie noch fruchteten, da beruhte ihre Kraft mehr auf persönlichen Regungen des Gewissens, als auf allgemeinem Ansehn. Auch der Stat kam hierbei nicht allein in Betracht. Mit ihm machten sich auch die Schulen allmälig von der Bevormundung der Theologie frei; der Streit zwischen Stat und Kirche und in der Kirche zwischen den kirchlichen Parteien mußte ihnen eine gewisse Freiheit gestatten in der Wahl der Partei, zu welcher ihre Meinung sich schlagen sollte. Wenn aber diese Befreiung der Schule doch nur langsam von sich ging, so hatte sich auch schon eine wissenschaftliche Meinung gebildet, welche um die gesetzlichen Einrichtungen und den Lehrgang der Schulen wenig sich kümmerte. Die Schulen beherschten nicht mehr wie sonst die Bewegung der Geister, Philologie und Geschichte, Mathematik und Naturwissenschaften hatten sich schon eine Anerkennung erstritten, welche von allen Seiten der streitenden Parteien geachtet werden mußte. Man konnte nun wohl einen Unterschied gewahr werden, wie in den katholischen und in den protestantischen Schulen die Wissenschaften betrieben wurden, aber die erfolgreichen Bestrebungen, Erfindungen und Entdeckungen, welche auf der einen oder der andern Seite gemacht worden waren, mußte doch auch bald die religiöse Gegenpartei sich anzueignen suchen. Wenn auch Europa durch den religiösen Zwist in zwei feindliche Heerlager sich gespalten hatte, in der wis-

senschaftlichen und künstlerischen Bildung ging es noch immer einen gemeinschaftlichen Gang. Ihr neutrales Gebiet wurde zwar zuweilen angefochten, verlangte aber doch immer Berücksichtigung. Wenn aber hierdurch ihr Ansehen stieg, so konnte es auch nicht ausbleiben, daß durch dasselbe die theologischen Theorien beider Parteien untergraben wurden. Denn wenn es bei der Abschätzung des Verhältnisses zwischen Kirche und Stat noch einigermaßen glaublich scheinen konnte, daß dieser nur das leibliche Wohl, jene das Seelenheil bedenke, so mußte doch die von der Kirche losgelöste Wissenschaft alsbald darauf sich besinnen, daß es nur eine theologische Anmaßung sei, wenn behauptet wurde, nur die kirchlichen Werke hätten die ewigen Güter der Seele im Auge. Man konnte wohl zugestehn, daß manche Künste und Wissenschaften dem leiblichen Nutzen dienten, aber daß Kunst und Wissenschaft überhaupt nicht die geistigen Interessen der Menschheit pflegten und der Seele eine Bildung gewährten, welche auch über das irdische und zeitliche Leben hinaus sich bewähren sollte, das konnte weder von der katholischen noch von der protestantischen Theologie mit Erfolg behauptet werden.

Hierbei kam die Philosophie besonders in Betracht, deren Geschäft es ja ist die Bedeutung der Wissenschaften und der geistigen Bildung überhaupt zu vertreten. Am ersten hätte nun wohl die katholische Theologie ihren Satz von der alleinseligmachenden Kirche behaupten können, da sie mehr, als die protestantische Theologie, die Lehren der Philosophie mit sich verflocht. Aber auch sie hatte doch nachgegeben, daß eine weltliche Wissenschaft und Philosophie unabhängig von ihr sich behaupten dürfte. Wenn nun diesen zugestanden wurde, daß sie Wahrheiten entdecken könnten, so war ihnen ohne Zweifel auch nachzugeben, daß sie einen unvergänglichen Werth hätten. Die katholische Kirche wollte die weltliche Wissenschaft zu ihrem Dienste verwenden, aber auch dem unterwürfigsten Diener darf man keinen selbständigen Werth nicht rauben. Noch mehr hatte die protestantische Theologie der Wissenschaft nachgegeben, indem sie zugleich die Philosophie ganz unabhängig von sich stellte und mit ihren Untersuchungen sich nicht bereichern wollte. Da war es nun außer allem Zweifel, daß die ewigen Wahrheiten, auf deren Erkenntniß Melanchthon die Philosophie zurückführen wollte, kein Gewinn nur für das zeitliche Leben sein könnten. So werden wir im Allgemeinen sagen müssen,

daß die Theologie, indem sie der weltlichen Wissenschaft eine Stelle neben sich einräumte, in einen Widerspruch mit ihrem Anspruch darauf gerathen war, daß sie allein die ewigen Güter der Seele bedenke.

Rechnen wir zusammen, wie viel sie verloren hatte, so werden wir zu dem Abschluß getrieben, daß mit der Reformation entschieden war, daß sie die Leitung der Wissenschaften und der Philosophie nicht mehr führen konnte. Die Spaltung der Kirche hatte ihre Macht gebrochen; zum State war die Kirche in ein sehr zweideutiges, wenn nicht entschieden abhängiges Verhältniß gekommen; ihr Einfluß auf die Schulen war gesunken; was sie noch durch die Schulen wirken konnte umfaßte bei weitem nicht den lebendigen Fortschritt der Wissenschaften und Künste; selbst in dem Grundsatze, auf welchen sie die Ansprüche auf ihre höhere Würde vor allen übrigen Wissenschaften gründete, sah sie sich erschüttert und mit sich in Widerspruch gerathen, weil sie die Selbständigkeit der andern Wissenschaften hatte nachgeben müssen. Aber wenn ihr die Leitung in den allgemeinen Angelegenheiten der Wissenschaften entgangen war, so folgt daraus noch nicht, daß sie allen Einfluß auf sie verloren hatte; vielmehr meinen wir, daß ihrer hervorragenden Würde noch immer viel nachgegeben wurde. Den Beweis dafür finden wir von der Seite ihres Einflusses auf die Philosophie hauptsächlich in der Nachwirkung, welchen ihre Unterscheidung zwischen den geistlichen und den weltlichen Gütern gehabt hat. Zwar in der Gestalt, in welcher sie ursprünglich aufgetreten war, konnte sie sich nicht behaupten; gegen die Sätze der Theologie, welche nur der Kirche die Sorge für die ewigen Güter der Seele zusprechen, der Philosophie sie absprechen, mußte die Philosophie sich erklären; aber indem sie sich selbst einen Antheil an der Erwerbung geistiger Güter zueignete, hob sie zwar den falschen Gegensatz zwischen geistlichen und weltlichen Gütern auf, behielt aber den Gegensatz zwischen Gütern der Seele und des Leibes bei. Eben dieser Gegensatz ist es nun gewesen, welcher die Philosophie unseres Abschnitts und auch noch lange nachher der spätern Zeit vorzugsweise in Bewegung gesetzt hat. Er brachte einen Dualismus in der Betrachtung der weltlichen Dinge oder er weckte ihn wieder, über welchen es schwer hielt sich zu verständigen; der Streit der neuern Philosophie hat sich zum großen Theil mit ihm beschäftigt.

Daß die Theologie die Leitung der Philosophie verloren hatte, zeigt sich darin, daß sie ihren Streit nicht auf die Philosophie übertragen konnte. Wäre es nach ihr gegangen, so hätte sich eine abgesonderte Philosophie auf der einen Seite der Katholiken, auf der andern Seite der Protestanten bilden müssen. Wir werden es als kein Unglück betrachten können, daß dies nicht geschah; es erhielt sich dadurch auf wissenschaftlichem Gebiete eine geistige Gemeinschaft der streitigen Parteien, ein Anknüpfungspunkt für die Lösung des Streits; aber es war auch nicht vortheilhaft für die Haltung der Philosophie. Denn was noch immer die Zeit am meisten bewegte, davon zog sie sich zurück; sie behauptete eine neutrale Stellung unter den Parteien, nahm dafür aber auch von der Unsicherheit an sich, welche in solchen Stellungen zu liegen pflegt. Nachdem sie von der Leitung der Theologie frei geworden, war eine Uebergangszeit für sie eingetreten, in welcher ihr fremde Leitung fehlte und sie selbst eigener Leitung noch nicht gewachsen war. Wir haben gesagt, daß in der Zeit, von welcher wir reden, die Philologie die Vorherrschaft unter den Wissenschaften hatte; der Philosophie aber einen sichern Gang zu zeigen war sie doch nicht im Stande; sie konnte nur ein eklektisches Schwanken begünstigen. Daher sehen wir die philosophischen Meinungen dieser Zeit nach sehr verschiedenen, wechselnden Richtungen sich bewegen und es hält sehr schwer einen Faden ihrer Entwicklung nachzuweisen. Wir werden es hieraus erklärlich finden, daß sie wenig Gunst bei der spätern Philosophie gewonnen haben und in der Geschichte der Philosophie gewöhnlich bis auf einzelne Punkte, für welche man eine Vorliebe gefaßt hatte, vernachlässigt worden sind; denn in der Wissenschaft liebt man Entschiedenheit. Aber wir dürfen hierin nicht folgen, haben vielmehr in dieser noch sehr schwankenden Philosophie die Anfänge der neuern Systeme zu erkennen, denen wir ihre Bedeutung nicht absprechen dürfen, weil sie Anfänge sind. Einen Punkt würde man wohl nachweisen können, welcher in dem Fortschritt der Wissenschaften in dieser Zeit sich gleich bleibt. Wir haben ihn schon früher in unserer allgemeinen Uebersicht über den Gang der neuern Bildung berührt. Er liegt in dem Fortrücken von der Vorherrschaft der Philologie zu der Vorherrschaft der Naturwissenschaften. Auch in der Philosophie ist es deutlich zu verspüren. Aber zu einem solchen Durchbruch ist es doch in dem Zeitabschnitte, von welchem wir gegenwärtig

handeln, noch nicht gekommen, daß wir darnach unsere Erzählung gliedern könnten. Bei den mächtigen Einflüssen, welche Theologie und Philologie, d. h. Berücksichtigungen der positiven Entwicklungen der Vernunft, noch auf die Philosophie ausübten, konnte die Neigung zur Naturforschung keine herschende Rolle spielen; dies war der spätern Zeit vorbehalten.

Da wir uns so in Verlegenheit sehen aus den wissenschaftlichen Beziehungen der Philosophie in dieser Zeit einen leitenden Gesichtspunkt für die Anordnung unserer Erzählung zu entnehmen, wird es erlaubt sein für sie einen andern, auch schon erwähnten Umstand geltend zu machen, welcher mit der vorherschenden religiösen Bewegung dieser Zeiten in engerer Verbindung steht, als es auf den ersten Blick zu sein scheint. Ich meine die fortschreitende Entwicklung der Eigenthümlichkeiten der neuern Völker und ihrer Literaturen. So lange die philologische Gelehrsamkeit in den Wissenschaften vorherschte, die Nachahmung der Alten ihren Einfluß und die lateinische Sprache in Schulen und in wissenschaftlichen Werken das Uebergewicht behauptete, konnte freilich eine eigentliche Nationalphilosophie der neuern Völker sich nicht ausbilden. Aber Ansätze zu einer solchen wurden doch gegenwärtig schon gemacht und konnten nicht ausbleiben unter allen den Erscheinungen, welche das wachsende Bewußtsein der neuern Völker von ihrer Zusammengehörigkeit und ihrem eigenthümlichen Charakter bezeugen. Es wird daher auch nicht überraschend sein, wenn wir Veranlassungen vorfinden, welche uns in diesen Zeiten eine fortschreitende Entwicklung in der italienischen, in der französischen, in der deutschen Philosophie unterscheiden lassen. Daß dieses Geltendmachen der volksthümlichen Eigenheiten mit den religiösen Bewegungen der Zeit zusammenhing, haben wir schon früher bemerkt an dem Streben nach Landeskirchen oder nach nationalen Freiheiten in der kirchlichen Uebung; jetzt aber werden wir noch etwas näher hierauf einzugehen haben um auch den Zusammenhang aller dieser Bewegungen mit dem Gange in der Philosophie erkennen zu lassen.

Wenn wir von der Philosophie absehen, welche wir vorher in das Auge gefaßt haben, weil sie in engster Verbindung mit der Theologie blieb, so haben wir im 16. und bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts hinein mit wenigen Ausnahmen nur die Philosophie dreier der neuern Völker zu berücksichtigen, der Ita-

liener, der Deutschen und der Franzosen. Bei den Spaniern finden wir Philosophie fast nur im Anschluß an die Restauration des Katholicismus; bei den Engländern und Niederländern, welche in der Entwicklung der neuern Philosophie sehr thätig werden sollten, nur einige Ausläufer der im Wesentlichen Deutschland angehörigen Philosophie; denn was Bacon lehrte, müssen wir dem folgenden Zeitraum vorbehalten. Bei den drei Völkern, auf deren Philosophie wir unser Auge zu richten haben, finden wir nun eine verschiedene Stellung zu den religiösen Bewegungen, so auch zu der Philosophie und zu ihrem Ausdruck in der Literatur. Die Italiener vertreten im Allgemeinen die Völker, welche an den reformatorischen Bewegungen in der Kirche nur so weit einen bemerkenswerthen Antheil genommen haben, als sie zur Restauration des Katholicismus und zur Bildung einer neuen Hierarchie führten. Sie hatten diese gegründet und betrachteten sie als ihre Sache. Von ihr erwarteten sie eine nachsichtige Herrschaft gegen die einzelnen Abweichungen, wenn sie nur im Allgemeinen ihren Gehorsam bezeugten, und unter dieser Bedingung ist sie auch wirklich im Allgemeinen mit Nachsicht geübt worden. Ihre Philosophie schließt sich nun willig an die kirchlichen Lehren an, unterwirft sich aber mehr äußerlich der allgemein festgestellten Norm der Ueberzeugung, innerlich dagegen geht sie mehr die Bahnen einer sehr freien Denkweise, welche nach den verschiedenen Persönlichkeiten auf weit abweichende Richtungen geführt wird. Auch in der Sprache macht sie nur selten den Versuch der allgemeinen Kirchensprache sich zu entziehen. Wie weit auch die Nationallitteratur der Italiener schon vorgeschritten war, so finden sich doch nur wenige philosophische Schriften dieser Zeit, welche ihr angehören. Von dieser allgemeinen Regel dürfte nur eine Ausnahme von Bedeutung zu sein scheinen. Giordano Bruno stellte in Sprache und in Lehre sich in Widerspruch gegen Kirche und herschende Lehrweise. Es ist nicht zu verwundern, daß es unter so vielen Gehorsamen auch einen leidenschaftlich erregten Geist gab, welcher seine Persönlichkeit nicht bändigen lassen wollte. Daß er dadurch aus der allgemeinen Richtung der Italiener herausgetreten sei, wird sich doch nicht folgern lassen. Ganz anders zeigt sich das philosophische Bestreben bei den Deutschen. Es hat die theosophische Richtung eingeschlagen, welche wir schon im vorigen Zeitabschnitte aufkommen sahen, und ist verwandt mit der mystischen

Richtung, von welcher wir schon bemerkten, daß sie in den Anfängen der kirchlichen Reformation sich regte, aber von dem allgemeinen Gange der kirchlichen Entwicklung ausgeschlossen wurde. Unverkennbar ist es, wie eng diese Theosophie der Deutschen mit der religiösen Bewegung der Zeit zusammenhängt. In Deutschland, der Wiege der Reformation, konnte es nicht anders sein. Aber der Durchführung der Reformation gehört diese Art der Philosophie nicht an, vielmehr findet sie sich in einem Streite mit der protestantischen Theologie, welche die Philosophie von sich ausgeschlossen hatte. Sie hat nun eine mittlere Stellung zwischen den theologischen Parteien, ihrem Wesen nach ist sie dem von altersher Bestehenden nicht hold, aber auch dem nicht geneigt, was an seine Stelle gesetzt werden sollte oder gesetzt worden war. Sie möchte wohl die Reform der Theologie noch weiter treiben als es geschehen war und sie in ein engeres Verhältniß zur Naturwissenschaft bringen. Damit hängt zusammen, daß sie nicht allein bei den Protestanten, auch nicht allein bei den Deutschen geblieben ist. Doch ist ihr Herd in Deutschland zu suchen und ihre Beweggründe hängen mit den Beweggründen der theologischen Umwälzung zusammen. Dies kann man auch daraus sehen, daß sie in ihren Anfängen besonders gern der deutschen Sprache sich bediente und an den populären Glauben oder Aberglauben sich anschloß. Was von ihr für die Ausbildung unserer Sprache für die wissenschaftliche Darstellung geschah, ist nicht zu verachten; aber eine ununterbrochene Fortbildung hat es nicht erfahren, weil die herschende Theologie und mit ihr im Bunde die Philologie der Schule nach einer andern Seite zogen. Ganz anders standen die Dinge in Frankreich. Von den protestantischen Bewegungen war man erschüttert worden; sie hatten aber nicht durchdringen können; nur in einen zerrüttenden Bürgerkrieg hatten sie gestürzt. Noch unter den Erschütterungen, welche der Glaubenszwist gebracht hatte, bildete sich bei den Franzosen der Skepticismus aus, als ein getreuer Abdruck der Stimmung, welche aus den Parteischwankungen der Zeit sich ergeben mußte. Auch diese Philosophie der Franzosen bediente sich gern, wenn auch nicht ausschließlich, der Muttersprache; die Anfänge aber der wissenschaftlichen Prosa, welche in ihr gemacht worden sind, haben ein günstigeres Geschick erfahren als die ähnlichen Anfänge bei den deutschen Theosophen. Montaigne's Stil hat auch in der folgenden Zeit seine ununterbrochene

Nachwirkung gehabt. Ohne Zweifel beruht dies auf eigenthümlichen Vorzügen, welche ihm selbst über Frankreich hinaus Nacheiferung erweckten; er hatte auch mehr gelehrte Bildung und setzte sich in keinen schroffen Gegensatz gegen Theologie und Philologie; aber auch die skeptische Denkweise wird ihn empfolen haben, in welcher er sich aussprach. Unter den theologischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts hatten sie in Frankreich tiefe Wurzel gefaßt.

Diese Bemerkungen mögen es rechtfertigen, wenn wir nun die Philosophie unseres Zeitabschnittes nach den drei Völkern zusammenstellen, welche in ihr fast ausschließlich thätig waren. Es ist damit nicht gemeint, daß es uns nur darauf ankomme zu zeigen, wie die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der neuern Völker in diesem Zeitalter sich in der Philosophie zu erkennen gaben, sondern unsere Meinung ist, daß die Lage der Dinge in diesem Augenblicke ein Auseinandergehen der verschiedenen Völker auch in ihren philosophischen Bestrebungen herbeigeführt hatte und daß wir dies in unserer Anordnung ihrer Geschichte hervortreten lassen müssen.

5. Wie in der Literatur, so in der Philosophie spielte Italien im 16. Jahrhundert noch immer die Hauptrolle; an Gelehrsamkeit und erfinderischem Geist ging es allen andern Ländern voran; es galt für die hohe Schule der Philosophie. Wir wollen nicht behaupten, daß andere Länder in diesem Zeitalter nicht noch tiefer eindringende Gedanken in Bewegung gesetzt hätten; aber die Bildung der Italiener war unstreitig die vielseitigste. Unter einer nachsichtigen geistlichen Herrschaft entfalteten sich die Talente nach allen Seiten, sie wurden begünstigt auch von der getheilten politischen Herrschaft, welche den Glanz der Kunst und der Literatur liebte. Die italienischen Philosophen dieser Zeit haben im weitesten Umfange den Boden vorbereitet, aus welchem die spätern Systeme der Philosophie erwuchsen. An eine durchgreifende Richtung in der Entwicklung ihrer Lehre ist aber nicht zu denken. So wie die Italiener in politischen Dingen ihre Sonderung festzuhalten liebten, so tritt dies nicht weniger in ihren philosophischen Meinungen hervor. Sie regten nach verschiedenen Seiten die Untersuchung an, ohne sie in einer großartigen Bewegung fortzureißen; dazu war die Zersplitterung ihrer Bestrebungen nicht im Stande.

Da die Bewegung von der Philologie ausging, haben wir

uns zuerst nach der Stellung umzusehen, welche jetzt diese Wissenschaft zur Philosophie behauptete. Noch immer begegnen wir hier dem Streite der Philologie, besonders der lateinischen Philologen gegen die Scholastik und den Aristoteles. Mit der größten Heftigkeit erhob ihn von neuem um die Mitte des 16. Jahrhunderts Marius Nizolius, welcher die Angriffe eines Aristotelikers auf die Philosophie des Cicero abwehren wollte. Um es mit Erfolg zu thun untersuchte er die Principien und die Methode des Philosophirens in einer Schrift, welche noch Leibniz einer neuen Auflage würdigte. Obwohl seine polemische Hitze ihn zu Behauptungen hinriß, welche er selbst nur mit Beschränkungen festzuhalten gesonnen war, verfuhr er doch zusammenhängender als seine Vorgänger.

Er streitet vornehmlich gegen die Methode der Abstraction, welcher die Aristosteliker folgten. An die Stelle der abstracten Dialektik und Metaphysik sollen wir eine Wissenschaft setzen, welche an die Wahrheit der Sachen sich hält, der Erfahrung und dem gesunden Menschenverstande vertraut, wie er in der Wortbildung und der Rede der Menschen sich ausgeprägt habe. Hierzu ruft er die Hülfe der Grammatik und der Rhetorik auf, welche die wahre Bedeutung, der Worte und ihrer Verbindungen zu prüfen hätten, damit wir durch den figürlichen Gebrauch der Rede nicht getäuscht würden. Grammatik und Rhetorik will er im Unterricht an die Stelle der Dialektik und Metaphysik gesetzt wissen. Die Logik ist ihm nur die Wissenschaft der Rede, nicht des vernünftigen Denkens. Wir finden ihn hierin ganz in der Richtung der Philologen, welche in den Uebungen des Verstandes an der Sprache dem Geiste die rechte formale Bildung zu geben dachten. Auch kommt er hierbei zu demselben Ergebniß, welches schon andere Philologen ausgesprochen hatten, daß wir in diesem Wege freilich keine völlig sichere Wissenschaft erreichen könnten; eine solche möchte Gott zukommen; wir aber hätten uns mit einer menschlichen Wissenschaft zu begnügen. Auch die skeptischen Neigungen der Nominalisten sind dabei auf ihn übergegangen. Er spricht sie in ihren äußersten Folgerungen aus. Die unerschütterliche Wahrheit allgemeiner Sätze glaubt er nur dadurch rechtfertigen zu können, daß es den Urhebern der Sprache gefallen hätte bestimmten Namen bestimmte Bedeutungen beizulegen. An den einmal üblichen Gebrauch der Rede müßten wir nun in unserer menschlichen Wis-

senschaft uns anschließen. Die Wahrheit allgemeiner Sätze beruht also nur auf Richtigkeit im Gebrauch der Worte, ein Ergebniß, welches Nizolius selbst doch nicht in strengster Allgemeinheit festhalten kann.

Denn von einer andern Seite seiner Untersuchungen her wird er auf eine Art des Realismus geführt, welche er für Nominalismus ausgiebt. Von der Rhetorik, mit Einschluß der Grammatik, unterscheidet er doch noch die Philosophie; jene soll nur mit der Rede, diese mit den Sachen zu thun haben. In seiner philosophischen Untersuchung geht er von einem grammatischen Unterschiede aus, dem Unterschiede zwischen Hauptwort und Beiwort, welche ihm die beiden Haupttheile der Rede sind, sie vertreten ihm das eine das Subject, das andere das Prädicat. Aber dieser grammatische Unterschied verwandelt sich ihm in einen philosophischen; das Hauptwort scheint ihm dazu bestimmt die Substanz, das Beiwort ihre Qualität zu bezeichnen und auf diese beiden Kategorieen möchte er alles unser Denken zurückführen, denn in unsern Denken gingen wir darauf aus die Substanzen oder für sich bestehenden Dinge nach ihren Qualitäten zu erkennen. Die letztern werden im weitesten Sinne genommen; auch die Quantitäten gehören zu ihnen und die Verhältnisse der Dinge in ihrem Thun und Leiden. Jede Substanz aber, darüber stimmt Nizolius mit den Nominalisten, ist ein einzelnes Ding und wenn man ihr eine allgemeine Qualität, eine Art oder Gattung beilegt, so ist dies nur ein figürlicher Ausdruck, welcher bezeichnen soll, daß dieses Ding zu andern Dingen gehört, weil es dieselbe Beschaffenheit, dieselbe Art oder Gattung mit ihnen gemein hat. Sokrates ist ein Mensch, heißt nur, Sokrates gehört zu der Art der Menschen. Die Bedeutung der allgemeinen Begriffe besteht daher darin, daß wir nach der Weise unseres Denkens alle einzelnen Dinge in gewisse Classen bringen und jedes Ding einer dieser Classen zuweisen müssen. Die Wichtigkeit dieses Gesetzes für unser Denken erkennt Nizolius an und versucht selbst eine Classification der Dinge nach ihren Arten und Gattungen. Auch die reale Bedeutung solcher Classen ist ihm keinem Zweifel unterworfen. Kein Ding besteht abgesondert für sich, mit andern bildet es ein Ganzes, ein Universum; Arten und Gattungen sind solche von Natur verbundene Ganze und zuletzt ist die unermeßliche Welt ein Ganzes in welchem alle Theile zusammenhängen. Wenn er daher die Realität

6*

der allgemeinen Begriffe bestreitet, so will er nur verhüten, daß sie nicht in abstracter Bedeutung genommen werden ohne die besondern Dinge, welche sie umfassen. Als Sammelbegriffe sollen wir sie behandeln und nicht nach der Weise der Philosophaster, welche nur das abstracte Gesetz für wahr halten, nicht aber die einzelnen Dinge, ohne welche das Gesetz nichts bedeuten würde. Der falschen Methode der Abstraction setzt er daher auch seine wahre Methode entgegen, welche zwar alle gute Schriftsteller schon immer beobachtet, noch niemand aber beschrieben hätte. Er nennt sie die Methode der Zusammenfassung (comprehensio), nämlich der besondern Dinge zu ihren natürlichen Ganzen der Arten und Gattungen. Man erkennt in ihr die Induction, mit welcher nur die Vorsichtsmaßregel eingeschärft wird, daß wir im Allgemeinen eine Zusammenfassung der besondern Dinge in ihrem Zusammengehören zu einem natülichen Ganzen erkennen sollen. Dies vergißt die Abstraction, wenn sie das Allgemeine als etwas für sich Seiendes betrachtet und von ihm auf das Besondere schließen zu können glaubt, da wir doch anerkennen sollten, daß wir nur von dem Ganzen auf die Theile schließen können, nachdem wir das Ganze aus den Theilen erkannt haben. Das Universum müßten wir im Einzelnen zu erkennen streben; die Erfahrung ist unsere Lehrerin; sie hält sich an die Sinne, welche uns die materiellen Dinge kennen lehren. Daher verspottet Nizolius die Philosophen, welche zum Immateriellen sich erheben zu können glaubten, weil sie in ihren abstracten Allgemeinheiten von den besondern materiellen Dingen absähen, obgleich diese Allgemeinheiten keine andere wahre Bedeutung hätten, als die Ganzen zu bezeichnen, welche aus materiellen Theilen beständen.

So empfielt Nizolius eine Methode, welche für den Fortgang der neuern Philosophie von nicht geringer Bedeutung gewesen ist. Der Induction legt er einen andern Namen bei, weil er ihr mehr zumuthet, als bisher von ihr gefordert worden war. Sie soll nicht bloß abstracte Gesetze der Dinge kennen, sondern die Ganzen zusammenfassen lehren, unter welchen die einzelnen Dinge sich gliedern und welche zuletzt zu dem großen Ganzen der Welt sich zusammenschließen. Seine allgemeine Folgerung, welche er aus ihr zieht, nimmt einen Satz voraus, welcher erst viel später aus diesen methodischen Grundsätzen zur Geltung kommen sollte, daß alles in der Welt materiell sey. Gegen die allgemeine Ueberzeu-

gung seiner Zeit würde ihn Nizolius nicht haben wagen können, wenn er nicht dabei die Unterscheidungen der Theologie zur Seite gehabt hätte. Die Philosophie hat es nur mit dem Weltlichen, den Gütern des Leibes zu thun; von der Welt dürfte daher auch behauptet werden, daß sie nur Materielles enthalte. Daß die göttlichen Dinge, mit welchen die Theologen sich beschäftigt, von Materie frei sind, will Nizolius nicht in Abrede stellen. Hierzu konnte man auch die Seele zählen. Ohne Schwierigkeiten ging dies freilich nicht ab. Nizolius suchte sie nicht sowohl zu lösen, als zu beschwichtigen. Die Einheit des einzelnen Menschen, welcher aus Leib und Seele besteht, läßt ihn annehmen, daß diese discreten Theile doch eine Substanz und continuirliche Einheit bilden; aber eine rechte Verbindung unter ihnen will sich nicht herausstellen; er findet sich damit ab, daß er eine gleichsam continuirliche Einheit unter ihnen annimmt. Wir haben hier ein Vorspiel der Untersuchungen, welche bald ernstlicher angegriffen werden sollten.

Die Gedanken des Nizolius sind uns merkwürdig wegen der Stellung, welche sie der Philologie zur Philosophie geben. Den Werth der Sprachforschung für die Philosophie schlugen sie sehr hoch an, aber sie können ihr doch nur ein formales Geschäft zuweisen. Die Rhetorik soll die Irrthümer der Abstraction beseitigen; aus der Beobachtung der Weise, wie die besten Schriftsteller verfahren sind, sollen wir die Methode der Zusammenfassung entnehmen. Diese Methode jedoch führt auf die Erfahrung, auf die sinnliche Erkenntniß des Zusammenzufassenden, also auf die materiellen Grundlagen unseres Denkens zurück; die formale Bildung zeigt sich abhängig von der materiellen und auf die Erkenntniß des Materiellen soll daher auch alle Philosophie hinauslaufen. Die Philologie, bemerken wir hieran, beginnt einzusehn, daß ihrem Unterricht ein anderer früherer zu Grunde liegt, der Unterricht der Natur. Darauf wies auch die Empfehlung des natürlichen, gesunden Menschenverstandes hin, welchen wir früher bei den Philologen gefunden haben. Mit diesen Gedanken war aber die Vorherrschaft, welche bisher der Philologie zugefallen war, im Begriff ausgegeben zu werden und an die Naturwissenschaften überzugehn. Diesen Punkt des Uebergangs bezeichnet die Lehre des Nizolius auch von Seiten der Methode, welche sie empfielt; niemand hat die Induction eifriger ergriffen als die Naturforscher.

6. Aber nicht allein formale Bildung bezweckte die Philo-

logie der damaligen Zeiten, auch ein reiches Material der Wissenschaft dachte man aus den Schriften der Alten zu ziehen. Indem daher Nizolius die Dialektik und Metaphysik des Aristoteles bestritt, hielt er seine Rhetorik, seine Politik und Physik in Ehren. In ähnlicher Weise beschäftigten sich die Schulen noch immer mit der aristotelischen Philosophie. In Italien finden wir eine Reihe berühmter Peripatetiker, welche meistens die Physik des Aristoteles hervorkehrten. Ihre Untersuchungen sind nicht ohne wissenschaftlichen Werth.

Einer der hervorragendsten unter ihnen war Andreas Cäsalpinus, welcher von der Mitte bis über das Ende des 16. Jahrhunderts hinaus zu Pisa Philosophie und Medicin lehrte, die letztere auch mit Ruhm ausübte. Er gehörte zu den ausgezeichnetsten Naturforschern seiner Zeit. Seine Verdienste um die systematische Bearbeitung der Botanik und der Mineralogie, so wie um die Erforschung des Blutumlaufs sind nicht vergessen worden. In der Medicin schloß er an den Hippokrates sich an, welchen er dem Galen bei weitem vorzog, in der Philosophie an den Aristoteles. Aber in seiner Auslegung der aristotelischen Lehre bekannte er sich zu der Meinung, daß sie bisher wenig verstanden sei. In seinen von den gewöhnlichen Annahmen sehr abweichenden Lehren unterwirft er sich dem Urtheil der Kirche; aber das Weltliche zu erforschen scheint ihm von nicht geringerer Wichtigkeit, als das System der Theologie. In seiner philosophischen Hauptschrift, den peripatetischen Fragen, zeigt er sich als eleganten Schriftsteller und gewandten Denker; seine Lehren verlieren aber dadurch an Klarheit, daß er sich überall an die Auslegung des Aristoteles anschließt.

Mit methodischen Betrachtungen eröffnet er seine Untersuchungen und Folgerungen aus ihnen gehn durch alle seine Lehren hindurch. Alles unser Erkennen geht von den Sinnen aus, welche uns die Erscheinungen und Zeichen der Dinge als Mittel unsrer Erkenntniß zuführen; denn ohne Mittel können wir keinen Zweck erreichen. An das Mittel der Sinne schließt die Einbildungskraft sich an, welche über das Sinnliche sich erhebt und wie etwas Göttliches in unserer Seele angesehn werden kann, weil sie Abwesendes und Zukünftiges darstellt und so von den Schranken des Raumes und der Zeit uns befreit, welche aber doch nur Bilder und gleichsam Schatten der Wahrheit uns erkennen läßt. An diese Mittel

uns haltend müssen wir durch Induction vom Besondern zur Erkenntniß des Allgemeinen uns erheben und an die physische Forschung uns anschliessen um die Kräfte der Welt zu erkennen. Aber bei den Mitteln des Erkennens dürfen wir auch nicht stehen bleiben. Von der Seele welche mit den Erscheinungen, den Zeichen der Wahrheit, beschäftigt ist, unterscheidet er daher den Verstand, welcher die Wahrheit erkennt. Ohne ihn würden wir Erscheinung und Wahrheit nicht unterscheiden können. Durch die Sinne fassen wir zwar besondere Erscheinungen auf, aber ohne Unterscheidung; die Einbildungskraft faßt sie zu allgemeinen Vorstellungen zusammen, aber nur Verworrenes lernen wir durch diese Mittel kennen; erst der Verstand unterscheidet die Theile, die Arten und gelangt zu einer allgemeinen Erkenntniß der Dinge. Wenn nun Aristoteles lehrt, daß wir vom Allgemeinen ausgehn sollen, so wird dies dahin gedeutet, daß uns in unserer sinnlichen Einbildungskraft durch Induction die allgemeine Vorstellung des Seienden gegeben sei, daß wir aber die Verworrenheit dieser Vorstellung aufzulösen hätten um durch Eintheilung und Definition das System der weltlichen Dinge uns herzustellen. Dies sei die Methode des Aristoteles. Man erkennt an dieser Lehrweise den systematischen Naturforscher. Cäsalpinus stellt nun eine Reihe logischer Vorschriften auf, nach welchen das System unserer Begriffe durch Eintheilung und Zusammenfassung geordnet werden sollte. Aufsteigend vom Besondern, absteigend vom Allgemeinen sollen wir den Vorrath unserer sinnlichen Vorstellungen entwirren und ordnen und so das Ganze, das System der Welt erkennen lernen. Seine Regeln für Eintheilung und Definition sind strenger, als die gewöhnlichen Uebungen der systematischen Naturgeschichte. Durch Accidenzen, zufällige Erscheinungsweisen soll der Begriff einer Sache nicht bestimmt werden. Die Unterschiede müssen aus dem allgemeinen Begriff gezogen werden; verneinende Unterschiede will er nicht zulassen. Doch gesteht er zu, daß wir in der Untersuchung sinnlicher Dinge die Einfachheit zu erreichen nicht hoffen dürften, welche im System der Begriffe zu liegen scheinen könnte. Mit dem Aristoteles läßt er verschiedene Eintheilungen desselben Begriffs zu und gestattet für die Begriffsbestimmung mehrere wesentliche Unterschiede. Man sieht wohl, daß seine Uebung in der empirischen Naturforschung ihn bei seinen allgemeinen Regeln Rücksicht auf die Mängel unserer Erkenntniß nehmen läßt.

Wie Aristoteles, wendet er nun auch die logischen Gesetze auf die Erkenntniß des Seienden an. Durch die Definition sollen wir die Substanz erkennen; das System der Begriffe soll uns das System der Substanzen zeigen. In der Definition erklären wir durch die allgemeine Gattung und den specifischen Unterschied; jene giebt die Materie, dieser, durch die Eintheilung erhalten, die Form an. Dies sind die wichtigsten Begriffe der aristotelischen Metaphysik. Cäsalpinus wird durch sie sogleich auf die Bemerkung geführt, daß unsere logische Bearbeitung der Wissenschaften ihre Schranken habe. Denn nur auf Gegenstände läßt sie sich anwenden, in welchen Materie und Form verbunden sind, also weder auf das rein Immaterielle, noch auf die reine Materie. Das Allgemeine in unsern Definitionen ist immer schon geformte, unterscheidbare, nicht erste Materie; der specifische Unterschied ist Form an einer Materie. Daher müssen wir zugestehn, daß es etwas Unerklärbares und daher auch Unbeweisbares giebt. Das Allgemeinste, das Seiende, läßt sich nicht durch etwas noch Allgemeineres erklären; nicht durch Beweis, sondern nur durch Induction wird es uns bekannt, als das erste Bekannte, von welchem alle Forschung ausgeht; daß Seiendes ist, läßt sich nicht beweisen; nur die Erfahrung zeigt es. Eben so wenig läßt sich die reine Form, der einfache Act erklären oder beweisen und doch müßten wir das Einfache suchen um nicht in der Verwirrung zu bleiben. So haben wir etwas, was über unsere Wissenschaft hinausgeht, anzuerkennen; es giebt die Gründe unserer Wissenschaft ab und darf daher nicht als unerkennbar angesehen werden, weil sonst unser Streben nach Erkenntniß vergeblich sein würde. Aber nicht sogleich sind die Gründe der Wissenschaft erkannt; wir müssen durch die wissenschaftliche Forschung hindurchgehn um zu ihnen zu gelangen; die Formen des logischen Denkens sollen uns hierzu als Mittel dienen.

Sie führen den Cäsalpinus sogleich dazu die platonische Ideenlehre zu verwerfen. Er kann nicht zugeben, daß Ideen oder Begriffe abgesondert von Materie sein könnten. Jeder besondere Begriff hat sein Allgemeines, seine Materie. Begriffe mögen im Geiste ohne Materie sein, in Gottes Geiste auch als Musterbilder, aber außer dem Geiste giebt es nur einzelne Substanzen, welche in der Materie sind. Auch die himmlischen Substanzen dürfen wir nicht ohne Materie uns denken, wie man wohl gemeint hat. Die peripate-

tische Lehre kennt solche Substanzen nur als Beweger der Gestirne, welche von der Materie der Gestirne nicht getrennt gedacht werden können. Wenn wir ihnen oder andern Dingen Verstand und Seele beilegen, so kann der Verstand nicht ohne Seele sein, weil er die Empfindungen der Seele zum Mittel seiner Erkenntniß gebraucht, und die Seele kann nicht ohne Leib und Materie sein, weil sie die belebende Form des Leibes ist.

Noch einen andern Grund hat Cäsalpinus gegen die platonische Ideenlehre. Sie scheint ihm den Zusammenhang des Systems aufzuheben, welches er erforschen möchte. Jede Idee wird von ihr als etwas für sich Bestehendes gesetzt; weil die Ideen ohne Materie sein sollen, können sie weder Leiden noch Thun untereinander haben; dies hebt den Zusammenhang unter ihnen auf. Ohne einen solchen aber können wir die Substanzen der Welt nicht denken; denn jedes Ding hat seine Bedeutung nur dadurch, daß es als Glied des Systems gedacht wird, zu welchem es gehört. Cäsalpinus beruft sich hierüber auf Sätze des Aristoteles, welche wir schon öfter gehört haben und welche in dieser Zeit viel gebraucht wurden. Die Hand vom Leibe abgehauen ist nicht mehr Hand; das Auge, das Fleisch führen nur noch im uneigentlichen Sinn ihren Namen, wenn sie von dem System, zu welchem sie gehören, vom lebendigen Leibe, abgesondert worden sind. Die Form, durch welche jedes Ding sein besonderes Wesen hat, bezeichnet den Act, die Thätigkeit, welche es vollzieht; jede Substanz ist also nur durch ihre ihr eigne Thätigkeit das, was sie ist. Ihre Thätigkeit aber übt sie nur in ihrer Verbindung, in ihrer Wechselwirkung mit dem Ganzen, zu welchem sie gehört. In ihrem Wesen liegt es an ihre Art, ihre Gattung sich anzuschließen und zuletzt an das System der Welt. Wir können daher jedes Ding nur an seiner Stelle und in seinem ursachlichen Zusammenhange mit allen übrigen Dingen richtig erkennen. Sein systematisches Bestreben läßt ihn nicht bei der Classification einer besondern Art natürlicher Dinge stehen bleiben; er will alles als Glied der ganzen Natur betrachtet wissen.

Cäsalpinus kommt hierdurch zu einem Ergebniß, welches ihm selbst parador zu sein scheint. Da es Sätzen der Platoniker und Theosophen seiner Zeit ähnelt, sucht er es auch sorgfältig zu beschränken und vor phantastischen Auslegungen zu bewahren. Die Thätigkeiten der weltlichen Substanzen können wir nicht ohne Zweck uns denken; alle Theile der Welt greifen in den Zusam-

menhang der Welt nur dadurch ein, daß sie ihren Zweck erfüllen, den Zusammenhang des Ganzen erhalten und schließen helfen; sie sind Werkzeuge für das Zusammenwirken des Ganzen; ihr Zweck ist als solche für das Bestehen des Ganzen zu wirken. So wie das Auge nur dadurch Auge ist, daß es sieht, die Säge nur dadurch ihre Bedeutung hat, daß sie sägt, so haben wir jedem Dinge der Welt seinen Begriff und seine Bedeutung nur darin anzuweisen, daß es sein Werk, seinen Zweck im Zusammenhang der Dinge erfüllt. Hieraus ergiebt sich, daß alle Dinge Werkzeuge für das System der Dinge sind und die Welt ein Organismus, ein lebendiges Wesen ist. Cäsalpinus spricht dies Ergebniß in dem Satze aus, daß es keine andere Substanzen gebe als lebendige Dinge und ihre Theile.

Von denselben Sätzen des Aristoteles war schon Nicolaus Cusanus auf ein ähnliches Ergebniß gekommen, die Theosophen waren zu dem Satz gelangt, daß alles Leben habe; dies stimmte aber doch nicht mit andern Punkten der peripatetischen Physik und daher erhält die Lehre des Cäsalpinus auch noch eine andere Wendung. Von geringer Bedeutung ist ihm der Einwurf, welcher von der Materie und den unbelebten Werken der Kunst hergenommen werden könnte; denn die Materie an sich ist keine Substanz und Werke der Kunst dürfen nur als Producte des Künstlers betrachtet werden. Aber es giebt auch Werke der Natur, welche für todt gehalten werden, wie die Elemente und ihre Mischungen. Diesen Einwurf beseitigt Cäsalpinus von dem allgemeinen Gesichtspunkte aus, welcher ihn leitet. Die Elemente und ihre Mischungen müssen wir als Theile des Ganzen betrachten, welches eigene Bewegung hat und daher lebt. Wenn man sie für sich betrachtet, so erscheinen sie als unbelebt; aber wir sollen nichts für sich, sondern alles im Zusammenhange mit dem Ganzen denken; in ihm stellt sich alles als Organ des allgemeinen Lebens dar, in welchem der Himmel sich bewegt und anderes belebt. So wie alle Glieder des thierischen Leibes dem Herzen, dem Sitze der thierischen Seele, angewachsen sind, so sind alle Sphären der Welt und mithin auch die Sphären der sublunarischen Elemente dem Himmel als dem allgemeinen Lebensprincipe angewachsen und nur als Organe desselben richtig zu denken. Hierbei spielt auch die Lehre von der Lebenswärme, welche in dieser Zeit viel besprochen wurde, ihre Rolle. Cäsalpinus meint, daß die Bewegung des Himmels, welche über

das ganze Weltall sich erstreckt, auch Lebenswärme durch alle seine Theile verbreite. Aber die allgemeine Lebenswärme unterscheidet er von der Seele; denn diese, das Princip der Bewegung und des Lebens, wohne nur den Centralkräften bei, welche ihren Gliedern Bewegung und Leben mittheilten, wärend die Lebenswärme auch alle den peripherischen Punkten zukomme, welchen Bewegung und Leben nur mitgetheilt würde. Hierin unterscheidet sich Cäsalpinus von der gewöhnlichen Meinung der Theosophie. Nicht allen Substanzen spricht er eigenes Leben und Seele zu, sondern nur die Substanzen sind ihm lebendige Dinge, welche als Centralkräfte für die Belebung ihrer Glieder wirken; dagegen in den peripherischen Punkten, welche das Leben nur mitgetheilt empfangen, ist keine Seele; sie sind belebt aber nicht lebendige Dinge. Von dieser Art sind die Elemente und ihre Mischungen, sind alle die Glieder organischer Leiber, welche kein eigenes Leben haben, sondern das Leben nur mitgetheilt erhalten. Wir haben zwei Arten von Substanzen zu unterscheiden; einige von ihnen sind lebendige Dinge, andere nur deren Theile; jene sind belebend, diese nur belebt. Das Gewicht dieser Unterscheidung darf nicht übersehn werden. Sie gestattet den Elementen oder ihren unbeseelten Mischungen, so wie den unbeseelten Gliedern des Leibes nur eine Bewegung von außen, eine mitgetheilte Bewegung beizulegen und ihre Erscheinungen ganz nach den Gesetzen der mechanischen Naturerklärung zu beurtheilen.

Die Lehre von der Centralkraft der Seele wird aber von Cäsalpinus auch noch weiter zurück im Gegensatze gegen die unendliche Vielheit der Materie verfolgt. Cäsalpinus dringt auf einen strengen Begriff der körperlichen Materie, in welchem er abgesehn wissen will vor allen besondern Eigenschaften oder Formen, welche ihrem Wesen nicht angehören. Auf diesen Weg, welcher für die spätere rein mathematische Behandlung der Physik zur Norm geworden ist, hatte schon Ficinus eingelenkt, indem er die Eigenschaft des Körpers in der Ausdehnung fand; erst durch den Cäsalpinus aber sind die hierüber verbreiteten Ansichten in eine wissenschaftlich ausgeführte Gestalt gekommen. Wenn wir jede Form, welche etwas Körperliches an sich trägt, Wärme oder Kälte, Schwere oder Leichtigkeit, wenn wir jede sinnliche Beschaffenheit von der Materie abgesondert denken, so bleibt uns nur ihre Ausdehnung im Raume nach den drei Dimensionen desselben übrig; daher müssen wir diese Aus-

dehnung als das wahre Attribut der Materie ansehn, so wie die Mathematik sie als solche betrachtet, indem sie unendliche Theile in jeder der drei Dimensionen annimmt und aus solchen Theilen die Größe der wirklichen Ausdehnung erwachsen läßt. Daher ist die Materie der Grund aller Vielheit und hat selbst keine Einheit. In ihrer Ausdehnung liegt kein Grund der Bewegung; sie muß daher als träge und unwirksam gedacht werden. Wenn aber nicht alles in Theile ohne Zusammenhang sich auflösen, wenn ein zusammenhaltendes Ganzes sein soll, so muß der Zusammenhang durch eine Thätigkeit in der ursachlichen Verbindung hervorgebracht werden. Diese Thätigkeit hängt von der zusammenhaltenden Kraft des Lebens ab, welches sein Princip in der Seele hat. Das Leben beherscht alle Theile und giebt ihnen ihre Form. Ohne dasselbe würden sie eine in das Unendliche theilbare Masse sein, in welcher sich alle Theile gleichgültig gegen einander verhielten, ohne alle besondere Beschaffenheit und ohne alle Wirksamkeit. Daher lehrt Cäsalpinus, das Höhere mache das Niedere, nicht aber das Niedere das Höhere von sich abhängig; denn die belebende Kraft im Weltall giebt allen Materien ihre Form, ihre Bewegung, ihre Wirksamkeit. Das Leben, welches von der Seele ausgeht, steht nun in vollem Gegensatze gegen die träge und unwirksame Materie; die Seele ist ursprüngliche Einheit und Grund aller mitgetheilten Einheit. Die Einheit der Seele erhellt aus der Einheit des lebendigen Wesens. Die Glieder des Leibes geben eine Vielheit, verbreiten sich über eine theilbare Materie; wenn aber das lebendige Wesen eins sein soll, so müssen die Glieder zusammengehalten werden durch eine Form, welche nicht wieder Materie sein kann, weil sie als solche nur wieder in eine Vielheit der Theile auseinandergehen würde. Durch die belebende Form, durch die Seele muß also der materielle Leib seine Einheit empfangen. Da aber alles Lebendige in der Materie ist und also über eine theilbare Menge sich verbreitet, so müssen wir annehmen, daß die Seele in einem Theile des Leibes sei, in welchem die Thätigkeiten des lebendigen Wesens wie in einen Punkt zusammenlaufen. So finden alle Thätigkeiten des Thieres im Herzen ihren Mittelpunkt und alle übrige Theile des thierischen Leibes sind, was sie sind, nur dadurch, daß sie dem Herzen angewachsen sind, von ihm belebt werden und ihm zu seinen Werkzeugen dienen. So erweist sich auch im Erkennen die Einheit der Seele; denn in ihm sollen alle Körper-

lichen Vorgänge unterschieden, verglichen, gegen einander abgeschätzt werden; hierzu ist die Seele nur dadurch im Stande, daß sie diese Vorgänge in sich vereinigt; daher fließen alle Sinneneindrücke, aus wie weitem Umkreise sie auch zu uns kommen, doch in unsere Seele wie in einen Mittelpunkt zusammen. In dieser punktuellen Einheit der Seele verschwindet nun alle körperliche Ausdehnung, denn das sinnliche Bild, welches sie von den sinnlichen Eindrücken empfängt, hat keine der drei Dimensionen des Raumes. Der Gegensatz zwischen Materie und Seele zeigt sich auch darin, daß jene über den ganzen Raum des Weltalls sich verbreitet, diese aber nicht überall, nicht in allen Gliedern der Welt und des Leibes gegenwärtig ist, sondern nur im Mittelpunkte des Lebens ihren Sitz hat.

Wir sehen, diese Theorie schließt sich den Voraussetzungen der Theologie dieser Zeit in den wichtigsten Punkten an. Der Unterschied zwischen Leib und Seele wird bewahrt, die höhere Würde der Seele auf das kräftigste vertreten. Aber dualistisch ist diese Lehre in der Betrachtung der weltlichen Dinge und bei der Durchführung ihrer Grundsätze wird sie daher auch genöthigt, die Abhängigkeit des einen von dem andern Princip anzuerkennen. Das thätige Princip kann doch das leidende nicht entbehren. Durch den großen Raum der Welt erstreckt sich die Ausdehnung, die Materie, ohne Materie kann daher nichts Weltliches sein. Sie ist zwar nur ein Mittel und Werkzeug für die thätige Kraft; aber Mittelursachen sind in weltlichen Werken überall nöthig; der Himmel bedarf ihrer nicht weniger als der Mensch; und solche Mittel machen den, welcher sie gebraucht, abhängig von sich. Daher ist auch das Leiden, welches der Materie anhaftet, selbst den himmlischen Wesen nicht zu ersparen. Die himmlischen Dinge, die Gestirne, unterscheiden sich im Allgemeinen von den irdischen Dingen und besonders vom Menschen nur dadurch, daß sie nicht mit vergänglicher, sondern mit unvergänglicher Materie verbunden sind; beide Arten der Materie sind nicht ohne Leiden und mit dem Körper leidet auch die Seele. Daher schließt dieser Dualismus mit dem Bekenntniß, daß in der Welt das Leiden ewig sei. Das Gute ist ewig, nach welchem gestrebt wird, aber auch die Ausdehnung, welche nach ihm strebt, die Materie. Das Häßliche und Böse können in der Welt nicht aufhören. Es läßt sich nicht wohl verkennen, daß hierin der alte Dualismus des Heidenthums sich regt.

Noch in einem andern Verdacht hat man die paradoxen Lehren des Cäsalpinus gehabt. Atheismus und Pantheismus hat man ihm vorgeworfen, wie einem Vorläufer des Spinoza. Aber viel zu sehr finden wir ihn mit Rücksichten auf das natürliche System der weltlichen Dinge und auf die theoretischen Lehren seiner Zeit erfüllt, als daß er beabsichtigt haben sollte, durch seine Lehren von dem allgemeinen Leben der Welt alles in eine Substanz oder in ein Leben aufzulösen. Sein Bestreben ein System aller Dinge zu gewinnen, welches ihn die Bedeutung der einzelnen Dinge erkennen ließe, stimmt ihn für die peripatetische Eintheilung der Welt in den Himmel und das sublunarische Gebiet, welche beide weiter in ihre Sphären zerlegt werden. Wenn er nun auch die Bewegung des Fixsternhimmels für die allgemeine Quelle des Lebens in der Welt hält, so bewegt ihn doch seine beständige Berücksichtigung der Erfahrung, viele Sphären und viele bewegende Kräfte im Himmel zu unterscheiden und eben so viele Seelen auf der Erde. Diese Annahme sucht er auch dadurch zu rechtfertigen, daß die Vielheit der Materie eine Vielheit der Mittelpunkte für das Leben fordere. Aber nicht allein eine Vielheit der Seelen, sondern auch der verständigen Wesen nimmt er an. Auch in seinen Lehren über diese berücksichtigt er offenbar die Ergebnisse seiner Beobachtung, indem er nicht überall auch Verstand voraussetzt, wo Seele sich findet. Er gesteht ihn nur den himmlischen Sphären, den Menschen und den Dämonen zu, den ersten und den zweiten in Anschluß an die peripatetischen Lehren und die gewöhnliche Vorstellungsweise, den letztern mit Berücksichtigung gewisser Krankheitserscheinungen, welche er beobachtet hat, sich aber nicht aus natürlichen Gründen zu erklären weiß, nach der Lehre der Theologie welcher er auch die weitere Untersuchung und die praktische Behandlung dieser übernatürlichen Dinge überläßt. Dabei gesteht er zu, daß unser natürliches Denken seine Schranken hat, weil es von der Materie abhängig ist; denn der Verstand ist an die Seele, die Seele an die Materie gebunden. Die Vielheit verständiger Wesen beweist nun am unzweideutigsten die Vielheit von einander unterschiedener, wahrer Dinge. Denn mit dem Verstande steht auch der Wille in Verbindung; das Denken des Verstandes ist ein freies Denken und jedes verständige Wesen hat seine Gedanken für sich zu vollziehn, sein Denken ist sein eigenes Denken und in seiner Selbsterkenntniß ist es abgesondert von jedem andern

Dinge für sich. Dies giebt deutlich zu erkennen, wie wenig Cäsalpinus darauf ausgeht die Vielheit der Subjecte in der Welt zu beseitigen.

Die Schranken unseres natürlichen Denkens, welche wir hierbei erwähnt sehen, erinnern aber auch daran, daß er bei allem seinem Eifer für die Naturforschung den Gedanken an den Unterschied zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen nicht bei Seite setzte. In den ersten Linien seiner methodischen Untersuchungen ist derselbe angelegt. Ihnen zufolge hörten wir ihn gestehen, daß wir weder die reine Materie noch die reine Form in den Formen unseres Denkens begreifen könnten. In Unterscheidungen der peripatetischen Lehre wird nun weiter der Gedanke der reinen Form von ihm erörtert um auf ein Gebiet des Denkens uns hinzuleiten, welches die natürliche Erkenntniß der Philosophie zwar nicht ergreifen kann, auf welches sie aber doch hinweisen muß. Von der materiellen und formellen Ursache haben wir die bewegende Ursache und die Zweckursache zu unterscheiden. Die allgemeine bewegende Ursache ist der Himmel, welcher selbst bewegt ist um in natürlicher Weise bewegen zu können; er ist daher auch im Raume ausgedehnt und mit einer Materie verbunden. Zwar, bemerkt Cäsalpinus, nenne Aristoteles auch Gott den ersten Beweger, aber nicht in eigentlichem Sinne, denn er bewege nicht durch Berührung, in natürlicher Weise, sondern nur dadurch, daß er das Begehrungswerthe oder der Zweck ist. In ihm also haben wir den allgemeinen Zweck zu sehen. Einen solchen setzt der organische Zusammenhang voraus, in welchem wir alle Dinge uns denken müssen, weil sie dem Himmel angewachsen sind. Er ist das Gute, nach welchem alles strebt. Was schlechthin gut ist, kann aber mit keinem Schlechten, keiner leidenden Materie verbunden sein und muß daher vom ersten Beweger, der Intelligenz des Himmels, unterschieden werden. Hierdurch wendet sich Cäsalpinus von jeder pantheistischen Verwechslung Gottes mit der Welt ab. Zwei verschiedene Subjecte haben wir anzunehmen, das eine für die bewegende Ursache, das andere für die Zweckursache. Jenes Subject ist der Himmel, eine Intelligenz, welche das Gute begehrt und in ihrem Streben nach dem Guten alles in Bewegung setzt, weil alles nach dem Guten strebt, welche aber eben deswegen auch mit einem Schlechten, einer leidenden Materie behaftet ist; dieses Subject ist Gott, eine Intelligenz, welche frei ist von aller Ma-

terie. Die Einheit der ersten bewegenden Ursache führt auf die Einheit Gottes. Das Göttliche kann keine Vielheit sein, weil es keine Materie hat. Cäsalpinus erklärt sich gegen jede Vielherrschaft. Seinen Dualismus in der Welt strebt er auszugleichen dadurch, daß er über Welt und Natur einen Gott herschen läßt. Er gesteht sich dabei aber auch ein, daß der Gedanke eines solchen Herschers, welcher über allen weltlichen Gegensätzen steht, einem Gebiete angehört, welchem unser natürliches Denken nicht gewachsen ist. Gott ist weder ruhend noch bewegt, weder endlich noch unendlich; unsere Gedanken aber können über solche Gegensätze nicht hinauskommen. Dennoch, lehrt Cäsalpinus nach alter Weise, das Streben nach der Erkenntniß des Ewigen und Einfachen ist uns angeboren; wir müssen eine reine Form suchen, damit unsere Gedanken nicht in das Unbestimmte fortgehen; der Gedanke an sie kann uns nicht versagt sein; sonst würden wir keine Wissenschaft haben. Aber außer dieser reinen und einfachen Form haben wir auch eine Form in der Materie zu setzen, welche in dieser in viele Substanzen sich theilt, die Form des Himmels oder der Welt; denn das Gesetz der Begriffserklärung setzt eine Mannigfaltigkeit der Substanzen und eine besondere Form in der allgemeinen Materie voraus. Es würde alles nur eine Substanz sein, wie Parmenides lehrte, sagt darüber Cäsalpinus, wenn nicht außer Gott andere Substanzen wären. Es würde keine Bewegung, sondern in unendlicher Schnelle alles vollbracht sein, wenn nicht in der leidenden Materie eine hemmende Kraft wäre. Das Leiden, welches wir empfinden, beweist uns das Dasein eines leidenden Princips; unser Denken aber führt uns über das Leiden hinaus und läßt uns einen letzten und einzigen Grund aller Dinge suchen.

Die Monarchie Gottes forderte nun aber auch, daß in ihm, dem einigen Grunde aller Dinge, auch der Grund der Materie nachgewiesen werde. Gott ist reine Intelligenz, durch sein Denken ist er für sich, nur seinetwegen, nur mit sich beschäftigt; sein Erkennen kann nur auf das Vollkommenste sich richten, auf sich; es es ist eine Thätigkeit, im weitesten Sinne kann sie eine Bewegung heißen; aber im Augenblick ist sie vollzogen; mit einem zeitlichen Vorgang verstattet sie keinen Vergleich. Auf anderes, auf vergängliche Dinge kann Gottes Denken sich nicht richten; daher ist Gott nach dem Aristoteles nur theoretischer nicht praktischer Verstand. Gott bewegt die Dinge nicht in natürlicher Weise, sondern

nur weil er das Begehrungswerthe ist, erregt er das Begehren in ihnen und dadurch bewegen sie sich. Daher kann Cäsalpinus Gott keine schöpferische Thätigkeit beilegen. Er erklärt sich hierüber nicht ganz offen, aber deutlich erklärt er sich doch für die peripatetische Lehre, daß die Materie und mit ihr das Werden der Welt ohne Anfang und Ende sei; nur darin weicht er vom Aristoteles ab, daß er die Materie nicht ohne Begründung durch Gott lassen möchte. Seine Formel lautet, daß Gott zwar dem Erkenntnißgrunde nach vor der Materie, die Materie aber der Zeit nach zugleich mit Gott sei. Ihre Bedeutung ist, daß Gott als Grund alles Seins auch als Grund der Materie gedacht werden müsse, daß aber, wie alles, so auch der Grund der Materie in ihm ewig und ohne Anfang und mit ihrem Grunde auch zugleich die Materie vorhanden sei. Die erste Materie, d. h. die reine Ausdehnung ohne Form, betrachtet daher Cäsalpinus als eine Emanation des göttlichen Seins, welche ohne Bewegung und Veränderung Gottes von ihm ausgegangen sei, unendlich theilbar, damit alles Gute in Gott an sie vertheilt werden könnte. Nicht Gottes Denken und Verstand also, sondern sein Sein soll Grund der Materie sein; sein Denken denkt nur sich; sein Verstand ist ohne praktisches Werk; von seinem Verstande aber ist sein Sein zu unterscheiden, weil jeder Verstand ein verständliches Sein verstehen muß; dieses Sein Gottes, untheilbar und einfach, wie es ist, muß angesehn werden als der Grund der unendlich theilbaren Materie. Wenn nun hiernach der Verstand Gottes mit der Hervorbringung der ersten Materie nichts zu thun hat, sondern unthätig nur Gottes Sein denkt, so haben wir ihm doch seinen Antheil am Werke der Welt nicht abzusprechen; denn er ist die Vollkommenheit Gottes, welche die Materie nach ihm verlangen läßt, so daß alle Bewegung und alle Form der Dinge von ihm ausfließt. Wir sehen, die dualistische Ansicht von der Welt zieht eine dualistische Ansicht von Gott nach sich. In Gott haben wir Sein und Verstand zu unterscheiden, jenes als Princip der Ausdehnung, diesen als Princip ihrer Gestaltung anzusehn; indem die Dinge der Welt nach dem Verständnisse Gottes streben, gestalten sie sich.

Cäsalpinus überläßt die Erkenntniß Gottes der Theologie; die Philosophie soll sich auf die Erkenntniß der weltlichen Dinge beschränken; aber er kann es ihr nicht verwehren auch den Zweck der weltlichen Dinge zu bedenken und dabei auch die Erkenntniß

Gottes in das Auge zu fassen. Was er über sie lehrt, giebt kein ganz klares Ergebniß. Die Grenzen unserer philosophischen Erkenntniß, die reine Form und die reine Materie, sind doch unserm Nachdenken nicht völlig entrückt; denn es giebt zwei Arten des Erkennens, durch Wegnahme der Materie und durch Zusatz der Form zur Materie; in der erstern kommen wir annäherungsweise zu Gott, in der andern gehen wir von der Materie aus; dem entsprechen zwei Grenzen, des Ausgangs und des Fortgangs. Den Ausgang von der Materie giebt uns die Induction an in dem Begriffe der allgemeinen Ausdehnung, den wir annehmen müssen, ohne ihn erklären zu können, den Fortgang werden wir im wissenschaftlichen Denken durch Zusatz der Formen gewinnen müssen, in dieser Weise sollen wir aber nur die weltlichen Substanzen erkennen und Gott nur durch Wegnahme der Materie. Aus dieser nicht recht klaren Andeutung sehen wir nur, daß wir zur Erkenntniß Gottes gelangen sollen durch Abstraction, welche wir ja auch im wissenschaftlichen Denken vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigend mehr und mehr zu vollziehen wissen. Aber wie sollen wir von aller Materie abstrahiren, da wir doch immer in der Welt mit der Materie verbunden bleiben? Dafür weiß Cäsalpinus keinen andern Rath, als daß er vom speculativen Denken uns abruft und in der beschaulichen Betrachtung unseres Seins eine höhere Erkenntniß uns verspricht. Die Möglichkeit einer solchen Anschauung leitet er daher, daß wir in unserm Sein mit dem Sein Gottes zusammenhängen, weil die erste Materie ihr Princip im Sein Gottes hat. Da sollen wir also in der Anschauung noch immer mit der Materie verbunden bleiben, aber nur mit der reinen Materie, nicht mit einer besondern Form derselben. In dieser beschaulichen Richtung unseres Geistes sieht er den Vorzug der Theologie; indem er ihr aber eine höhere Anschauung der göttlichen Wahrheit zugesteht, warnt er auch nicht voreilig uns ihr hinzugeben, in dem Wahne sie gegenwärtig erreichen zu können und in ihr aller Wahrheit theilhaftig zu werden; dies führe nur zu Fehlgeburten des geistigen Lebens, wie sie bei Fanatikern und Wahnsinnigen vorkämen. Der rechte Weg der geistigen Bildung ist in der verständigen Erforschung der weltlichen Dinge zu suchen. Da reinigen wir unsern Geist mehr und mehr, der Verstand, welcher keine bestimmte Form hat, nimmt da immer mehr Formen in sich auf um zur reinen Form sich zu erheben. Das

reine Schauen der Wahrheit aber werden wir erst gewinnen können nach unserm Tode, wenn wir von den besondern Formen in der Materie losgelöst sind.

Diese Gedanken weisen uns auf die Hoffnungen der Religion hin. Cäsalpinus hat sie nicht aufgegeben, aber wir finden sie, alles wohl erwogen, durch seine Theorie nur schwach vertreten. Besonders gegen den Averroes vertheidigt er die Unsterblichkeit der Seele oder der besondern verständigen Substanz; was er für sie geltend macht, ist nicht ohne Gewicht, aber so weit es Gewicht hat, hängt es mit seiner allgemeinen Theorie nicht zusammen; was dagegen von dieser ausgeht, spricht eher gegen als für seine Behauptung. Das Leben der Seele nach dem Tode denkt er sich als ausgetreten aus dem ursachlichen Verband der besondern weltlichen Formen, so daß sie nur ihre Verbindung mit der allgemeinen Materie als ihrer Grundlage bewahrt. Um ihr in dieser Weise eine Fortdauer zusichern zu können muß er sie von der Lebenswärme unterscheiden; schon in anderer Beziehung hatte er diesen Unterschied geltend gemacht, aber doch nur in der Weise, daß die Lebenswärme als eine Vorbedingung für das Leben der Seele erschien; jetzt nimmt Cäsalpinus an, daß die Seele auch ohne diese Vorbedingung leben könne. Die Lehrweise des Averroes machte auch eine Widerlegung der Annahme nöthig, daß die Seele nach ihrer Trennung vom Leibe in das Allgemeine aufgelöst werde; die Meinung, welche Cäsalpinus vertrat, daß wir zur Anschauung Gottes gelangen sollten, schien diese Annahme zu begünstigen. Nur dadurch entzieht er sich ihr, daß er annimmt, wir würden noch immer von Gott verschieden bleiben, weil unsere Verbindung zwar mit der besondern, geformten Materie des Leibes wegfallen, aber mit der allgemeinen Materie, der reinen Ausdehnung, bleiben würde. Abgesehn davon, daß diese Lehre von ihm nicht weiter entwickelt wird, bietet sie auch keinen Schutz gegen die Annahme, daß die besondere Seele des Menschen doch in den speculativen Verstand der Menschheit oder in den Beweger des Himmels sich auflösen könnte. Hiergegen hat nun Cäsalpinus allerdings einen triftigern Grund zur Hand. Er läßt bedenken, was schon die Scholastiker geltend gemacht hatten, daß jede individuelle Seele ihr eigenes Empfinden und Denken hat, jeder Verstand nur für sich selbst seine Gedanken ausbildet; dies führt er auch weiter aus mit sinnigem Verständniß, welches seinen vollen Antheil an dem Gehalt dieser Lehre

verräth; er läßt uns darauf achten, daß der Mensch allmälig in seinem Denken sich ausbildet, auch eben so die Reife der menschlichen Seele allmälig sich entfaltet und eine jede derselben für sich ihr Verstehen gewinnt, hierin aber der wahre Mensch, der Geist des Menschen besteht, ein eigenes Wesen, welches von den Formen der Wahrheit ergriffen ist und sie für sich besitzt, daß so eine Substanz des denkenden Wesens sich bildet, welche nur ihm angehört und auf kein anderes Wesen übergehn kann; hieraus und weil dieses denkende Wesen, von der vergänglichen Materie frei, doch nicht verloren gehn kann, schließt er, daß es unvergänglich für sich bestehn müsse. Wir können die Kraft dieser Gründe nicht verkennen, aber mit dem Charakter seiner natürlichen Philosophie scheinen sie uns nicht zusammenzuhängen; indem diese der Theologie die Untersuchung über Gott und das höhere, sittliche Leben überließ, hatte sie auch aufgegeben den Grund und die Bedeutung des freien Lebens und Denkens zu erforschen.

Auf die Lehren des Cäsalpinus haben wir uns ausführlich einlassen müssen, weil sie maßgebend für die peripatetische Schule in Italien und durch sie für den Fortgang der neuern Philosophie geworden sind. Der Gegensatz zwischen Leib und Seele, Körper und Geist, Ausdehnung und Denken erhielt durch ihn wenn auch nicht seine erste Begründung, so doch seine erste ausführliche Erörterung in einer Untersuchung, welche rein philosophische Zwecke zu verfolgen schien. Wir haben gesehn, daß er dabei, wie dies lange nachher fortgeführt worden ist, die Uebereinstimmung der Philosophie mit der Theologie zu bewahren suchte und nach der Weise der katholischen Theologie der höhern Wissenschaft die höhere Entscheidung über die Fragen der niedern vorbehielt. Aber eben in diesem Vorbehalt zeigen sich auch die Schwächen seiner Lehre und der Grund der Probleme, welche von ihm auf die spätere Philosophie übergegangen sind; ihre Keime wird man bei ihm gewahr werden können. Seine Theorie glaubt einen unauflöslichen Gegensatz zwischen den Bestandtheilen der Welt, zwischen der ausgedehnten körperlichen Natur und dem denkenden Geist, annehmen zu müssen; dieser Gegensatz pflanzt sich sogar auf seine Gründe in Gott fort, dessen Sein und Verstand unterschieden werden sollen, so wie später Spinoza Ausdehnung und Denken Gottes unterschieden hat, und so wie diese Gründe ewig sind, so müssen auch die Ausdehnung und das formende Denken in der Welt als ewig

gedacht werden. Es ergiebt sich hiernach, daß der Grund der Verbindung zwischen beiden Gliedern des Gegensatzes in Gott gesucht werden muß; auch hierin sind alle die spätern Systeme, welche diesen Gegensatz anerkannten, dem Cäsalpinus gefolgt. In ihnen kehrt auch die Neigung zurück, der Welt ihren Lauf zu lassen, nachdem sie von Gott geschaffen oder aus ihm geflossen ist, ohne Einmischung der göttlichen Wirksamkeit, so wie Cäsalpinus sie deutlich ausgesprochen hatte, indem er nach aristotelischer Lehre Gott den praktischen Verstand absprach. Ohne Zweifel geht diese Neigung daraus hervor, daß die natürliche Philosophie, nachdem die Theologie die weltliche Forschung ihr überlassen hatte, ihre Freiheit in ihrem Gebiete, ohne theologische Einreden fürchten zu müssen, gesichert wissen wollte. Cäsalpinus glaubt nun wohl noch seine Lehren in Einklang mit der Theologie durchführen zu können; er meint die Lehre von der Unsterblichkeit der vernünftigen Seele und die Verheißung der ewigen Seligkeit in Uebereinstimmung setzen zu können mit seinen Grundsätzen; aber die Anstrengungen, welche er hierzu macht, verrathen nur die Schwierigkeit seines Unternehmens. Es war nicht wohl zu begreifen, wie mit der unaufhörlich sich drehenden Welt, mit dem unauflöslichen Gegensatz zwischen Ausdehnung und Denken der letzte Zweck des denkenden Geistes sich vereinigen lasse.

7. Die weitere Entwicklung der peripatetischen Lehre bei den Italiänern hielt im Wesentlichen denselben Standpunkt fest, welchen Cäsalpinus ihr gegeben hatte. Sie benutzte die Freiheit, welche ihr die Restauration der katholischen Hierarchie in den Forschungen der Physik gestattet hatte; die höhern Erkenntnisse der Metaphysik überließ sie der Theologie und gestattete sich nur die Grenzen zwischen Physik und Metaphysik zu berühren; wo über dieselben Zweifel sich erheben, da soll die höhere Theologie entscheiden. Aber die Freiheiten in der Erforschung der Natur greifen immer weiter um sich; immer mächtigere Zweifel erheben sich gegen die Vereinbarkeit der Lehren der Physik mit den Lehren der Theologie; durch das Ansehn dieser schlägt man sie nieder. Unsere weltliche Wissenschaft ist beschränkt; sie kann irren in ihren Folgerungen; man will sie berichtigen lassen durch den Glauben der unfehlbaren Kirche. Aber den Grundsätzen der Physik entzieht man sich nicht; in ihren Folgerungen greifen sie um sich; die

Frage, ob sie im Einklang stehn mit dem Glauben, wird immer bedenklicher.

Den Jacob Zabarella können wir als den nächsten Nachfolger des Cäsalpinus auf diesem Wege betrachten. Geboren zu Padua 1533, fast ein halbes Menschenalter jünger als dieser, lehrte er an der Universität seiner Vaterstadt, damals der berühmtesten Schule der Philosophie, mit unübertroffenem Ruhme. Er starb vor dem Cäsalpinus, dessen Gedanken einen bedeutenden Einfluß auf seine Auffassung der aristotelischen Lehre gehabt zu haben scheinen; er ging aber weniger systematisch zu Werke; auch von dem skeptischen Geiste des Pomponatius scheint etwas auf ihn übergegangen zu sein.

Wie Cäsalpinus giebt er viel auf die Methode. Seine zahlreichen logischen Schriften haben ihm den Ruhm des ersten Logikers seiner Zeit eingetragen. Synthetische und analytische Methode weiß er zu unterscheiden und die Anwendung jener auf die reinen, dieser auf die angewandten Wissenschaften zu zeigen. Aber die Ableitung der metaphysischen Begriffe, der Form und der Materie, aus den Gesetzen der Logik würde er nicht, wie Cäsalpinus unternehmen; denn die Logik steht ihm doch viel tiefer, als die Physik; er betrachtet sie gar nicht als einen Theil, sondern nur als ein Werkzeug der Philosophie. Die Lehren der Philologen haben Einfluß auf ihn ausgeübt. Wie Nizolius Grammatik und Rhetorik für die formale Bearbeitung des wissenschaftlichen Stoffes zu Hülfe rief, stellt Zabarella Grammatik und Logik zusammen und rühmt ihre Wichtigkeit für die Form unserer Erkenntnisse, meint aber auch zugleich, daß sie für die Erkenntniß der Sachen nichts leisten. Was Cäsalpinus noch sehr gut wußte, daß unser Denken durch die logische Form aus der sinnlichen Verworrenheit gezogen werden soll, diese Macht der Form über die Materie, wird von Zabarella wenig beachtet. Er bemerkt, daß wir Menschen zu unsern vernünftigen Werken der Werkzeuge bedürfen, wie die geistigen Werke der Wissenschaft auch geistiger Werkzeuge, daß wir hierzu auch in der Gemeinschaft und Ueberlieferung der Menschen die Sprache zu kunstmäßiger Form ausbilden müssen; er gesteht auch zu, daß die Philosophen als Bearbeiter der allgemeinen Theorie den Beruf hätten die Logik als ihr Werkzeug auszubilden; aber mehr als ein untergeordnetes Geschäft kann er hierin doch nicht erkennen. Wie die Nominalisten Sachen, Zeichen der Sachen und

Zeichen der Zeichen unterschieden hatten, so unterscheidet er Dinge, Gedanken der Dinge und Gedanken der Gedanken oder zweite Gedanken und sieht in diesen nicht, wie Duns Scotus, etwas Höheres, sondern etwas Niederes. Nur mit ihnen beschäftigt sich die Logik. Sie erforscht die Weise, wie unsere Gedanken gebildet werden sollten um die wahren Dinge zu erkennen. Sie ist daher keine Wissenschaft, sondern eine praktische Kunst, welche die Werkzeuge für die Erkenntniß der Dinge handhaben lehrt.

Wir haben hier die Gedanken fertig vor uns, in welchen die formale Logik von der Philosophie sich abzulösen gesucht hat. Zabarella kann als der Vollender der weitverbreiteten Lehre betrachtet werden, welche die formale Logik für keinen Theil der Philosophie ansah, sondern ihr ein vorbereitendes Geschäft für alle Wissenschaften zuwies. Die Nominalisten und die Philologen hatten ihm vorgearbeitet. Von dem Skepticismus der erstern ist ihm geblieben, daß er die Gedanken unserer Seele nur als ihre Fictionen betrachtet und sie für so unbedeutend hält, daß sie für sich einer wissenschaftlichen Untersuchung gar nicht werth sein würden. Nur die Dinge außer unserm Denken scheinen ihm Wahrheit zu haben und würdige Gegenstände unserer Untersuchung zu sein.

Hierin liegt es nun, daß er die Physik für die einzige Wissenschaft hält, welche wir in natürlicher Weise erforschen könnten. An sie schließen sich zwar auch metaphysische Untersuchungen an, welche von den physischen dadurch sich unterscheiden, daß diese mit dem Materiellen jene mit dem Immateriellen zu thun haben; aber der Philosoph hat mit dem letztern nur in so weit zu schaffen, als es auf das Materielle einen Einfluß ausübt. Hierdurch soll vorgebeugt werden, daß die Philosophie nicht mit der Theologie zu thun bekomme.

Aber eben die Berührungspunkte zwischen der materiellen Natur und dem Immateriellen betreffen alle Probleme, welche Zabarella aufregt. Er ist nicht, wie Cäsalpinus, systematischer Naturforscher, die Einzelheiten der Physik beschäftigen ihn wenig; er betreibt aber die Auseinandersetzung der Theologie und der Philosophie. Darin geht er nun weiter als sein Vorgänger, daß er die Uebereinstimmung der aristotelischen Lehre mit dem Christenthum nicht mehr glaubt behaupten zu können. Sein Verdienst ist den Widerspruch zwischen beiden aufgedeckt zu haben. Sorgfältig vermeidet er dabei den Streit mit der Theologie; er unterwirft sich

dem Urtheil der Kirche und nimmt nur die Freiheit für sich in Anspruch sein Geschäft, die Auslegung der aristotelischen Lehre, zu betreiben.

Zabarella streitet gegen die, welche die Natur nur empirisch erforschen wollen und die Physik auf die Untersuchung des Körperlichen, ja der irdischen Körper beschränken möchten. Die Physik darf nicht allein auf die vergänglichen Dinge dieser Erde sehen, weil sie auch die unvergänglichen Gründe der physischen Erscheinungen erforschen muß. Zu ihnen gehört zuerst die Materie, welche nichts weiter ist als Ausdehnung nach den drei Dimensionen des Raumes. In ihr allein aber können die Gründe der Erscheinungen nicht liegen. Denn diese Ausdehnung giebt keinem Dinge seine Form, durch welche es abgesondert von andern Dingen ist. Die Materie ist die Bedingung, ohne welche kein einzelnes Ding sein kann, aber nicht der Grund der Individuation der Dinge. Wäre alles in gleicher Weise ausgedehnt, so würde alles eins sein, in eine stetig zusammenhängende Ausdehnung zusammenfließen. Nur durch die specifisch verschiedenen Formen, welche mit der Ausdehnung verbunden sind, sondert sich die Natur in verschiedene Körper. Diese Formen aber erhalten die Körper durch die Bewegung und der Physiker muß daher auch nach dem Grunde der Bewegung fragen. Kein Körper, keine Materie hat die Bewegung von sich selbst; er empfängt sie von einem andern; die Bewegung kann nur von einer immateriellen Ursache ausgehn und der Physiker muß sich daher auch mit dem Immateriellen beschäftigen. Nun hängen aber alle Dinge in der Ausdehnung des Raumes zusammen und in der allgemeinen Bewegung erhält ein jedes seine Stelle und seine ihm entsprechende Form von dem Zusammenhange des Ganzen. Daher kann die besondere und vergängliche Natur der irdischen Dinge nur aus der allgemeinen Natur des Himmels und seiner Bewegungen erklärt werden. Um aber die Bewegung des Himmels zu erklären haben wir eine immaterielle bewegende Kraft anzunehmen, eine Intelligenz, welche die Welt in Bewegung setzt. An sie muß auch der Physiker denken; aber da seine Wissenschaft nur auf die Erklärung der körperlichen Erscheinungen ausgeht, betrachtet er die Intelligenz nicht an sich, sondern nur sofern sie die weltlichen Dinge bewegt, ihnen ihre Form und ihr besonderes Dasein giebt.

Hieran schließt sich eine Reihe von Lehren an, welche wir

schon bei Cäsalpinus gefunden haben. Die ganze Welt ist ein lebendiges Wesen; dem Himmel ist alles angeboren; alles setzt er in Bewegung und bringt durch die Reibung der Theile die Lebenswärme hervor, welche das All durchdringt; nicht alles ist ein lebendiges Wesen für sich, aber alles ist belebt und, was wir todt nennen, führt nur im uneigentlichen Sinn seinen Namen; wenn es in Verbindung mit dem Ganzen gedacht wird, wie es gedacht werden muß, zeigt es sich als belebtes Organ des Ganzen. Im Blick auf dieses unaufhörliche Leben in der Natur ist es ihm gewiß, daß wir auch einen unaufhörlichen Beweger der Welt, ein immaterielles Wesen anzunehmen haben, welches die ganze Welt beherscht. Dies ist der Beweis für das Sein Gottes, welchen Aristoteles geführt hat.

Aber dieser Beweis setzt die Ewigkeit der Bewegung in der Welt und also auch der bewegten Materie voraus, welche die christliche Theologie leugnet. Mit ihren Annahmen fällt der Beweis weg. Andere Beweise für das Sein Gottes kann Zabarella nicht billigen. Wenn man es beweisen wollte aus der Nothwendigkeit eines letzten Grundes oder eines vollkommenen Wesens, so frägt er, ob nicht der Himmel mit seiner Intelligenz der letzte Grund und das vollkommene Wesen sein könnte. Genug seine Philosophie, welche nur auf Physik hinausläuft, bleibt bei der Gesammtheit der physischen Dinge stehn; sein Gott ist der Beweger der Welt, wenn man die Ewigkeit der Welt leugnet, so leugnet man auch die Ewigkeit ihres Bewegers und also auch Gott. Die reine immaterielle Form kann doch nicht ohne die Materie bestehn, für welche sie die Form abgiebt. Einen Gott ohne Wirksamkeit nach außen, wie die Scholastiker gesagt hatten, kann Zabarella nicht zugestehn. Von Cäsalpinus unterscheidet er sich dadurch, daß er den Unterschied der übernatürlichen Zweckursache von der bewegenden Ursache nicht billigt und die Materie nicht als einen Ausfluß aus dem Sein Gottes betrachtet. Von der physischen Theorie des aristotelischen Dualismus erhebt sich der Streit gegen die Schöpfungslehre.

Der Widerspruch zwischen der Lehre der Kirche und den Lehren der weltlichen Wissenschaft ist hierin deutlich ausgesprochen. Zabarella unterwirft sich zwar dem Urtheil der Kirche; aber seine Grundsätze macht er fortwährend geltend und bildet von ihnen geleitet Theorien aus, welche zu eigenthümlich sind, als daß sie nicht

sein volles Interesse haben sollten. Wir dürfen sie nicht unbeachtet lassen.

In seinen Lehren von der Seele fährt er in derselben Weise fort, in welcher er in der Lehre von Gott begonnen hatte. Er hatte das Sein Gottes für sich nicht geläugnet, für sich betrachtete er ihn als eine reine Intelligenz; aber er konnte nicht zugeben, daß Gott nur für sich wäre, ohne Wirksamkeit nach außen auf eine von ihm unabhängige Materie. Wir haben daher zweierlei in Gott zu unterscheiden, sein immaterielles Sein und seine äußere Wirksamkeit. Ebenso haben wir zweierlei in allen immateriellen Wesen, besonders der Seele des Menschen zu unterscheiden, nur daß die unterscheidbaren Elemente bei ihnen im umgekehrten Verhältnisse in Vergleich mit Gott sich darstellen. Für die weltlichen Dinge ist die Materie das Erste, das Verhältniß zum Immateriellen ist das Zweite; umgekehrt ist es bei Gott. Von der Materie, die unabhängig von Gott ist, haben wir das Sein aller Dinge, sofern sie unabhängig von Gott sind, abzuleiten; mit ihrer Thätigkeit ist es anders; sie wird ihnen erst durch die bewegende Thätigkeit oder den Beistand Gottes mitgetheilt, das Immaterielle wächst ihnen erst als ein Zweites zu. So unterscheidet Zabarella auch in der menschlichen Seele ihr Sein und ihre Thätigkeit. Die Seele des Menschen ist die Form seines Leibes; man kann aber eine doppelte Form unterscheiden, die eine, welche einem Dinge seinem Wesen nach beiwohnt und von ihm nicht trennbar ist, die andere, welche ihm aus wechselnden Verhältnissen zuwächst; jene nennt Zabarella die informirende, diese die assistirende. Es ergiebt sich also die Frage, ob die Seele die informirende oder die assistirende Form des menschlichen Leibes sei. Zabarella entscheidet sich für das erstere; denn sie ist im Leibe nicht wie der Schiffer im Schiff; mit der Materie ist sie verbunden wie mit einem ihr wesentlichen Organ. Von diesem Sein der Seele ist aber ihre Thätigkeit zu unterscheiden, welche von wunderbarer Art ist. Weit über den Leib des Menschen hinaus erstreckt sie sich; alle Formen der Dinge kann sie in sich aufnehmen; das ist ihr Vermögen zu erkennen; die Wirklichkeit des Erkennens aber wächst ihr nur durch die assistirende Form zu. Wenn sie nicht unterrichtet würde durch eine ihr fremde, ihrem Sein nicht anhaftende Form, so würde sie die Natur nicht erkennen, nicht aus sich herausgehen können. Wir müssen von dem leidenden Verstande des Menschen seinen thätigen

Verstand unterscheiden; dieser wächst ihm aber nur durch den Beistand Gottes zu, der assistirenden Form, denn nur die Erkenntniß der Ursachen kann uns unterrichten und die Ursachen liegen in dem ersten Beweger, in Gott. Es ist seine Gnade, welche uns unterrichtet. Unser Verstand ist wie die Hemisphäre der Erde, welche der Erleuchtung bedarf um unterrichtet zu werden; das Licht Gottes ist allgegenwärtig und kann unserm Verstande nicht fehlen. Dies ist die Lehre von der Assistenz Gottes, welche in verschiedenen Anwendungen weit sich verbreitet hat. Sie steht in engster Verbindung mit der Weise, wie Zabarella das System der Welt sich denkt. Das Leben, zu welchem die lebendigen Dinge gelangen sollen, hängt in allen Stücken von dem Beistande Gottes ab; in ihrer Materie haben die Dinge zwar ihr Bestehn für sich; die Bedingung ihrer Individuation liegt in ihrer Materie; aber ihr Leben, ihre Thätigkeiten, durch welche sie über ihr materielles Sein hinausgehn und theilnehmen an dem Leben des Ganzen, müssen sie von der allgemeinen Form empfangen.

Zabarella erstreckt diese Untersuchungen auch auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, entscheidet sich aber nicht deutlich über sie. Die Thätigkeit der Seele, lehrt er, setzt immer die Assistenz Gottes voraus; der leidende Verstand ist das erste; zu seinem Denken muß er erregt werden; aber alsdann entwickeln sich der Seele des Menschen Gedanken, welche ihr eigen werden. Der erste Gedanke ist ein Werk der Natur in uns, aber durch den zweiten Gedanken eignen wir uns Fertigkeiten an, welche sich weiter und weiter fortbilden; dadurch wächst der Seele auch der thätige Verstand zu. Hierin scheint er die Möglichkeit zu finden der Seele eine fortgehende Dauer zu sichern. Aber das Sein der Seele ist doch an ihren materiellen Leib geknüpft; wenn dieser sich auflöst, scheint sie nicht mehr bestehn zu können; ihre über sie hinausgehenden Thätigkeiten mit ihren Nachwirkungen, dem erworbenen Verstande, scheinen damit auch ihr Ende erreichen zu müssen. Hierin klingen die Zweifel des Pomponatius nach. Nur die Theologie kann uns die Zuversicht des ewigen Lebens einflößen. Aber Zabarella schließt seine Philosophie der Theologie nicht an; er unterwirft sich ihr nur. Der Grund liegt darin, daß er auf die moralischen Gründe des Pomponatius nicht eingeht. Seine Philosophie hat nichts gemein mit der Moral; diese ist nur eine Lehre der praktischen Kunst, keine reine Wissenschaft. Die Wissenschaft

im eigentlichen Sinne ist nur die Physik mit ihren metaphysischen Voraussetzungen. Für das moralische Leben mag die Theologie sorgen.

8. Eine Fortsetzung dieser Lehrweise finden wir bei Cäsar Cremoninus, dem Nachfolger des Zabarella in seiner Professur in Padua, welcher hier die peripatetische Philosophie bis 1631 mit großem Ruhme vertrat. Mit der Philosophie verband er die Medicin und wir sehen ihn daher auch mehr in die Einzelheiten der Physik eingehn. Daher legt er auf die Erfahrung das größte Gewicht; sie soll uns in alle Erkenntnisse einleiten; angeborne Begriffe erkennt er nicht an; unser Verstand soll durch Erfahrung und Induction sich bilden. Doch sind diese Gedanken bei ihm wenig ausgebildet. Er stimmt dem Zabarella bei, daß die Logik keine philosophische Wissenschaft, sondern nur ein Werkzeug für das Erkennen sei; daraus ist geflossen, daß er ihr nur geringe Aufmerksamkeit schenkt. Die Philosophie beschränkt sich auf die Erforschung des Weltsystems, also auf Physik und ihre metaphysischen Gründe. Die Moral hat es nur mit dem praktischen Leben zu thun; zu den speculativen Wissenschaften gehört sie nicht. Wollte man die Ursachen des menschlichen Handelns erforschen, so würde man die Physik um Rath fragen müssen um aus den Affecten der menschlichen Seele die Beweggründe ihres Handelns abzuleiten. Der Würde der Theologie will Cremoninus nicht zu nahe treten. Sie hat es mit dem erhabensten Gegenstande, der Ursache aller Ursachen zu thun; aber wir verhalten uns zu Gott, wie die Eulen zum Lichte der Sonne; nur aus seinen Wirkungen können wir ihn erkennen. Daher unterwirft sich auch Cremoninus den Aussprüchen der Theologie, welche eine höhere Offenbarung habe. Auch ihm ist es gewiß, daß Aristoteles nicht in Uebereinstimmung stehe mit der christlichen Lehre; er muß sich aber seine Freiheit bewahren seinem Geschäfte nachzugehn, der Natur zu folgen und ihrem Ausleger dem Aristoteles. Das Vermögen und das Verhältniß unseres Geistes zur Welt ist nicht dazu angethan uns das höhere Gebiet des Göttlichen mehr als nur berühren zu lassen; die Theologie müssen wir größtentheils dem Glauben überlassen.

In seiner Lehre vom Weltsystem, welche die Philosophie entwickeln soll, stimmt nun Cremoninus in vielen wichtigen Punkten mit Zabarella überein. Er lehrt, wie dieser, daß nur aus der Ewigkeit der Kreisbewegung auf die Ewigkeit der bewegenden Ur-

sache geschlossen werden könne. Ihm steht auch die Ewigkeit der Welt fest. Auch das Sein einer immateriellen bewegenden Kraft ist ihm daher gewiß; denn eine materielle, daher auflösbare und vergängliche Kraft würde eine unvergängliche Bewegung nicht hervorbringen konnen. Das Immaterielle können wir aber nur nach Analogie mit dem denken, was wir von ihm in unserer Seele finden. In ihr abstrahirt der Verstand vom Sinnlichen, von der Materie, und erhebt sich zum reinen Gedanken. Einen solchen Verstand müssen wir daher auch aus der ewigen Kreisbewegung des Himmels abnehmen. Von Zabarella weicht nun aber Cremoninus darin ab, daß er aus dieser nicht unmittelbar darauf schließen zu können glaubt, daß nur eine Intelligenz den Himmel bewege. Die vielen Sphären des Himmels mit ihren verschiedenen Bewegungen führen zuerst auf viele Beweger; aber die zweckmäßige, übereinstimmende Ordnung in der Bewegung der Welt giebt einen weitern Haltpunkt für unsere Schlüsse ab. Sie würde nicht sein können, wenn nicht die ganze Welt durch einen Zweck zusammengehalten würde. Daher stimmt Cremoninus mit Cäsalpinus, daß Gott nicht für den natürlichen Beweger, sondern für den Zweck der Welt gehalten werden müsse.

Es ergiebt sich nun hieraus ein strenger Gegensatz zwischen Gott und den weltlichen Dingen. Gott, der immaterielle Zweck der Welt, der reine Gedanke des Zwecks, steht der materiellen Welt entgegen, wie Immaterielles, Geistiges dem Materiellen und Körperlichen. Ueber diesen Gegensatz denkt Cremoninus wie seine Vorgänger; das Körperliche hat sein Wesen in der Ausdehnung im Raum nach seinen drei Dimensionen, der Geist hat sein Wesen im Denken; zwischen beiden finden keine Berührungspunkte statt; sie haben nichts mit einander gemein. In der Geltendmachung dieses strengen Gegensatzes geht nun Cremoninus weiter als seine Vorgänger. Er wird dadurch auf die Schwierigkeiten geführt, welche aus der Nothwendigkeit diesen Dualismus zu überwinden der spätern Philosophie erwachsen sind und sie in eine Reihe von Hypothesen gestürzt haben. Auch er sieht diese Schwierigkeiten ein und macht den Anfang mit solchen Hypothesen.

Mit dem Cäsalpinus stimmt er darin überein, daß Gott nicht physische Ursache der Weltbewegung sein könne; die Materie kann von Gott nicht berührt werden, wie Aristoteles gemeint hatte. Als Zweck erweckt er nur das Verlangen nach dem Guten in

den weltlichen Dingen; es ist aber nur ihre eigene Thätigkeit, wenn dieses Verlangen sie in Bewegung setzt. Wenn Gott die Materie bewegte, würde er Widerstand erfahren; eine unendliche, ungehemmte Kraft würde mit jeder Bewegung im Augenblick zu Ende sein. Als Geist denkt Gott; aber jeder Verstand denkt nur seine eigenen Gedanken. Gott kann nur das Vollkommenste, sich selbst denken. Eine auf ein Anderes übergehende Thätigkeit kann ihm nicht zukommen; er ist wohl speculativer, aber nicht praktischer Verstand. Von der Welt daher ist er völlig abgesondert; die Materie kann er nicht schaffen; eben so wenig ein immaterielles Ding. Aus nichts wird nichts. Alles Werden materieller Dinge setzt das Sein ihrer Materie voraus; alle immaterielle Dinge müssen auch erst sein, ehe sie zum Denken oder Begehren bewegt werden können. Die Materie und die Welt ist ewig. Weiter als Cäsalpinus geht nun diese Lehre darin, daß sie nicht zugiebt die Materie ließe sich als eine Emanation aus dem Sein Gottes betrachten; denn jede Emanation aus einer Kraft würde eine Veränderung in ihr voraussetzen; Gott aber ist unveränderlich. Der Sinn dieser Lehre läuft darauf hinaus, daß Gott und Welt zwei Substanzen sind, welche als völlig von einander gesondert betrachtet werden sollen. Gott ist außer der Welt, die Welt ist außer Gott. Denn da Gott nicht praktische Vernunft ist, kann er in die Bewegung der Welt nicht eingreifen; die Welt bewegt sich selbst in ihrem Begehren nach dem Guten.

Da diese Lehre in der Physik geltend gemacht wurde, hatte sie ohne Zweifel den Zweck die Natur von Gott, die Naturlehre von der Theologie unabhängig zu machen. Aber dazu räth Cremoninus doch nicht in der Physik alle Rücksicht auf die Theologie bei Seite zu setzen. Der Grund hiervon liegt in seiner teleologischen Naturbetrachtung. Die Bewegung der Seele ist unendlich; sie muß auch nach einem unendlichen Zweck streben; in ihr will sich eine ewige Wahrheit offenbaren. Wir müssen hierbei darauf achten, daß Cremoninus die theoretische Vernunft höher achtet, als die praktische; Gott selbst ist nur theoretische Vernunft; die immaterielle Intelligenz kann nur in einem sich denkenden und in seinem Denken für sich seienden Wesen sein. Die Wahrheit dieser Intelligenz offenbart sich in der ewigen Bewegung der Welt, welche nach der Erkenntniß der Wahrheit strebt, aber diesen Zweck

auch nie erreicht. Nur in ihrem unaufhörlichen Streben nach ihrem Zweck hängt die Welt mit Gott zusammen.

Wenn nun Cremoninus so die denkende und die ausgedehnte Substanz in Gott und Welt gesondert hielt, so konnte er doch nicht umhin in der Welt eine Vermittlung zwischen den dualistisch geschiedenen Wesen, dem Immateriellen und dem Materiellen, zu suchen. Denn da wir nach der Erkenntniß der Wahrheit suchen, können wir nicht ohne immaterielles Denken sein und da wir weltliche Dinge sind, können wir nicht ohne Materie sein, da aber Materie und Denken nicht mit einander in Berührung kommen, muß ein Mittleres sein, welches sie verbindet. Cremoninus findet es mit der aristotelischen Lehre in dem Begehren oder in der praktischen Kraft der Vernunft, schließt sich aber noch lieber an die platonischen Lehren an, welche es in der Seele finden; beides ist ihm gleichbedeutend, indem er die Seele, wie die Neuplatoniker, als die praktische Vernunft betrachtet und streng von der theoretischen Intelligenz oder dem Verstande unterscheidet. In der Welt darf nicht allein Intelligenz sein, sonst würde keine Bewegung sein; um die Bewegung zu erklären müssen wir in der Welt eine immaterielle praktische Thätigkeit annehmen, welche nach außen geht und die Materie ergreift. So wie Cremoninus lehrte, daß wir das Inmaterielle nach Analogie mit dem zu betrachten hätten, was wir von ihm in unserer Seele finden, so stellt auch die ganze Welt sich ihm in Analogie mit dem Leben der Seele in unserm Körper dar. In unserer Seele haben wir eine erkennende und eine handelnde, den Leib bewegende Thätigkeit zu unterscheiden; dasselbe gilt auch von der ganzen Natur. Die Natur strebt nach der Erkenntniß Gottes und setzt daher die ewige Wahrheit Gottes voraus. Aber diese Wahrheit erkennt sie nur in der Aufeinanderfolge der Zeit, als einen Zweck, der ausgeführt werden soll. Dadurch hängt die Natur mit Gott zusammen. Die Ausführung des Zwecks verlangt aber materielle Organe; das niedere Handeln schließt sich daher an das höhere Erkennen an. Die Seele, welche nichts anderes ist, als die belebende Form des Leibes, welche nicht ohne Körper sein kann, weil sie praktisch wirken soll, und nur eine materielle wirkende Kraft uns bezeichnet, gesellt sich nun der Intelligenz des Himmels zu und dadurch wird der Zusammenhang des Immateriellen mit dem Materiellen in der Welt hergestellt. Die Welt ist ein organisches Wesen, welches

von einer Seele beherrscht wird. Die Seele des Himmels beherscht das Gesetz aller Bewegungen; sie ist, wie Cremoninus sagt, das, was wir im Allgemeinen die Natur nennen. Dazu ist sie bestimmt und geeignet die Verbindung des Immateriellen und des Materiellen zu übernehmen, weil sie auf der einen Seite von der Erkenntniß des Zwecks erleuchtet wird, auf der andern Seite im Streben nach dem Zweck die Bewegungen des Leibes regirt. Aehnlich, wie Zabarella, streitet Cremoninus gegen die Beschränktheit der Physiker, welche nur mit dem Irdischen sich beschäftigen wollten; man muß die ganze Natur in das Auge fassen um in der Weltseele den Grund aller Bewegung zu erkennen. Daher muß auch die Psychologie als ein wesentlicher Bestandtheil der Physik betrachtet werden.

Hiermit sind die Vermittlungsversuche des Cremoninus nicht aus. Die Seele ist doch nicht im Raume ausgedehnt und kann daher auch nicht unmittelbar auf das im Raume Ausgedehnte wirken. Wie Cremoninus lehrt, kann nur Körper auf Körper wirken; was im Raume wirken soll, muß im Raume ausgedehnt sein. Dazu gesellt sich die Bemerkung, daß die Seele nur in einer dazu vorbereiteten, organisirten Materie Bewegungen hervorbringen kann. Hierdurch wird er zu weitergehenden Hypothesen über die Verbindung zwischen Körper und Seele geführt, welche an empirische Beobachtungen und an die Lehre seiner Vorgänger über die Lebenswärme sich anschließen. Sie laufen darauf hinaus, daß aus dem Temperament der Elemente die eingeborne Wärme sich bilde, hervorgebracht durch die Mischung, welche die Bewegungen des Himmels hervorrufen. Diese eingeborne Lebenswärme soll die Vermittlung zwischen Leib und Seele übernehmen. Cremoninus stützt sich dabei darauf, daß sie nicht körperlich sei, weil sie alles durchbringe und nur in einer Temperatur des Körperlichen bestehe. Das Ungenügende dieser Annahme brauchen wir nicht zu entwickeln und dennoch hat diese Lehre von der Verbindung der Seele mit dem Leibe durch die Vermittlung der Lebenswärme weit durch die Meinungen der Menschen sich verbreitet, weil sie eine Handhabe zur Lösung eines Problems zu bieten schien, durch welches man sich beängstigt fühlte.

Wir dürfen nicht unbemerkt lassen, daß Cremoninus sich wohlbewußt war, daß diese Theorie das Leben der Seele vom Temperamente des Leibes sehr abhängig mache. Daher meinte er, die

Moral genauer zu erforschen würde nur möglich sein, wenn man die physischen Affecte der Seele in Untersuchung nähme. So erhebt sich bei ihm in sehr entschiedener Weise die Neigung das Moralische aus dem Physischen zu erklären. Ist ja doch die Physik ihm die einzige wahre Wissenschaft, ist ja überdies das Begehren der Seele und die praktische Vernunft der Theorie weit untergeordnet, nur ein Werkzeug für die Ausführung des theoretischen Zwecks, d. h. für die Forschungen der Physik. Glücklicher Weise, möchte man sagen, ist diese Physik noch sehr durchdrungen von den engen Grenzen, welche unsere Wissenschaft hat, weil sie noch anerkennt, daß die Erde vom Himmel, der allgemeinen Natur, und die allgemeine Natur von ihrem Zweck, von Gott abhängt, und daher gesteht sie ein, daß sie mit ihren Erklärungen nicht weit reiche, und unterwirft sich noch höherer Entscheidung; obwohl sie mehr auf den Glauben, als auf das Wissen der Theologie zu rechnen scheint. Bedenken wir nun, daß sie allein auf das Wissen des Verstandes Werth legt, in ihm den ausschließlichen Zweck des weltlichen Lebens findet, so müssen wir auch wohl gewahr werden, wie gering Cremoninus vom Leben und von der Würde des Menschen denkt. Unser Erkennen, schwach, von der Erfahrung, unsern Affecten, den Bewegungen der Welt abhängig, will nicht viel bedeuten. Daß in ihm ein wahrhaftes Ergreifen des Ewigen uns gelingen könnte, können nur Thoren hoffen. Daher redet auch Cremoninus von der Unsterblichkeit der Seele nicht; nur die Arten sind ewig. Deutlich genug hat sich in dieser Deutung der peripatetischen Lehre ausgesprochen, daß die menschliche Wissenschaft die Verheißungen des Christenthums nur für Thorheit achten kann.

So war man, seitdem die Theologie von der philosophischen Forschung sich zurückgezogen hatte, in fortschreitendem Maße zu der Ueberzeugung gekommen, daß die natürliche Wissenschaft, auf die Natur in ihren Forschungen beschränkt, mit der Theologie in Widerspruch stehe. Selbst in den Schulen Italiens, welche ihren Gehorsam gegen den päpstlichen Stul behaupteten, war dies geschehen, selbst in der peripatetischen Schule, welche doch noch immer vieles von den Ueberlieferungen der Scholastik in sich bewahrt hatte. Es läßt sich erwarten, daß es in andern Schulen, welche mit dem Streite gegen die Scholastik den Streit gegen den Aristoteles verbanden, nicht weniger der Fall werde gewesen sein.

9. So war es mit der platonischen Schule. In der zwei-

ten Hälfte des 16. Jahrhunderts machte sich Franz Patritius, ein Illyrier von italienischer Bildung, durch seine heftigen Angriffe auf die aristotelische Philosophie bemerklich. Seine peripatetischen Discussionen haben noch jetzt einen Namen durch die, freilich verworrene Gelehrsamkeit, mit welcher sie die blinde Verehrung des Aristoteles angreifen. Gegen den katholischen Glauben zeigt er sich voll Hingebung; als Heilmittel gegen den sinkenden Glauben empfiehlt er die platonische Philosophie, welche er unter den Schutz des Pabstes und der Schulen der Jesuiten gestellt sehen möchte. Mit der Denkweise der Platoniker hat auch sein eigenes System eine Verwandtschaft, aber er kann sich doch nicht verhehlen, daß manche Punkte seiner Naturlehre mit den Ueberlieferungen der Theologie nicht übereinstimmen. Er unterwirft sich dem höhern Ansehn der Theologie; in seiner Philosophie aber könne er nur der Vernunft und dem Sinn folgen.

Das Weltsystem, welches er sich entworfen hat, trägt zu sehr die Spuren einer übereilten Arbeit und der Phantasterei an sich, als daß es seinem ganzen Umfange nach unsere Aufmerksamkeit verdiente; aber die Beweggründe seiner Gedanken bezeichnen den Standpunkt der Forschung im 16. Jahrhundert. Sie gehen aus den Schwierigkeiten hervor, welche der Gegensatz zwischen Körper und Geist bereitete. Zu seinem Annahmen, zu welchen er von ihnen aus geführt wird, hat er vieles mit seinen Gegnern gemein, den Peripatetikern, zum Zeichen, daß der Stand der Dinge in dieser Frage der Zeit, auch bei großer Verschiedenheit der sonstigen Vorbildung, ähnliche Versuche der Lösung herbeiführte.

Nur dem Verstande oder dem Geiste und dem Sinn kann seine Philosophie vertrauen, weil sie natürliche Wissenschaft ist und also mit der Offenbarung nichts zu thun hat. Beide aber, Verstand und Sinn, sind auch in gleicher Weise erforderlich für die menschliche Wissenschaft. Denn vom Verstande hat sie ihren Ursprung, ohne sein Nachdenken würde keine Wissenschaft sein; von den Sinnen aber hat sie ihren Anfang, weil sie uns die Erscheinungen vorlegen, welche unser Nachdenken hervorrufen müssen. An diesen Anfang unserer Erkenntniß sich anschließend, findet Patritius, daß wir zuerst das Körperliche anerkennen müssen, wie es die Sinne bezeugen, und die köperliche Welt zu erforschen ist ihm daher die Aufgabe der Philosophie und die Physik sein Augenmerk. Auf die Metaphysik des Geistigen werden wir nur geführt, weil

unser Nachdenken uns nicht beim Körperlichen stehn bleiben läßt; wir müssen die Gründe des Körperlichen aufsuchen und werden dadurch auf den letzten Grund geführt, auf Gott, ein rein geistiges Wesen. Denn dem Körperlichen wohnt die Vielheit bei, der Vielheit liegt aber die Einheit zu Grunde. Wir haben Anfangspunkt und Endpunkt der wissenschaftlichen Forschung zu unterscheiden; jener giebt den Körper, dieser den Geist ab, die Metaphysik des Geistigen bezeichnet aber nur die Grenze der Physik. Denn den reinen Geist Gottes können wir nicht fassen. Er ist als Eins zu denken; weil er aber als Princip gedacht werden soll, darf er nicht ohne Vielheit gedacht werden, welche er begründet; sie muß in ihm beschlossen sein, wie in ihrem Grunde. Als Eins-Alles würde Gott gedacht werden müssen, wenn dies nicht unser Denken überstiege. Nichts Besonderes dürfen wir ihm beilegen, nicht einmal Verstand, obwohl sein Wissen ihn und alles umfaßt. Daher müssen wir von diesem Endpunkt des Wissens unsere weltlichen Gedanken zurückhalten. Darin stimmt er nun mit den Peripatetikern seiner Zeit überein, daß Gott unserer menschlichen Wissenschaft fremd bleibt; aber er wirft ihnen Unfrömmigkeit vor, weil sie die Welt Gott entfremdeten; nicht allein Beweger oder Zweck, sondern Princip der Welt ist er; alles, auch die Materie ist in ihm begründet.

Von dem Sinnlichen, Körperlichen ausgehend dürfen wir aber beim Körperlichen nicht allein deswegen nicht stehn bleiben, weil die Vielheit Einheit voraussetzt, sondern auch weil das Körperliche in Bewegung ist. Denn als den Grund der wechselnden Erscheinungen der Natur können wir das Körperliche nicht ansehn. Es ist ausgedehnt im Raum, nur leidend, ohne alle Thätigkeit, ohne eigene Bewegung. Wenn Körpern eine Thätigkeit beizuwohnen scheinen sollte, so würde dies nur daher rühren können, daß etwas Unkörperliches in ihnen sie in Bewegung setzte. Das Leiden des Körpers kann aber nicht sein ohne ein Thun, welches ihm entspricht. Die Veränderungen in der Natur müssen von einem Unkörperlichen abgeleitet werden. Wir sollen also außer dem Körperlichen auch ein Unkörperliches denken. Ohne ihren Gegensatz können die weltlichen Dinge nicht sein. Patritius denkt nun das Unkörperliche in einem absoluten Gegensatz gegen das Körperliche; das Gegentheil von allem dem, was diesem zukommt, muß jenem zukommen. Es ist eine leidenlose, thätige Kraft, nicht ausgedehnt im Raum, nicht theilbar, nicht seiner un-

bewußt, sondern sich erkennend, ihm kommt das Denken zu, welches wir Gott und dem Verstande beilegen. Man muß bemerken, daß dieser Gegensatz noch stärker von Patritius, als von den Peripatetikern, ausgedrückt wird. Das Körperliche hat im Raum seine Gestalt und ist endlich; die Körperwelt, die Natur, muß daher auch ihre Grenzen haben; das Unkörperliche dagegen ist unbewegt und leidenlos, beharrt in ewiger Ruhe und muß als unendlich gedacht werden; der denkende Geist geht in das Unendliche.

Je stärker nun dieser Gegensatz hervorgehoben wird, um so mehr ergiebt sich die Nothwendigkeit eine Vermittelung seiner Glieder eintreten zu lassen. Unmittelbar können Körperliches und Geistiges nicht in Verbindung treten. Jede Wirkung in der Welt geschieht durch Berührung; das Geistige aber, welches nicht im Raum ist, kann weder vom Körperlichen, welches im Raum ist, berührt werden, noch es berühren. Das unendliche Geistige würde auch, wie Patritius meint, das Körperliche nur vernichten, wenn es dasselbe unmittelbar ergriffe. Wenn wir nun einer richtigen Eintheilung des Seins folgen wollen, so müssen wir nicht allein Unbewegtes und Bewegtes unterscheiden, sondern das Bewegte setzt auch ein Bewegendes voraus, welches um zu bewegen nicht unbewegt sein kann; deswegen haben wir im Bewegten noch einen andern Unterschied zu machen zwischen dem sich selbst Bewegenden und dem von einem andern Bewegten. Jenes ist die Seele, dieses ist der Körper. Diesen Begriff der Seele erstreitet Patritius gegen die Peripatetiker und gegen den Epikur. Wenn die erstern nicht zugeben wollen, daß etwas sich selbst bewegen könne, und deswegen das Begehren und die Bewegung der Seele von den begehrten Gegenständen ableiten, so sieht er hierin nur eine Ungereimtheit, welche den trägen Körper zum Grund der Bewegung macht; eben so verkehrt ist es mit dem Epikur die Welt zu einem Leichnam zu machen. Die sich selbst bewegende Seele lernen wir in uns kennen und in der Natur als eine den Leib bewegende Kraft; denn um den Leib zu bewegen muß sie sich selbst bewegen oder sich in Thätigkeit setzen. So zeugt die Erfahrung für das Dasein der Seele, von welcher Patritius nun auch zu zeigen sucht, daß sie die Verbindung zwischen Körperlichem und Unkörperlichem zu vermitteln geeignet ist. Unsere Seele hat Theil am Verstande, der Verstand aber ist ihr nicht wesentlich; ebenso hat unsere Seele auch Antheil an dem Leiden des Körperlichen. Weil

aber alles in der Welt in Bewegung ist, haben wir auch Seele über alles zu erstrecken, eine allgemeine Seele oder eine Weltseele anzunehmen. Auch diese kann nicht ohne Verbindung mit dem Körperlichen, nicht als immateriell gedacht werden; reine Intelligenzen können nicht in der Welt vorkommen. Von der andern Seite muß die Weltseele auch Antheil haben an der Vernunft, weil die Natur, welche von der Seele beherrscht wird, in allen ihren Theilen von Vernunft zeugt; ohne Vernunft, ohne guten Grund geschieht nichts. Hiernach haben wir nun die Verbindung der drei Arten des Seins, des Geistes nämlich, der Seele und des Körpers, in der Welt als allgemein und überall vorhanden anzusehn. Die einzelnen Seelen sind Theile der Weltseele; auch die thierischen Seelen, obgleich der menschlichen dem Grade nach bei weitem nachstehend, haben Theil an Geist, Verstand und Vernunft; denn sie überlegen, schließen, sind der Kunst fähig, ja bauen mit unsäglicher Kunst ihren Leib aus, haben auch Sprache wenn auch nicht die articulirte Sprache der Menschen. So vertheilt sich die Seele über alles Körperliche und bringt auch überall einen Antheil am Geistigen, welches das ewige Wesen, Unbewegliche und Unsterbliche in der Natur ist; an seiner Unsterblichkeit hat auch die Seele Theil, indem sie das unvergängliche Band zwischen dem Körperlichen und Unkörperlichen abgiebt.

Wie später Cremoninus, so geht auch schon Patritius in diesem Wege der Vermittlung noch weiter fort. Die Seele scheint ihm zwar geeignet die Vermittlung zwischen Geistigem und Körperlichem zu übernehmen; aber er muß doch bemerken, daß ihre Thätigkeiten mit dem Körper nicht in Berührung kommen können, weder im Erkennen noch im Begehren. Nur ihre Wirkungen zeigen sich in der Körperwelt, um sie aber in die Körperwelt einzuführen bedarf sie eines Organes. Hierbei hat Patritius auch die Nothwendigkeit der Gradunterschiede im Auge, welche er behauptet, weil er der Emanationslehre zugethan ist und von dem Höchsten, dem Geistigen, das Niedrigste durch alle mögliche mittlere Grade ausgehn läßt. Aus dem Geistigen fließt zuerst die Seele, welche unkörperlich und körperlich zugleich ist, ihr muß ein dritter Grad sich anschließen, welcher körperlich und unkörperlich zugleich ist. Der mangelhaften Bezeichnung dieses Unterschiedes liegt der Gedanke zu Grunde, daß die Seele zwar ihrem Sein nach unkörperlich ist, aber in körperlichen Erscheinungen sich er=

weist und daß von dem dritten Grade des Seins das umgekehrte Verhältniß angenommen werden müsse. Patritius nennt ihn die Natur. Er beschreibt sie als eine blinde Kraft, welcher alles mit Nothwendigkeit sich vollziehe und welche der Seele nur als ein Werkzeug diene. In ihrer Allgemeinheit betrachtet er sie als das Licht, welches von Gott ausfließt, den ganzen Weltraum erfüllt, und die Materie aller Dinge ist. Das Dasein des Lichtes werde uns von dem edelsten Sinn bewiesen. Ein passendes Mittel für die Verbindung der Seele mit der Körperwelt gebe es ab, weil es die Seele erleuchte und den Raum erfülle.

Die weitern Vermittlungen können wir übergehn, durch welche Patritius zu den Besonderheiten der physischen Welt herabsteigt, bis er zuletzt zur Erde gelangt, dem Abschaum des allgemeinen Weltflusses. Unsere Absicht war nur zu zeigen, wie er von dem Probleme, welches die Meinung seiner Zeit bewegte, zu seinen Vermittlungen zwischen Geistigem und Körperlichem geführt wurde und hieraus den Charakter dieser Unternehmungen ersehen zu lassen, welche die Philosophie ausschließlich der Physik zuwandten. In dem Phantastischen seiner Gedanken hat Patritius Aehnlichkeit mit der Theosophie, welche ebenso, wie seine Lehre, von der platonischen Schule ausgegangen war, aber dem Gedanken der Theosophie das Göttliche im Weltlichen zu erforschen entzieht er sich. Seine Hingebung an die katholische Lehre läßt ihn hervorheben, daß die Philosophie nur mit der Natur zu thun habe. Daher findet er auch, daß viele mittlere Grade zwischen Gott und uns stehen; die Erde, der Abschaum des Weltflusses, ist im weitesten Abstande von Gott. Hierin stimmt er mit den Peripatetikern überein, wenn er auch keine von Gott unabhängige Materie annimmt. Den Lehren von dem unaufhörlichen Sein der weltlichen Dinge, von der Unerreichbarkeit unseres Zwecks fügt sich die Lehre von der Nothwendigkeit der Natur zu, welcher die weltlichen Dinge und mit ihnen der Mensch unterworfen sind. Die menschlichen Dinge achtet das System des Patritius gering gegen das Weltall, mit dessen Ordnung es beschäftigt ist; das moralische Leben ist ihm fremd; in der Nothwendigkeit der Natur dürfte für dasselbe kaum eine Stelle sich finden lassen. Ohne Zweifel erhebt sich in diesen Gesichtspunkten ein geheimer Streit gegen die Lehren der Kirche.

10. Diese von der Physik ausgehenden Bestrebungen der

italienischen Philosophen ließen sich mit der Unterwerfung unter die katholische Zucht nur dadurch vereinen, daß sie die höchsten Aufgaben der Wissenschaft aufgaben. In einem Geiste, welcher von Enthusiasmus für die Wissenschaft ergriffen war, mußten sie zur Empörung gegen die Hierarchie umschlagen. Hiervon zeugen die Lehren und das Leben des Giordano Bruno. Zu Nola wahrscheinlich gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts geboren, war er in den Dominicaner-Orden getreten. Auf die Philosophie hatte er sich mit glühendem Eifer geworfen, liebte aber auch die Poesie; in beiden suchte er seinen Ruhm. Anfangs mochte er glauben mit der Hierarchie gehen zu können; als aber die strengere Zucht der katholischen Restauration auch über die Geistlichkeit ihre Zügel anzog, betrachtete er Italien wie ein Gefängniß. Sein Leben war nicht geistlich; seine Werke sind voll von Schmutz, von cynischer Verachtung der Sitte. Der Enthusiasmus für das Höchste und die niedrigsten Leidenschaften mischen sich bei ihm; zu den erhabensten Gedanken kann er uns fortreißen, aber gleich darauf erfüllt uns sein zügelloses Wesen, seine Lust am Gemeinen mit dem tiefsten Mitleiden. 1580 entfloh er aus Italien. Im Auslande dachte er Ruhm zu finden. Ein Feind der alten Schule, ein Gegner der silbenstechenden Pedanten, aber bemüht die hohen Gedanken des Alterthums mit den Entdeckungen der neuern Zeit zu bereichern, meinte er, die Zeit wäre gekommen, wo die neue Bildung, welche in Italien begonnen hätte, aber jetzt tyrannisch unterdrückt würde, einen weitern, freiern Schauplatz unter den Barbaren des Nordens suchen dürfte. Seine eigene Lehre sollte eine neue Epoche in der Philosophie herbeiführen. Wie bitter ist er getäuscht worden. Im Fluge dachte er in Frankreich und in England durch seine allgemeine Weltansicht, unterstützt durch das copernicanische System und die lullische Kunst eine Reform der Wissenschaften zu bewirken; er regte nur den Haß der alten Meinungen gegen sich auf. Dann versuchte er es an einer Reihe deutscher Universitäten, kaum geduldet, bis er in Helmstädt einen fürstlichen Gönner und eine festere Stätte fand. Aber ein halber Erfolg konnte ihn nicht trösten; was hatte es zu bedeuten, daß er unter Barbaren, wofür er die nordischen Völker achtete, geduldet wurde und einen sparsamen Beifall gewann. Plötzlich brach er alle seine Verbindungen ab; die Liebe zu seinem Vaterlande zog ihn nach Italien. Er lebte hier, wie es

scheint, nicht einmal sehr zurückgezogen. Sein Schicksal war vorauszusehn. Von der Republik Venedig wurde er eingezogen, an die römische Inquisition abgeliefert und nach langer Haft, nachdem man die Hoffnung einen Wiederruf zu erpressen, vergeblich gehegt hatte, starb er 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen.

Wir haben von ihm lateinische und italienische Schriften. Die erstern sind für die Fremden geschrieben, unter welchen er lehrte, auch zum Theil mit lullischer Kunst überfüllt; in den letztern drückt sich seine Sinnesart mit größerer Freiheit aus. Offen bekennen sie die Leidenschaft, welche in ihm arbeitet; er rühmt sich derselben; sie setzt ihn über das Kleinliche hinweg; sie ist die Quelle aller großen Unternehmungen; eine seiner Schriften schmückt sie mit dem Namen des heroischen Wahnsinns. Er bezeichnet wie viel Bruno von der Denkweise des Alterthums an sich genommen hat. Wie die Alten huldigt er auch der Natur, aus welcher wir Gott erkennen sollen, wie einen Künstler aus seinen Werken. Zwar hält er auch die christliche Religion für einen Gewinn und schätzt den Glauben als eine Ergänzung unseres Wissens; aber nur in sehr allgemeinen Formen schließt er seine Gedanken ihm an, ja sieht in seinen Vorschriften nur ein Gesetz, welches die Menge zügeln und ihr die Tugend ersetzen soll. Den Einsichten des Alterthums will er die Entdeckungen der neuern Zeit zugefügt wissen. Die eine Wahrheit bricht sich in den weltlichen Dingen in viele Stralen; wir müssen sie zu sammeln suchen. Vom Alterthum verehrt er am meisten die Ideen des göttlichen Plato. Auch von Aristoteles können wir lernen; doch bekämpft Bruno viele Theile seiner Philosophie. Selbst die Atomenlehre der Epikureer scheint ihm Wahrheit zu enthalten. Die neuerwachte Naturforschung scheint ihm aber über das Alterthum hinausgeführt zu haben; die Beschränktheit des alten Weltsystems, der aristotelischen Physik, welche, wie er äußert, die unendliche Natur in ein Compendium bringen möchte, wird der Gegenstand seines Streites. Den Nicolaus Cusanus, den göttlichen Cusaner, wie er ihn nennt, verehrt er als den Vorläufer des Copernicus. Als der Herold des copernicanischen Systems tritt er auf; seine Lehren zieht er in eine philosophische Allgemeinheit, in welcher sie auch von den theosophischen Lehren des Paracelsus etwas annehmen. Die philosophische Reform, welche er betreibt, geht nun auf eine Verschmelzung aus der alten metaphysischen Weisheit mit der

Naturlehre der Neuern, indem er dabei von dem Gedanken des Nicolaus Cusanus geleitet wird, daß in den Gegensätzen der Natur die Einheit des göttlichen Grundes sich offenbare. Indem er so viele Fäden älterer Systeme zusammenfaßt, führt er seine Gedanken in den Kampf gegen die Anmaßungen der neu hervorbrechenden Hierarchie, welche der fortschreitenden Forschung Schranken setzen möchte. Im Kampfe ist er nicht selten beredt; sein Verfahren ist aber viel zu tumultuarisch, als daß es ohne Verwirrungen abgehn könnte.

Am schwächsten finden wir daher auch seine Lehre von der Seite ihrer methodischen Begründung und der Grundsätze, welche für das menschliche Erkennen geltend gemacht werden. Er ist ein eifriger Gegner der aristotelischen Logik, weil er das discursive Erkennen der Vernunft mit dem Nicolaus Cusanus gering achtet. Wenn er die lullische Kunst hoch erhebt und weitläuftig bespricht, so gelingt es ihm doch nicht den Zusammenhang zwischen ihr und seiner Philosophie begreiflich zu machen. Wenn er an Nicolaus Cusanus etwas zu tadeln findet, so ist es sein priesterliches Gewand, welches ihn dem Glauben und der gelehrten Unwissenheit das Wort reden ließ. Er will damit bezeugen, wie wenig ihm der Zweifel genügt, daß vielmehr seine Philosophie dogmatische Entscheidung fordert, welche kein Bedenken zurücklasse. Sinn und Verstand, meint er, werden uns sicher leiten, Natur und Vernunft werden halten, was sie versprechen, und die Sehnsucht nach der Wahrheit und der Erkenntniß des letzten Grundes in uns stillen, wie sie dieselbe in uns erweckt haben. Aber seine Forderungen an die Philosophie sind auch überschwänglich. Sie würde alle Wissenschaft und alle praktische Kunst in sich schließen müssen, wenn sie leistete, was sie soll. Nicht allein ein vollständiges System der physischen Welt soll sie geben, nicht allein soll sie alles aus Gott ableiten lehren; sie soll auch mit der Natur wirken, ihre Werke betreiben und bis zur Vollendung ihres Zweckes führen, die Gesetze und Sitten der Menschen bessern, ein tugendhaftes und zuletzt ein seliges Leben begründen. Daß seine Lehren das nicht völlig leisten können, muß Bruno wohl selbst bemerken. Daher muß er sich doch bequemen in ähnlicher Weise, wie der Cusaner, Ergänzungen unserer Wissenschaft durch den Glauben anzunehmen. Er kann seine Zweifel gegen die Verworrenheit und Trüglichkeit des Sinnes nicht unterdrücken; Verstand und Vernunft wohnen

uns zwar bei, wie sie überall in der Natur verbreitet sind; aber sie wohnen auch den Thieren bei und kaum vermag Bruno einen wesentlichen Unterschied zwischen Instinct und Vernunft zu entdecken; nur durch einen vollkommnern Leib erhebt sich der Mensch über andere Arten der Thiere; gegen Gott ist der Mensch nicht besser als die Ameise. In der Welt ist jeder Verstand nur im Werden und daher, in die Materie eingesenkt, die reine Wahrheit zu erkennen nicht im Stande. Vom Niedern, Besondern zum Höhern, Allgemeinern müssen wir aufstigen; das Besondere zeigt uns die weltlichen Gegensätze, das Allgemeine faßt sie zusammen, das Zusammenfallen der Gegensätze ist das Ziel, auf welches unser Geist sich richtet. Aber geistig zum Allgemeinen sich aufschwingend bleibt unsere Seele ihrer besondern Stelle in der Welt verhaftet; da nimmt nun Bruno wohl einen Geist und Verstand in uns an, welcher durch die Welt sich erstreckt und auch uns zu Theil geworden ist, ihn sollen wir ausbilden und durch ihn der Anschauung Gottes theilhaftig werden; aber über sein Verhältniß zu unserm niedern, sinnlichen Leben weiß er sich keine sichere Rechenschaft zu geben. Das göttliche Licht, welches uns erleuchtet, ist doch nur eine Gabe Gottes, welche die erwählten heroischen Geister ergreift und sie ihrem bessern Theile nach dem Körper entrückt; plötzlich erfaßt es uns und zeigt unsern Blicken die Wahrheit. Von zeitlichen Vermittelungen, von Vorbedingungen unseres Forschens scheint dies unabhängig zu sein und hierin liegen die mystischen Anklänge, welche uns nicht selten bei Bruno begegnen. Bruno wagt doch auch nicht in solchen Erleuchtungen uns eine vollkommene Erkenntniß Gottes zu versprechen. Die Wahrheit ist in jedem nur in besonderer Weise contrahirt. Gott erkennen wir nur aus seinen Werken; kein Künstler aber läßt sich vollkommen aus seinen Werken erkennen. Gott ist nur sich selbst erkennbar. Wir gehören dem Endlichen an; gegen das Unendliche aber ist alles Endliche gleich unbedeutend; unsere endlichen Gedanken werden es auch nicht in weitester Ferne darstellen können. Nur im Verlangen daher sollen wir Gott haben und an das göttliche Licht müssen wir glauben. Wer den übernatürlichen Act, der uns über die Natur zu Gott erhebt, nicht im Glauben erfaßt, dem muß er unmöglich und eine nichtige Vorspiegelung zu sein scheinen.

Eindringlicher geht Bruno in die physischen und metaphysischen Fragen ein. Sie behandeln bei ihm in der Hauptsache den-

selben Gegensatz zwischen dem Materiellen und Immateriellen, Körperlichen und Geistigen, welchen wir bei den vorher betrachteten Philosophen in Bewegung fanden; aber nicht durch Einschiebung von vermittelnden Wesen, sondern durch das Zusammenfallen der Gegensätze sollen sich die Schwierigkeiten lösen.

Den Gegensatz zwischen Materie und Form faßt er dabei allgemeiner und richtiger als seine Gegner. Wir haben ihn in der Natur anzuerkennen. Denn das Leiden in ihr setzt ein Thun voraus, Leiden und Thun ein Leidendes und ein Thätiges; auf diesen Gegensatz aber haben wir den Gegensatz zwischen Form und Materie zurückzubringen. Die Materie ist das leidende Subject, welches geformt wird; ihr wohnt das Vermögen geformt zu werden bei; sie ist nichts anderes als das dem Vermögen nach Seiende, wie Aristoteles gelehrt hat; ein solches müssen wir annehmen, weil aus nichts nichts werden kann. Die Form dagegen ist zunächst das der Wirklichkeit nach Seiende, welches in der Materie hervorgebracht wird; sie muß aber auch als die bewegende Ursache angesehn werden, weil nur das in Wirklichkeit Seiende wirken kann, und bezeichnet uns also das Thätige. Nicht weniger ist sie der Zweck des Werdens oder der Bewegung, weil jedes Werden auf die Hervorbringung eines in Wirklichkeit Seienden ausgehn muß. Bruno schließt sich in diesen Sätzen ganz der aristotelischen Lehre an, widerspricht aber der neuern Lehrweise, welche das Materielle auf die ausgedehnte, das Immaterielle auf die denkende Substanz zurückgeführt hatte. Der Begriff der Materie stimmt mit ihr nicht; die Materie ist nichts Körperliches, nichts Sinnliches; nicht durch die Sinne, sondern durch das Nachdenken des Verstandes wird sie erkannt. Sie ist auch nichts Besonderes, vielmehr ein allgemeines Princip des Werdens, weil alles aus dem werden muß, was dem Vermögen nach ist, wenn aus nichts nichts werden kann.

Eben dies, daß die Materie allgemeines Princip des Werdens ist, dasselbe aber auch von der Form gilt, liefert den Beweis für das Zusammenfallen beider. Bruno ist sehr beredt in der Auseinandersetzung, wie dieselbe Materie durch alle Formen hindurchgeht. Aus dem Samen wird die Pflanze, die Aehre, das Brodt; durch die Nahrung erzeugen sich die Säfte, das Blut, der thierische Same; er wird zum Embryo, zum Menschen, zum Leichnam; aber unter diesem Wechsel der Formen bleibt dieselbe Substanz, dieselbe Materie, welche nur verschiedene Accidenzen

annimmt, ein ewiges und unvergängliches Princip. Diesem allgemeinen, durch alle Formen hindurchgehenden Principe stellt sich die Form in gleicher Allgemeinheit zur Seite. Sie bringt in ihm die Bewegung hervor und ist der Kunst zu vergleichen, welche die Materie gestaltet; aber nicht wie die menschliche Kunst bildet die Kunst der Natur nur von außen, sondern von innen heraus und selbst die kleinsten Bestandtheile umwandelnd. Aus dem Samen heraus bildet sie die Wurzel, den Stamm; Zweige, Knospen, Blüthen, Früchte läßt sie von innen heraus sich entwickeln, um auch wieder im Laufe der Zeit alle Pracht ihrer Hervorbringungen zu ihren unscheinbaren Ursprüngen zurückzuführen. Wie nun schon menschliche Kunst nicht ohne Verstand geübt werden kann, so noch weniger die höhere Kunst der Natur. In der Natur ist alles mit Verstand angelegt und zu einem Ganzen gestimmt; wir haben daher einen allgemeinen Verstand anzunehmen, welcher das Princip, die Form aller Formen ist. Alle Bewegung im Weltall von innen heraus hervorbringend muß er als Seele der Welt angesehen werden. Das ist die Quelle aller Formen. Vom Leibe ist sie verschieden, aber doch im Leibe wirksam und von ihm nicht zu trennen, weil sie nur vom Innern des Leibes aus ihre Formen und ihre Zwecke hervorbringt. Beide, Form und Materie, müssen wir so unterscheiden; aber von einander getrennt dürfen wir sie nicht setzen, weil jede Form in der Materie angelegt und jede Materie in einer Form sein muß. Bruno stützt sich hierbei auf die Lehre des Averroes von der Eduction der Formen aus der Materie. Nach ihr haben wir die Materie als die schwangere Mutter aller der Formen anzusehn, welche aus ihr heraus sich gebähren sollen. Aus den in der Materie verborgenen Kräften erzeugt sich die Mannigfaltigkeit der Formen, welche nach einander zur Wirklichkeit kommen. Alle Bewegung haben wir nach dem Aristoteles daraus abzuleiten, daß die Materie nach Form verlangt; dies Verlangen belebt sie, haucht ihr Leben und Seele ein, daß sie strebt, sich auszudehnen und die in ihr angelegten Formen zu gewinnen. Der formende Verstand der Weltseele ist daher auch abhängig von dem Verlangen der Materie und von den in ihr angelegten Formen. Die leidende Materie bildet sich thätig aus sich selbst heraus, so wie die thätige Form leidend an die Materie sich anschließt und in sie sich hineinbildet. Wir haben in der That nur eine beseelte Natur anzuerkennen, welche in der Materie lebt und alles be-

herscht, ein allgemeines Princip alles Werdens, welches wir in unsern Gedanken nur bald als Materie, bald als Form betrachten.

Man darf nicht übersehn, daß diese Gedanken mehr darauf ausgehn das Körperliche zu vergeistigen, als das Geistige zu verkörpern. In dem Eifer jedoch, mit welchem der Nolaner den Begriff der todten Materie bestreitet, bringt er auch Sätze zu Tage, welche als das Vorspiel des neuen Materialismus angesehn werden können. Wir sollen nicht dulden, daß Aristoteles die Materie nur als etwas gelten lassen will, was fast nichts ist. Vielmehr als den Grund alles Werdens haben wir sie zu preisen. Aus ihrem Busen sendet sie alle Formen hervor; sie muß also die Fülle des Seins in sich bergen. Ein ewiges Wesen und Princip, eine göttliche Kraft haben wir in ihr zu erkennen. Die Natur ist die Materie in ihrer erzeugenden Kraft. Man versündigt sich gegen die Majestät der Natur, wenn man in der Materie nur den Grund des Vergänglichen sieht, in ihr das Böse sucht, anstatt in ihr ein göttliches Wesen, eine ewige Substanz zu erkennen, welche eins ist mit der Form, welche die Potenz, die Macht Gottes in den weltlichen Dingen bezeichnet.

Diese letzte Form, in welcher er über die Göttlichkeit der Materie sich ausdrückt, erinnert an den Nicolaus Cusanus, von welchem Bruno sehr viel entnommen hat. Es zeigt sich aber hier ein nicht unbedeutender Unterschied in ihrer Lehrweise. Nicolaus läßt das Ineinanderfallen der Gegensätze erst in Gott eintreten; Giordano findet Materie und Form schon in der Natur oder der Welt geeinigt. Man könnte meinen, er wäre damit zu seinem höchsten Princip gelangt, aus welchem, wie er fordert, der Philosoph alles erklären müsse. Denn darin findet er seine Aufgabe nicht allein hinaufzusteigen zur höchsten Einheit, sondern auch aus ihr die Vielheit der Gegensätze abzuleiten, welche unserm Denken in dieser Welt sich zeigen. In der That lauten auch viele Sätze Bruno's, als hätten wir über die Natur hinaus nichts zu suchen, als wäre die Erkenntniß der Weltseele und ihrer Wirkungen in der Welt das Ende aller Philosophie. Daher haben viele seine Lehre dahin gedeutet, daß sie der Form des Pantheismus huldige, welche Gott nur für die allgemeine Naturkraft oder die Weltseele hält. Um so mehr konnte diese Meinung ihm zu passen scheinen, je stärker von ihm noch ein anderer Punkt vertreten wird, welcher zur Beseitigung des Unterschiedes zwischen Gott und Welt

gebraucht worden. Er gehört zu den Ersten, welche die Unendlichkeit der Welt behauptet haben. Hierauf beruht ein Hauptpunkt seines Streites gegen den Aristoteles. Er spottet über das Compendium der Natur, welches die Peripatetiker behaupteten, über die Abgeschmacktheit der Welt eine Schranke, einen Rand beizulegen; als die Vereinigung aller Gegensätze in sich schließend muß sie auch Kleinstes und Größtes verbinden und unendlich sein. Er gehört auch zu den ersten der neuere Philosophen, welche in großer Zahl den alten Unterschied zwischen dem Unendlichen und dem Unbestimmten nicht mehr zu würdigen gewußt haben, weil sie die Unbestimmtheit, in welcher die Welt uns erscheint, für den Beweis ihrer Unendlichkeit nahmen. Die Welt, behauptet er, ist unendlich, denn sie dehnt in das Unbestimmte sich aus räumlich und zeitlich. Die Weltsysteme, welche sie umfaßt, sind unzählig nicht allein für uns, sondern schlechthin. In der ewig erzeugenden Natur hat der Wechsel der Zeiten keinen Anfang und kein Ende. Zahlreiche Sätze treten nun auf, welche dafür zu sprechen scheinen, daß Bruno nicht abgeneigt war anzunehmen, daß aus dieser Unendlichkeit der erzeugenden Natur alles sich erklären ließe. Doch bleiben sie auch nicht ohne Beschränkung. Noch ein Rest, möchte man sagen, von der alten Verehrung der Theologie ist in diesem System der Philosophie stehn geblieben. Es will sich dem Höchsten doch nur im Glauben nahen und überläßt es der Theologie Gott in seinem Innern zu erforschen, indem es die Philosophie darauf beschränkt Gott nur als naturirende Natur, d. h. in seinen äußern Werken, zu betrachten. Daher bleibt auch die Unendlichkeit der Welt nicht ohne Einschränkungen. Zwar im Ganzen, meint Bruno, sei die Welt unendlich, aber in jeder Beziehung doch nicht; sie lasse beschränkte und unvollkommene Theile in sich zu; ihre Unendlichkeit ist eine unvollkommene Unendlichkeit. Aus einer solchen läßt sich nun doch nicht alles erklären. Unter den Gegensätzen, deren Einheit zu suchen ist, findet sich auch der Gegensatz zwischen Bewegung und Ruhe. Die Welt giebt die höhere Einheit für ihn nicht ab; obwohl sie ihrer ewigen Substanz nach ruht, bleiben doch ihre Theile in Bewegung; die unendliche Bewegung, welche der Ruhe gleich sein würde, weil sie ihr Ziel augenblicklich erreicht hätte, können wir ihr nicht beilegen; es ist eine verzögernde Kraft in ihr; ihre unendliche Macht ist im Körperlichen zerstreut; sie strebt nach einem Bessern und kann daher nicht das Gute schlecht-

hin sein. Diese Gedanken treiben über die Welt hinaus. Bruno redet daher nicht allein von der naturirenden Natur in Gott, sondern erblickt in ihm auch ein übernatürliches Princip, eine supersubstantielle Substanz und die Vereinigung der Gegensätze im Unendlichen, der Ruhe und der Bewegung, des Größten und des Kleinsten, des Mittelpunktes und des Umkreises, der Freiheit und der Nothwendigkeit, vollzieht sich denn doch nur in dem Gedanken dieses übernatürlichen Princips. Wir dürfen daher den Bruno von der Beschuldigung lossprechen, daß er unter Gott nur die allgemeine Weltkraft verstanden hätte. Er sieht in ihm die geistige Einheit, welcher allein das beharrliche Sein zukommt, während alle übrige Dinge das Sein nur im Werden zu erreichen streben; in ihm findet er auch die vollkommene Einfachheit, die höchste Individualität; sie kann den Dingen nicht zukommen, welche im Raum sich zerstreuen.

Von der andern Seite finden sich bei ihm auch Aeußerungen, welche die Wahrheit der Welt aufzuheben und nur die Wahrheit Gottes behaupten zu wollen scheinen. Sie schließen sich meistens an seinen Platonismus an und heben hervor, daß nur die ewigen Ideen Gottes Wahrheit hätten und alles andere nur als ein Schatten dieser Wahrheit betrachtet werden könnte. So soll das Weltliche der wahren Wahrheit ermangeln, ein trügliches Bild des Ewigen, eitel und nichtig sein. Wir werden hierin nichts anderes sehen können, als rednerische Uebertreibungen, da die Lehre Bruno's nichts weniger als Entsagung auf die Welt beabsichtigt. Aber sie verrathen auch, daß er keine sichere Rechenschaft sich gegeben hat über die Stellung, welche wir den Gedanken an Gott und Welt in unsern wissenschaftlichen Untersuchungen zu geben haben. Dies ist auch deutlich genug aus seinen Lehren über das Verhältniß Gottes zur Welt. Man darf es loben, daß er den Lehren sich widersetzt, welche nur ein äußeres Verhalten Gottes zu den weltlichen Dingen annehmen. Unser Princip, meint er, müsse uns noch inniger beiwohnen, als wir uns selbst beiwohnen können. In richtiger Folgerung zieht er hieraus, daß auch die Materie in Gott gegründet sein müsse; wie Nicolaus Cusanus führt er sie zurück auf die Macht oder Potenz Gottes, welche der vernünftige Grund alles Vermögens der weltlichen Dinge sei. Auch das wird sehr zu loben sein, daß er der Lehre widerstreitet, als hätte Gott der Unendliche eine endliche Welt schaffen können,

indem er den Satz geltend macht, daß Gottes transiente seiner immanenten Thätigkeit gleich sein müßte; denn wenn auch diese Lehre mit seinen Irrthümern über die Unendlichkeit der Welt in Zusammenhang gebracht wird, so beruhen diese doch auf einem andern Grund, auf der Verwechslung des Unendlichen mit der unbestimmten Ausdehnung und Dauer. Aber Irrthum und Wahrheit liegen in diesen Gedanken Bruno's sehr nahe bei einander. Nachdem er die Lehre von der Schöpfung der Welt in der Zeit verworfen hat, weil Gott nicht anfangen könnte aus einem unthätigen ein thätiges Princip zu werden, schließt er daraus auch sogleich, daß die Welt keinen Anfang haben könnte und die unbestimmte Unendlichkeit der Welt läßt ihn nun Anfang und Ende leugnen. Hierbei wird auch davon abgesehn, daß Gott in seiner Macht doch nur das Vermögen der weltlichen Dinge setzen sollte, und Bruno möchte nun die wirkliche Natur als eine unmittelbare Emanation aus Gott betrachten. Noch andere Sätze der Emanationslehre schließen sich hier an. Wenn Bruno der Philosophie die Aufgabe stellte aus der Einheit aller Gegensätze ihre Vielheit abzuleiten, so würde es sich geschickt haben auch von der Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit hierbei auszugehn, nicht aber einseitig das eine oder das andere Glied der Gegensätze zur Ableitung heranzuziehen; und doch thut dies Bruno, indem er das Schaffen Gottes als einen Act der Nothwendigkeit betrachtet und es mit dem instinctartigen Bilden der Thiere vergleicht, welches wohl besser sei, als die wählerische und dem Irrthum bloßgestellte Freiheit unseres Willens. Hierin also stimmt er mit der Emanationslehre überein, daß Gott mit der Nothwendigkeit der Natur die Dinge aus seinem Wesen ausfließen lasse.

Diese Auffassungsweise kann nicht ohne Folgen für die Beurtheilung der weltlichen Dinge bleiben. Aus der Nothwendigkeit ihres Princips leitet Bruno die Nothwendigkeit des Geschicks ab, welcher die ganze Weltordnung unterworfen ist. Zwar haben wir schon bemerken müssen, daß er dazu geneigt ist das Geistige in den weltlichen Dingen vorzugsweise geltend zu machen und dies läßt ihn auch ethische Vorstellungsweisen gern herbeiziehn; aber es kann ihn doch nicht davon abhalten in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Grundes, aus welchem alles hervorgeht, die Entwicklung der Dinge als einen physischen Proceß zu betrachten. So wie bei den meisten Philosophen sei-

ner Zeit, so überwiegt auch bei ihm die physische Weltansicht. Dies beweist seine Monadenlehre, welche er im Anschluß an die Grundsätze des Nicolaus Cusanus ausgebildet hat. Sie bildet den Mittelpunkt seiner Weltansicht.

Der Gedanke, daß Gott in die Welt seine Vollkommenheit gelegt haben müsse, läßt ihn in allem alles erblicken. Gottes Macht ist überall gegenwärtig in unendlicher Fülle; sein Verstand durchdringt, belebt alles; wie in der Weltseele, so ist er in jedem Punkte der Natur, überall hin das volle Leben, die volle Erkenntniß, das Unendliche tragend. Mögen wir auch im Weltall nur einen Schatten, ein Bild der göttlichen Wahrheit erblicken, dieser Schatten, dieses Bild bedeutet doch in allen seinen Theilen das Ganze, in jedem liegen alle mögliche Formen. Hieraus fließt die wesentliche Gleichheit aller Dinge; sie stellen ein jedes das Wesen Gottes in sich dar. Aber auch der Unterschied, der Gegensatz unter den weltlichen Dingen ist nöthig; denn in der Vielheit der Gegensätze muß sich Gott in der Natur offenbaren. Da streitet Bruno mit Eifer gegen die bestialische Gleichheit, wie sie nur in schlechtentwickelten Republiken sich finde; die Ordnung der Natur verlangt Vertheilung der Arbeiten, Verschiedenheit der Leistungen und der Stände. Jedes Ding in der Welt muß seinen charakteristischen Unterschied haben; in dem ursachlichen Zusammenhange der Dinge ist er gegründet; denn wie jedes Ding seine besondere Stelle in der Verkettung der Ursachen behauptet, so muß es auch seine besondere Natur haben. Mit der Vollkommenheit jedes Einzelnen steht diese Besonderheit nicht in Widerspruch; die Individualität beschränkt nicht; weil ein jedes Ding den Samen aller Dinge, das Vermögen zu allen Formen in sich trägt. Diesen Punkt vornehmlich strebt Bruno geltend zu machen.

Auch hierbei fehlen Verwirrungen nicht. Sie stammen meistens aus der platonischen Ideenlehre, welche jeden abstracten Begriff als eine Einheit für sich betrachten läßt; dahin kann man auch rechnen, daß Bruno Gott die Monade der Monaden nennt. Als Hauptgesichtspunkt seiner Monadenlehre wird man aber geltend machen müssen, daß er überall in der Natur ein untheilbar Kleinstes sucht, welches in unvergänglicher Einfachheit als Substanz der Träger der Erscheinungen sein soll. Die Forderung eine solche Substanz anzuerkennen entwickelt sich nach zwei Seiten

zu. Wir haben sie im räumlichen Dasein und im zeitlichen Leben der Dinge gelten zu lassen. In der ersten Beziehung streitet Bruno gegen die unendliche Theilbarkeit des Räumlichen. Er will sich lieber der epikurischen Atomenlehre ergeben, als zugestehen, daß es keine einfache Substanzen in der Welt gebe. Aber seine Atome der Natur sind auch nicht bloße todte und unwandelbare Körper, sie tragen vielmehr ihre Thätigkeiten und ihr Leben in sich; dahin wendet sich die zweite Seite seiner Betrachtung; sie sind lebendig sich entwickelnde Kräfte, nicht ohne Zweck, Kunst und Verstand. Aus ihrer Materie, ihrem Vermögen heraus schaffen sie sich ihre wirkliche Form. Daher werden sie auch als Seelen von ihm betrachtet und in der Untheilbarkeit der Seele findet seine Atomenlehre eine besondere Bestätigung. Alles dies hängt mit den Grundsätzen zusammen, welche wir ihn schon über Materie und Form entwickeln hörten. Keine Materie ist ohne belebende Form und Kraft; die Weltseele durchdringt alle Theile der Natur; da der Mittelpunkt der Welt überall und nirgends ist, so finden wir auch in jedem Theilchen der Raumerfüllung einen Mittelpunkt der beseelenden Weltkraft, aber jedes Theilchen derselben muß auch andern Theilchen sich anschließen und ihnen zum Umkreis ihrer Wirksamkeit dienen.

Wenn nun auch Bruno nicht eigentlich beobachtender Naturforscher ist, so achtet er doch auf die Erfahrung in hinreichendem Maße um die Schwierigkeiten zu bemerken, welche sie seiner Theorie entgegensetzt. Nicht überall läßt sich Leben und Seele in der Natur entdecken; unsere Erfahrungen lassen uns in ihr belebende Seele und belebten Leib unterscheiden und nicht überall, wo wir diesen finden, läßt sich ein Mittelpunkt des Lebens entdecken. Diese Einwürfe sucht Bruno durch eine genauere Untersuchung über das Verhältniß zwischen Leib und Seele zu entkräften. Das wirkliche Leben in dieser Welt setzt Entwicklung der Lebenskraft voraus; im Zusammenhang der ursachlichen Verbindung gelingt sie nur unter günstigen Bedingungen. Wenn diese fehlen, dann ist die Lebenskraft gehemmt und kann sich nicht regen; dann stellt sich ein schlechthin leidendes Wesen unsern Blicken dar und wir sehen eine todte Materie vor uns. Dies ist der Zustand, welchen wir Tod nennen; das Leben scheint in ihm zu fehlen, weil es verborgen ist und von der Uebermacht ungünstiger Umstände in Knechtschaft gehalten wird. Aber in allen

natürlichen Substanzen — Werke der Kunst sind hierbei nicht zu rechnen — in jeder Faser der Natur regt sich beständig das Streben Wirkungen nach außen zu treiben und eine herschende Rolle im Zusammenhang der Ursachen zu spielen. So wie nun die Bedingungen günstig werden, beginnt jede Monade ihre Macht auszudehnen über ihre Umgebungen; sie zieht äußere Dinge an sich heran, unterwirft sie ihrem Dienste, indem sie dieselben zu ihren Werkzeugen macht, und erhebt sich so zu einer organisirenden Kraft. In einer solchen Monade läßt sich nun ihre Lebensthätigkeit erkennen; wir nennen sie Seele, weil sie andere Materien beseelt und als ihre dienenden Organe beherscht; diese aber nennen wir ihren Leib. Daher ist zwischen Seele und Leib nur der Unterschied, daß jene im Zusammenhang der Substanzen die herschende Centralmonade bezeichnet, welche die sie umgebenden Monaden zum Zwecke ihrer Entwicklung um sich vereinigt, während dieser die Masse der ihr dienenden Monaden darstellt. Herrschaft und Dienstbarkeit unterscheiden Seele und Leib. Wenn ein Ding zum Leben erwacht, dann dehnt es seine Herrschaft über seine Umgebungen aus; wenn es stirbt, verliert es die Ausdehnung seiner Herrschaft und zieht sich auf sich zusammen. Der Wechsel von Leben und Tod zeigt den Wechsel dieser Herrschaft und Dienstbarkeit; kein Ding ist immer zu herschen oder immer zu dienen bestimmt. Dies Verhältniß ist auch gegenseitig; keine Monade herscht oder dient unbedingt; denn in der Wechselwirkung der Dinge muß eins in das andere sich fügen; ein gegenseitiges Leiden und Thun, Dienen und Herrschen greift da Platz; daher ist auch kein Ding schlechthin Seele oder Leib. Von keiner Monade also dürfen wir auch schlechthin sagen, daß sie ohne Leben sei; die einfachen Substanzen sind unauflöslich, unsterblich. Sie verändern nur nach Weise und Grad ihrer Entwicklung ihre Form, gehören nicht immer demselben Leibe an, sondern können von einem Leibe zum andern, von einer Art zur andern wandern. Indem Bruno in dieser Weise eine Art von Seelenwanderung begünstigt, bemerkt man, daß er nur die beiden äußersten Enden der Natur, das allgemeinste Naturgesetz und die besondersten Dinge, die Individuen, für beständig ansieht.

Wenn er nun den Individuen ein göttliches und unendliches Wesen zuschrieb, so beruht dies auch nur auf dem Wechsel ihrer Formen. Die Lehre, daß die Individualität nicht beschränke,

vielmehr alles in allem sei, behauptet nicht, daß in jeder Monade alles zugleich in Wirklichkeit sich finde, sondern nur der Möglichkeit nach soll alles in ihr sein und alles in der Folge der Zeit aus ihr werden können. Hieraus ergiebt sich nun erst, mit welcher Macht das Gesetz des Gegensatzes über die Natur herrscht. Wenn Bruno die Dinge in ihren Wesen betrachtet, dann erscheinen sie ihm alle als gleich, die Fülle des Göttlichen in sich tragend; ihr Unterschied aber besteht darin, daß sie dazu bestimmt sind im Wechsel des Lebens eine verschiedene Rolle zu spielen; in ihm treten die Gegensätze hervor, welche die Welt zu einem bunten Schauspiel wechselnder Geschicke machen. Hierbei hebt nun Bruno die Nothwendigkeit der Gegensätze hervor, nicht anders als dies schon die alten Philosophen gethan hatten. In der Welt ist beständiges Werden; ohne die Gegensätze des Thuns und des Leidens, der Anziehung und der Abstoßung, der Liebe und des Hasses geschieht nichts; auf ihnen beruht die Schönheit der Welt, ohne sie würde nichts angenehm und gut sein. Kluge und Dumme muß es in der Welt geben; sonst würden die heroischen Geister nicht hervorleuchten können; wenn das Gute sein soll, darf auch das Böse nicht fehlen; die Grade herschender und dienender Glieder gehören zu der Nothwendigkeit der weltlichen Geschicke. In seiner physischen Betrachtung der Dinge unterwirft nun Bruno den ganzen Weltlauf einem beständigen Wechsel der Formen. Schwieriger hält es damit den Gedanken an einen ethischen Zweck zu verbinden.

Wir haben gesehn, daß er nach peripatetischer Weise auch die Zweckursache nicht aufgeben wollte. Jede in der Natur der Dinge angelegte Kraft, bemerkt er, strebt nach dem Bessern; der Instinct führt alles zum Guten; eine Kreisbewegung, welche nur immer wieder das Alte herbeiführte, will er daher nicht zugeben. Aber der beständige, nothwendige Wechsel des Werdens gestattet doch nur, daß alle Dinge alle Formen nach einander annehmen und indem sie die eine gewinnen, die andere verlieren. Man kann es nicht deutlicher ausdrücken, daß hierdurch ein endlicher Zweck nicht zu erreichen ist. Bruno kennt nur die physische Nothwendigkeit des Lebens, in welchem höhere Grade gewonnen werden, aber auch niedern weichen müssen, Leben und Tod sich ablösen; das ist das Geschick der weltlichen Dinge. In diese physische Lebensansicht verflicht er die moralische Schätzung der verschiedenen Grade des

Lebens; aber sie kommt nur in einer verkümmerten Gestalt zu Tage und kann den allgemeinen Charakter seiner Lehre nicht heben. Aus einer unentwickelten Natur muß sich alles emporarbeiten; die Unschuld der Natur kann nicht für die Tugend gelten, welche wir suchen sollen; auch der Instinct, wenngleich der Willkür der Wahl vorzuziehen, bringt nur einen niederen Grad des Lebens; aus ihm soll das verständige Handeln sich erheben, der seiner Zwecke sich bewußte Wille, welcher im Verständniß der Dinge wurzelt. Der wirklich vollzogene Verstand wird nun als der Gipfelpunkt des Lebens betrachtet; in ihm eignen wir uns die Formen der Natur innerlich an. Dies entspricht dem theoretischen Streben Bruno's; der Blick des Verstandes, meint er, vereinigt die Gegensätze, welche wir in der Natur getrennt finden; mit der Bewegung des Denkens verbindet er die Ruhe, in welcher die Wahrheit geschaut wird. Aber können wir in der beständigen Bewegung des Lebens zum Genuß dieser Ruhe kommen? Unsere Gedanken werden, wie unser Sinn, von einer Form zur andern getrieben. Die heroische Liebe, welche die Anschauung der Wahrheit liebt, treibt uns immer weiter, unser Wille beherrscht unsern Verstand; die Wahrheit erkennen wir nur in ihrem Werden. Daher ist die volle Befriedigung unserer Wünsche uns nicht gestattet; nur im Wollen und Streben haben wir das Wahre; denn die Macht der Natur treibt uns zu immer neuen Formen und Gedanken. So sieht Bruno die Kräfte des sittlichen Lebens, Verstand und Willen, in einen Naturproceß verwickelt, welcher ohne Zweck unaufhörlich fortgeht von Form zu Form; eine bleibende Form, ein festes Gut des Verstandes oder des Willens läßt sich nicht gewinnen. Beide Kräfte vergleicht Bruno mit den Kräften der immer nur Neues gestaltenden Natur. Was Feuer und Wasser, was Sonne und Erde in der großen, das sind in der kleinen Welt Wille und Verstand des Menschen.

Vergeblich hatte die Theologie gedacht, das Heil der Seele für sich zu bedenken; indem sie der Philosophie das untergeordnete Geschäft anwies die körperliche Natur zu erforschen; mußte sie erleben, daß immer kühner die philosophischen Theorien um sich griffen, welche auf den Zusammenhang des Körperlichen mit dem Geistigen hinwiesen und die Macht des leiblichen Lebens über die geistigen Zwecke zur Geltung brachten. Selbst die spiritualistischen Lehren, welche die höhere Würde des Geistigen zu verthei-

digen bereit waren und im Körper nur das dienende Werkzeug des Geistes sahen, forderten von dem Geiste den Tribut seiner natürlichen Verbindung mit dem Leibe in dem Werden dieser Welt. Wie sehr auch die Theorien in ihren besondern Annahmen auseinandergingen, darüber vereinigten sie sich, daß unser geistiges Leben dem Zusammenhang mit dem Systeme der Welt nicht entzogen werden dürfe, und dieser Zusammenhang schien nach allen Gesetzen der Natur einen unaufhörlichen Fortgang des Werdens zu fordern. Diese Naturansicht machte sich immer allgemeiner geltend. Wenn man Gottes ewiges Sein von dem zeitlichen Werden der Welt unterschied, so schien die Unendlichkeit Gottes selbst, ihres Grundes, auch die Unendlichkeit des Werdens zu fordern. Nachdem man die Philosophie auf die Erforschung physischer Erscheinungen hingewiesen und beschränkt hatte, verlor für sie der Gedanke an den letzten Zweck und an die moralischen Beweggründe unseres vernünftigen Lebens mehr und mehr seine Kraft.

11. Die peripatetische und die platonische Schule hingen doch noch an Voraussetzungen der alten Physik und hatten sich vom Einflusse der Philologie noch nicht frei gemacht; immer mehr aber wurde bemerklich, daß man in der Naturforschung der Erfahrung nachgehen müsse und daß die Voraussetzungen der alten Physik mit der Erfahrung nicht übereinstimmten. Es mußte nun der Versuch gemacht werden aller philologischen Vorurtheile sich zu entschlagen und rein im Wege der Naturforschung die Welt zu betrachten, darin auch alle theologische und metaphysische Grundsätze bei Seite zu setzen und nur die Erfahrungen seiner Sinne zur Richtschnur seines Urtheils zu nehmen. Auch hierin haben die Italiener die ersten Schritte gethan.

Bernardinus Telesius ist als der erste zu nennen, welcher eine Philosophie, d. h. eine Lehre von den natürlichen Erkenntnissen des Menschen rein an der Hand der Erfahrung entwerfen wollte. Noch im ersten Jahrzehend des 16. Jahrhunderts zu Cosenza in Calabrien geboren, gab er erst gegen das Ende desselben seine Hauptschrift heraus, über die Natur der Dinge nach seinen eignen Grundsätzen, durch welchen Zusatz er ausdrücken wollte, daß er der Ueberlieferungen der alten Physik sich ganz entschlagen hätte. Von adliger Geburt, in Wohlstand lebend, war er in der alten Literatur wohl unterrichtet; seine Gelehrsamkeit aber wandte er nur zur Bestreitung der alten Philosophie an,

deren verdächtige Vorurtheile ihm der Wahrheit und der katholischen Kirche gleich sehr zu widerstreiten schienen. Sein System der Natur fand er in vollem Einklange mit den Lehren der Religion.

Indem er die Philosophie auf die Erforschung der Natur beschränkt, kann er nicht unterlassen auch über die Grenzen zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem sich zu äußern. Er erklärt sich gegen die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Materie und der Welt. Die Schöpfung der Materie glaubt er annehmen zu dürfen, weil die zweckmäßige Einrichtung der Welt auf die Weisheit ihres Urhebers hindeute. Unser Verlangen nach dem Ewigen, nach Gütern, welche über die Selbsterhaltung und die Lust des Leibes hinausgehn, scheint ihm einen unsterblichen Geist in uns zu bezeugen. Daher soll uns auch ein Verstand beiwohnen, welcher über die Erkenntniß der Naturerscheinungen hinausgehe. Er hat es mit dem sittlichen Leben, mit dem Willen des Menschen zu thun, welcher nach unvergänglichen Gütern strebt. Daß Aristoteles diesen Verstand der unsterblichen Seele von dem Verstande, welcher nur mit der Erkenntniß der Natur sich beschäftigt, nicht unterscheidet, darin liegt ein Hauptmangel seiner Lehre. Aber alles, was über die Natur hinausgeht, das Ewige, die sittlichen Güter betrifft, gehört der Theologie, der Metaphysik an; damit hat es der Naturforscher nicht zu thun; die natürliche Wissenschaft muß ihre Grenzen anerkennen und nur nach Erkenntniß des Natürlichen streben.

In ihrem Gebiete müssen wir die Natur selbst einsehn, von ihr uns belehren lassen, mit offenen Sinnen ihre Belehrungen aufnehmen. Ueberlieferung des Alterthums und Voraussetzung allgemeiner Grundsätze werden hierdurch ausgeschlossen. Nur die Sinne können uns über vorhandene Naturerscheinungen und ihre Gründe belehren. Von der Natur sich belehren lassen und den Sinnen folgen in allen unsern Urtheilen, das ist eins. Der Beweis durch den Sinn ist der natürliche Beweis. Daher stehn auch die mathematischen Beweise dem Telesius nur in zweiter Ordnung. Er bildet sich nun eine Theorie des Erkennens in rein sensualistischem Sinne aus. Der Verstand, welcher mit den natürlichen Dingen sich beschäftigt, ist ihm nur Wiedererinnerung an frühere sinnliche Eindrücke. Diese lassen Spuren in uns zurück, welche wir wieder aufsuchen müssen, wenn mangelhafte, unvollständige sinnliche Eindrücke eine Ergänzung fordern. Sobald eine Er-

scheinung die Sache uns nicht deutlich zeigt, sehen wir uns an andere Erscheinungen erinnert, welche sie deutlicher enthalten, und es fließt uns daraus die Vermuthung, daß auch in diesem Falle dasselbe vorhanden sein werde, was in den andern Fällen sich uns gezeigt hätte. Auf solchen Vermuthungen beruht, was wir Verstand im natürlichen Erkennen nennen. Die allgemeinen Grundsätze gehn nur aus den Wahrnehmungen des Sinnes und der Wiedererinnerung hervor. Daher glaubt Telesius unser Verständniß der Natur ganz aus unsern sinnlichen Empfindungen herleiten zu können.

Der Sinn zeigt uns nun aber nur eine Menge von Körpern, welche auf einander wirken. Sie sind im Raume ausgedehnt und berühren einander durchgängig; denn wir haben kein Leeres anzunehmen, weil wir Leeres nicht empfinden können. In ihrer Berührung unter einander empfinden sie die Einwirkung, welche sie erleiden und es ist daher der Materie auch durchgängig Empfindung beizulegen. Ferner kommt ihr Trägheit zu und der Trieb sich zu erhalten, ein unüberwindlicher Trieb, denn keine Materie läßt sich vernichten und es bleibt immer dieselbe Masse des Körperlichen. Dadurch daß die Materie sich selbst erhält und auf das Aeussere in der Berührung und Begrenzung anderer Körper wirkt, erweist sie sich als Kraft; keine Materie ist also ohne Kraft, aber auch keine Kraft in der Natur ohne Materie zu setzen. Weil aber die Kräfte der Materie an der körperlichen Ausdehnung haften, wirken sie nur auf der Oberfläche oder an ihren Grenzen; in ihrem Innern bleiben alle Materien sich gleich; während sie nach Außen zu in einem beständigen Kampfe um ihr Dasein sind, erhält sich doch eine jede durch ihren unwiderstehlichen Trieb der Selbsterhaltung. Es ist schon dafür gesorgt, daß keine Materie die andere vernichten kann, weil eine jede auf ihren Raum beschränkt bleibt und keine in die andere eindringen kann. Die beständige Berührung der Materien unter einander sichert auch ihre unaufhörliche Wechselwirkung an ihren Grenzen. So ist die Natur in der fortwährenden Folge ihrer Erscheinungen sicher gestellt. Eine Mitwirkung Gottes in der Natur ist nicht nöthig; nachdem er die Materien geschaffen hat, überläßt er ihnen sich selbst zu erhalten und ihre Erscheinungen hervorzubringen. Die Naturforschung darf daher ihre Wissenschaft unabhängig von der Theologie betreiben.

Die weitere Ausführung der Naturlehre nach diesen Grundsätzen brauchen wir nicht genauer zu verfolgen. Telesius wird in ihr zu Hypothesen geführt, welche der Kindheit der neuern Physik angehören. Sie haben ihren Grund in seinen allgemeinen Grundsätzen. Die Trägheit der Materie, welche sie auf Selbsterhaltung beschränkt, kann den Wechsel der Erscheinungen nicht erklären; zu ihrer Ergänzung wird die Annahme einer nach außen wirkenden Kraft herbeigezogen; diese soll aber nur im Streit gegen die äußern Angriffe sich erweisen; was nun diesen Streit erhebe, läßt sich nicht sagen. Daher steht es als eine unbegründete Hypothese da, daß die Kräfte der Wärme und der Kälte ausdehnend und zusammenziehend aus der Materie emaniren und an verschiedene Orte, an verschiedene Körper der Welt, im Großen und Ganzen an Himmel und Erde vertheilt, den Streit der natürlichen Dinge beginnen und den Wechsel der Erscheinungen unterhalten. Diese Hypothesen haben andern weichen müssen; aber die Grundsätze für die Naturerklärung, welche Telesius aufstellte und welche solche Hypothesen herbeizogen, sind auch für die spätere Physik mit einigen Abänderungen maßgebend geworden.

Sie wurden von ihm auch schon auf die Beurtheilung des Menschen nach seinem natürlichen Leben und seinem natürlichen Verstande angewendet und lassen in dieser Anwendung die Gefahren erkennen, in welche das Unternehmen das Natürliche von dem Uebernatürlichen abzuscheiden stürzen mußte. Die natürliche Empfindung, welche aller Materie beiwohnen soll, begründet das Dasein empfindender Wesen. Ihnen wohnt ein körperlicher Geist bei, welcher aus dem Samen sich bildet. Jedes Ding empfindet sein Thun mit Lust, sein Leiden mit Unlust, begehrt das erstere, verabscheut das andere. So begehrt der Magnet nach dem Eisen, so verabscheut alles das Leere und begehrt die Berührung mit andern Dingen zu empfinden. Dies ist der Grund dessen, was wir Seele nennen. Sie ist in der Materie, eine materielle Seele; nur dadurch, daß sie in der Materie ist, kann sie den Körper bewegen. Wenn sie zu weiterer Entwicklung kommt, wie bei den Thieren, bildet sie sich vollkommenere Organe. Alle Thiere sind zusammengesetzt aus sichtbaren Körpern und aus Nervengeist, den wir freilich nicht sehen, aber aus den Höhlungen des thierischen Körpers erschließen können; ihn haben wir für die empfindende Seele zu halten. Seinen Hauptsitz hat er in den Höhlungen des Gehirns. Von dieser Art ist

nun auch die thierische Seele des Menschen. Alle unsere Affecte beschreibt Telesius als Abänderungen des Nervengeistes. Sie gehen sämmtlich auf den eigennützigen Trieb der Selbsterhaltung zurück. Der natürliche Geist erfreut sich seiner Erhaltung; was ihr dient, muß er aufsuchen; seine Liebe zu anderen Dingen beruht auf Selbstliebe. Darin ist nichts Böses; alle natürliche Affecte sind gut, so lange sie im Maß erhalten werden, d. h. nur der Selbsterhaltung dienen. Das sittliche Leben, die Tugend des Menschen, so weit sie dem Natürlichen oder Weltlichen angehören, wurzeln in Selbstliebe und dem Triebe der Selbsterhaltung. In weiser Absicht ist dieser Trieb uns eingepflanzt; den religiösen Pflichten widerstreitet er nicht, weil sie nur unter Voraussetzung der Selbsterhaltung geübt werden können.

So glaubte Telesius eine Naturphilosophie betreiben zu können, welche unabhängig von Voraussetzung allgemeiner Grundsätze nur den Sinnen folgte, wärend sie doch nur allgemeine Grundsätze für die Naturforschung geltend gemacht hat. Von seinen Grundsätzen hat den allgemeinsten Beifall gefunden, daß die Natur nur durch Selbsterhaltung ohne hinzutretende Mitwirkung Gottes die Bahn ihrer Erscheinungen verfolge; er verfestigte die Lehre von dem außerweltlichen Gott und sicherte die Physik vor Störungen ihrer Lehre durch Eingriffe des Uebernatürlichen. Auf eine völlige Scheidung des natürlichen von dem sittlichen, nach ewigen Gütern strebenden Leben haben es diese Grundsätze der natürlichen Philosophie abgesehn; wenn sie aber hierdurch Sicherung für die Physik suchten, so wird man schwerlich sagen können, daß sie im gleichen Maße auch für die Sicherheit der Theologie gesorgt hätten, vielmehr daß Telesius darauf ausging auch die weltlichen Tugenden und die ewigen Grundsätze des weltlichen Verstandes aus dem natürlichen Triebe der Selbsterhaltung und aus den nothwendigen Processen der Naturerscheinungen abzuleiten, zeigt wohl deutlich darauf hin, daß der sich selbst überlassenen Physik alsbald das Bestreben sich bemächtigte ihre Grenzen auf Kosten der Moral und der Vernunftwissenschaft zu erweitern.

12. Unter dem Einfluß des Telesius hat Thomas Campanella seine Lehren ausgebildet. In ihnen drückt sich noch deutlicher, als in den Lehren seines Vorgängers, das Bestreben aus ein Abkommen zu treffen zwischen der neuern Physik und den hierarchischen Bestrebungen des restaurirten Katholicismus. Man hat

diesen Mann, dessen Unglück die Augen der Welt auf ihn zog, meistens nur nach seinen Schicksalen beurtheilt; in seiner Philosophie aber liegt der Schlüssel für sein Handeln und sein Leiden. Zu Stilo in Calabrien 1568 geboren, war Campanella in den Dominicanerorden getreten und hatte sich mit theologischer Gelehrsamkeit erfüllt. Eine Disputation führte ihn nach Cosenza, wo er die Lehre des Telesius kennen lernte; sie zu verbreiten machte er zu einer Aufgabe seines Lebens. Der unruhige Eifer, mit welchem er sich ihr unterzog, wurde der geistlichen Macht verdächtig, obwohl er nicht allein seine Philosophie der Erhöhung der Theologie gewidmet hatte, sondern auch eine zweite Aufgabe seines Lebens darin sah die Oberhoheit der Kirche über den Stat wieder herzustellen. Seine Absichten waren abentheuerlich. In verschiedenen Schriften hat er sie auseinandergesetzt; unter andern in seinem Sonnenstat. Er schildert ein Utopien, welches Einheit der Kirche durch Gewalt, Versöhnung des Stats mit der Kirche durch Unterwerfung herstellen soll, welches in gleicher Weise auch der weltlichen Lust und der geistlichen Ascese genügen möchte. Ein solches Ideal herzustellen hoffte nun freilich Campanella nicht; aber einen Umschwung der Zeiten erwartete er in seinem Sinne, auch nach astrologischen Rechnungen. Für ihn zu wirken trieb ihn sein unruhiger Geist. Scharfsinn und mannigfaltige Kenntnisse schienen ihm reichliche Mittel zu bieten; er huldigte dem Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige; Leidenschaft mochte ihn zu Uebereilungen treiben. In einem Proceß gegen Verschwörer wurde er 1599 von der spanischen Regierung in Neapel eingezogen, mit der härtesten Folter belegt, von Kerker zu Kerker geschleppt. Seine schweren Schicksale, welche ihn 27 Jahre seines besten Lebensalters im Gefängnisse festhielten, haben ihm das allgemeine Mitleiden gewonnen. Zu Geständnissen war er nicht zu zwingen. Der Vermittlung des Pabstes gelang es endlich ihn zu befreien, noch in Rom fühlte er sich unsicher; er entfloh nach Frankreich, wo er unter Richelieu's Schutze die letzte Hand an seine Werke legte. Als er 1639 starb, hatte er bei weitem nicht alles vollendet; aber doch sein Hauptwerk herausgegeben, seine Metaphysik, welche einen vollständigen Ueberblick über den Zusammenhang seiner Gedanken giebt. Seine Schriften, unter den ungünstigsten Verhältnissen, meistens im Gefängniß, entworfen, verrathen einen unermüdlichen Geist, aber auch Mangel an

Maß und eine Phantasie, welche in das Abentheuerliche sich zu verlieren geneigt ist.

Nur Physik und Metaphysik weiß er zu schätzen; alles andere achtet er gering; Logik und Mathematik gelten ihm nur als Hülfswissenschaften, jene für die Metaphysik, diese für die Physik. Von der Physik gehen seine Gedanken aus; er huldigt in ihr den Grundsätzen des Telesius, welchem er auch darin folgt, daß unser Verlangen nach dem Ewigen uns zum Uebernatürlichen führe. Darin tadelt er seinen Vorgänger, daß er dieses Gebiet nicht untersucht und sein Verhältniß zum Natürlichen nicht erforscht habe. Dies führt ihn zur Metaphysik, der allgemeinen Wissenschaft, welche die Grundsätze aller Wissenschaften untersuche. Ihr Zweck aber ist die Theologie, die Wissenschaft von Gott. Die Metaphysik ist die Lehrmeisterin aller Wissenschaften, welche alle in Gemeinschaft mit ihrer Lehrerin, der Theologie dienen sollen. Die Physik läßt uns die Natur erkennen; die Natur weist auf Gott, den wahren Lehrer aller Menschen. Er unterweist uns durch die heilige Schrift, aber auch durch die Welt; beide Offenbarungen haben wir in Ehren zu halten, in weltlicher und in geistlicher Wissenschaft uns zu unterrichten. Wie beide mit einander zu verbinden sind, soll die Metaphysik zeigen.

In ihr treiben zuerst die Zweifel an allen Grundsätzen zur Untersuchung der menschlichen Erkenntniß. Das Studium des Augustinus hatte sie in ihm geweckt. Wir finden uns in einem beständigen Flusse unserer Gedanken; Erscheinungen tauchen in uns auf und verschwinden wieder; wir können ihnen nicht trauen; denn ihre Täuschungen haben wir oft erfahren. Könnten wir nicht Wahnsinnige sein, welche mit in leeren Einbildungen leben? Diese Zweifel überwindet Campanella in derselben Weise wie Augustinus. Ich denke, daher bin ich. Auch in meinen Zweifeln muß ich anerkennen, daß ich bin. Wenn auch die Erscheinungen mich täuschen, so sind sie doch vorhanden und ich weiß, daß sie vorhanden sind in mir. Diese Erkenntniß meines Seins und meines Denkens ist die sichere Grundlage aller Wissenschaft. Aus ihr fließt aber eine doppelte Einsicht; auf der einen Seite weiß ich in ihr von meinem eigenen Sein, auf der andern Seite von den Erscheinungen, welche wir nur erkennen in einem Leiden. Das Leiden, welches ich in mir finde, setzt eine Beschränkung in mir voraus, also das Sein eines Andern, welches mich beschränkt. Von mir,

lehrt nun Campanella, habe ich eine angeborne Erkenntniß; die Erkenntniß des Andern aber ist mir nur eingebracht durch die Einwirkung des Andern.

Hiermit verbindet er nun die sensualistische Erkenntnißtheorie des Telesius. Es ist ein doppelter Sinn, welcher uns unterrichtet, ein innerer Sinn, welcher uns die Empfindung unseres Seins giebt, und ein äußerer Sinn, welcher uns die Einwirkungen des Aeußern auf uns in uns selbst erkennen läßt. Der Sinn seiner selbst wohnt jedem Dinge bei. Alles weiß von sich, indem es sich selbst erhält. Es ist darin nicht allein ein Leiden, sondern auch ein Thun, ein Urtheil, indem das leidende Ding gegen die äußere Einwirkung sich behauptet. Aber auch ein Leiden ist darin, eine Beschränkung des Seins durch ein anderes Sein, welches die Einwirkung ausübt. Wir erkennen da weder uns, wie wir unabhängig von den Affectionen anderer Dinge sind, noch die andern Dinge, wie sie an sich sind, sondern nur wie wir von ihnen afficirt werden. Der Sinn des Aeußern überdeckt den innern, der innere den äußern Sinn. Durch beide Arten des Sinnes lernen wir nur Erscheinungen kennen. Aus ihnen aber entspringt alle Erkenntniß des Weltlichen. Grundsätze des Verstandes haben wir dabei nicht anzuerkennen; denn unser Verstand ergiebt sich nur aus der Sammlung der sinnlichen Eindrücke, aus den Erinnerungen, welche unsere Einbildungskraft bewahrt; er ist nur ein schwaches Empfinden, ein Empfinden gleichsam aus der Ferne. Gegen die abstracten Begriffe des Verstandes streitet Campanella, wie Nizolius; sie beruhn nur darauf, daß wir in unsern Erinnerungen von den besondern Eindrücken vieles fallen lassen und nur schwache Spuren von ihnen zurückbehalten; dies ist nur ein Leiden ohne Thätigkeit des Geistes. Wir sollen aber unsere sinnlichen Eindrücke sammeln. Denn jeder Eindruck verähnlicht uns dem Gegenstande, welcher ihn auf uns macht; theilweise theilt sich in ihm der Gegenstand uns mit; wollen wir ihn ganz erkennen, so müssen wir seine theilweise sich vollziehenden Mittheilungen zusammenfassen. Aus solchen Theilvorstellungen geht uns der Gedanke der Substanz hervor. Dieser wichtigste Begriff der alten Metaphysik wird von Campanella schon ganz in der Weise des spätern Sensualismus erklärt. Die Substanz der Dinge empfinden wir nicht. Die sinnlichen Empfindungen zeigen uns nur Theile der Substanz, der Sinn des Gesichts die Farbe, der Sinn des

Geschmacks den Geschmack der Substanz; weil aber alle diese Empfindungen in unserer Seele sich sammeln, verbinden sie sich zu dem Gedanken der Substanz; der Verstand fügt dabei nichts hinzu. Um aber die Sammlung der Theilvorstellungen zu gewinnen empfiehlt Campanella die Induction, wenn er auch eine vollständige Induction nicht für erreichbar hält. Seine Untersuchungen über unsere weltliche Erkenntniß schließen mit dem Ergebniß, daß alle Wissenschaft auf Geschichte hinauslaufe, auf die Erkenntniß des Geschehens nemlich, welches in den sinnlichen Erscheinungen der Dinge sich uns zeigt.

Der Sinn ist ihm aber auch ein Zeuge der Wahrheit. Gott kann nicht lügen, nicht zugeben, daß die Sinne in unvermeidlicher Weise uns täuschen. In der natürlichen Erkenntniß haben wir eine Schule Gottes zu sehen. Durch die Sammlung der Erscheinungen sollen wir das wahre Sein der Dinge erkennen. Dies führt den Campanella in die Physik ein, in welcher er die materialistische Theorie des Telesius nur durch genauere Bestimmungen auszubilden sucht. Der sinnliche Eindruck läßt uns die Grundeigenschaften (primalitates) der Dinge unterscheiden. Damit die Dinge einen Eindruck auf uns machen können, muß ihnen ein Können beiwohnen, ein Vermögen zu sein und zu wirken. Dies ist die erste Grundeigenschaft, der Grund aller andern, die Materie. Sie ist von Gott geschaffen im Raum, weil alle Dinge der Welt im Raum ihr Dasein haben. Sie ist träge, nur empfänglich für jede äußere Einwirkung. Damit sie Grund des Wechsels der Erscheinungen werden könne, müssen ihr aber auch physische Kräfte beigegeben sein, welche die Einwirkung des einen Materientheils auf den andern bewirken. Diese sind, wie Telesius gezeigt hat, die Wärme und die Kälte, welche in das Unendliche sich auszubreiten streben und wegen ihrer entgegengesetzten Natur in Streit mit einander gerathen. Außer dieser ersten Grundeigenschaft kommt aber jedem Dinge auch der Sinn seiner selbst zu, eine metaphysische Eigenschaft, welche nicht nach außen wirkt. Diese zweite Grundeigenschaft ist das Wissen, in welchem jedes Ding sein Sein für sich empfindet. Die dritte Grundeigenschaft endlich ist die Liebe, der Wille. Er kann keinem Dinge fehlen; denn jedes Ding will sich selbst, erhält sich in seinem Sein und liebt dieses Sein. Der Trieb der Selbsterhaltung ist allen Dingen eingepflanzt und der Grund alles ihres Begehrens. Von diesen drei Grundeigen-

schaften alles Seienden haben wir eine unmittelbare Erkenntniß in uns selbst und nach Analogie mit uns legen wir sie allen übrigen Dingen bei. Aber auch Beschränkungen derselben nehmen wir unmittelbar in uns wahr und übertragen sie auf andere Dinge. Dem Können der Dinge gesellt sich ein Nichtkönnen, ihrem Wissen ein Nichtwissen, ihrem Wollen ein Nichtwollen bei; das sind die Grundeigenschaften des Nichtseins. In allen ihren Eigenschaften ist aber das Seinkönnen, die Materie, die Grundlage und daher kommt auch allen Dingen eine Materie, ein materielles Sein zu. Dahin streben noch andere Sätze des Campanella. Nur Gleichartiges kann auf Gleichartiges wirken; das Gleichartige aller Dinge besteht in ihrer raumerfüllenden Materie; nur im Raum berühren und beschränken sich die weltlichen Dinge; nur als Körper können sie auf einander einwirken. Die Grundeigenschaften der Dinge sehen aber auch, daß alle Dinge beseelt sind; denn es kommt ihnen Wissen und Wollen zu; in dem materiellen Sein der Dinge sind beide jedoch auf das Wissen von sich und das Wollen seiner selbst in der Selbsterhaltung beschränkt; ein Wissen und Wollen des Allgemeinen kennt dieser sensualistische Materialismus nicht. Dies ist die Beschränktheit der Theorie Campanella's vom weltlichen Leben. Mit dem Telesius nimmt er an, daß die empfindende Seele, weil sie vom Körper berührt werde, auch nur körperlich sein könne und im Gehirn als ein freier Lebensgeist wohne, von da über die Nerven sich verbreite, mit dem groben Leibe aber nur wie der Schiffer mit dem Schiffe verbunden sei.

Mit dem Telesius schreibt er uns jedoch auch einen unsterblichen, nicht materiellen Geist zu, welcher von dem thierischen Lebensgeiste unterschieden den Vorzug des Menschen abgebe. Er ist weitläuftiger über diesen Vorzug und über die Theologie; das unterscheidet ihn von seinem Vorgänger. Der Hauptpunkt seiner weitläuftigen Untersuchungen hierüber läuft darauf hinaus, daß der Mensch in der Kenntniß seiner Beschränktheit etwas Höheres als das Sinnliche begehrt. Das unvernünftige Thier lebt zufrieden mit seinen Empfindungen; es hält die Dinge für das, als was sie erscheinen; in seiner beschränkten Natur genügt es sich. Der Mensch dagegen wird seiner Beschränktheit gewahr und kann sich nicht zufrieden geben mit ihr. In jeder Empfindung fühlen wir unser Leiden und sehen uns durch dasselbe unserem wahren

Sein entrückt. Wir wissen, daß der äußere Sinn unser wahres Sein überdeckt; wir möchten uns erkennen und kennen uns selbst nicht. Daß wir unsere Unwissenheit, unsere Beschränktheit, unser Elend erkennen, beweist, daß etwas Höheres in uns lebt, als die sinnliche Seele, setzt ein angebornes Bewußtsein einer höhern, als der von uns erkannten Wahrheit voraus; wir erkennen daraus unsern Zusammenhang mit, unsere Abhängigkeit von ihr. Dies ist die angeborne Religion in uns, die Sehnsucht nach Gott, nach dem Unendlichen, welche nicht für eitel gehalten werden darf.

Gehen wir nun dem Gedanken des Unendlichen nach, so finden wir ihn an sich viel begreiflicher als den Gedanken des beschränkten, Sein und Nichtsein verbindenden Seins. Wie einfach ist jener Gedanke; wie schwer dagegen die Verbindung von Sein und Nichtsein zu denken. Wie kann ein Nichtsein sein? Wie kann es mit einem Sein sich verbinden? Für jede Verbindung muß doch ein verbindendes Band vorausgesetzt werden. Das beschränkte Sein, welches eine solche Verbindung ist, kann daher nicht das Erste sein, nicht der Grund, welchen die Wissenschaft aufsuchen muß. Den letzten Grund können wir nur im unbeschränkten Sein finden. Aber was an sich denkbarer, ist doch undenkbarer für uns: das Einfache kann unser zusammengesetztes Denken und Reden nicht ausdrücken. Die Grundeigenschaften, welche wir allem Sein beilegen müssen, kommen Gott nur in einem höhern Sinne zu, weil in ihm Subject und Prädicat und alles Unterscheidbare eins ist. In den Beschränkungen, in welchen wir leben, können wir nur Beschränktes denken. Doch in dem besondern Sein, welches uns zukommt, haben wir Theil am allgemeinen Sein, an Gott; der Sinn für das Unendliche ist nicht, wie bei den Thieren, auch bei dem Menschen durch den äußern Sinn überdeckt bis zu völliger Unkenntlichkeit. Hierauf beruht seine Religion. Dabei findet aber Campanella in dem Bewußtsein des Menschen von Gott doch etwas Verborgenes, Mystisches, eine Hindeutung auf den göttlichen Grund, welcher sich nicht aussprechen läßt. Er nennt daher auch die angeborne Erkenntniß im Gegensatz gegen die angebrachte die verborgene, obwohl sie uns nur unser wahres Sein in Gott, ohne die Beschränkungen, welche wir erleiden, erkennen läßt. Unser wahres Selbst suchen wir nur; es ist verborgen in seinem ewigen Grunde; nur unser Ich in der Erschei-

nung liegt deutlich vor und ist daher der Ausgangspunkt für alle unsere wissenschaftlichen Forschungen.

Der Physik setzt nun Campanella die Theologie zur Seite, indem er den Telesius tadelt, daß er den Anfang und das Ende der physischen Dinge nicht bedacht habe. Er hätte bedenken sollen, daß kein endliches Ding von sich ist und beschränkt wird durch Anderes nur vermittelst eines allgemeinen Bandes, welches es der Ordnung der Dinge einfügt. Er hätte bedenken sollen, daß Wärme und Kälte doch etwas ganz Anderes hervorbringen, als sie beabsichtigen; denn sie dienen nur als Mittel zur Erzeugung des Lebens, zur Hervorbringung der Ordnung und Harmonie der Welt; sie sind nur Werkzeuge in der Hand Gottes, ihres Grundes und Meisters. Als den Grund und Zweck aller Dinge hat Campanella Gott im Auge.

Seine theologische Lehre von Gott als dem Grunde aller Dinge nimmt die Schöpfungstheorie auf und geht fast in allen Stücken nach den Lehren des Thomas von Aquino. Es gilt ihm für ausgemacht, daß Gott nichts Vollkommenes habe schaffen können. Alles, was den Geschöpfen zukommt vom Wahren, ist zwar in Gott, aber sie sind doch außer Gott, weil sie ein Nichtsein an sich tragen, welches in Gott nicht sein kann. Alles würde Chaos sein, wenn nicht der Mangel und das Uebel an den Geschöpfen wäre; wenn also Gott Ordnung schaffen wollte, mußte er auch den Geschöpfen einen Mangel beilegen. Ihr Wille zeugt von ihrem Mangel, denn jeder Wille geht auf ein Mangelndes. Das Fürsichbestehn, die freie Liebe der Geschöpfe zieht alsdann auch den Haß und das Böse nach sich und die Ordnung verlangt dafür die Strafe. So führt uns die Schöpfung Gottes in eine Welt des Streites ein, in welcher ein jedes Ding nur sich, seine Selbsterhaltung, will. Das ist die natürliche Welt, gebunden an die Materie. In ihr werden wir nur unserm wahren Ich entfremdet, indem die eingebrachten Erkenntnisse der uns fremden Erscheinungen die angeborene Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit uns überdecken. Daher unterscheidet Campanella von der Schöpfung Gottes unsern unsterblichen Geist, welcher in Gott ist, eine unaussprechliche Emanation Gottes, und stellt die moralische Welt, welcher dieser Geist angehört, in den schneidendsten Gegensatz gegen die natürliche Welt, in welcher wir uns in unserm sinnlichen und natürlichen Leben bewegen. Diese Welt hat nur die Selbst-

erhaltung der Dinge im Auge; ihr Grund ist die Selbstliebe; jene dagegen betrachtet Gott als unsern Zweck; sie beruht auf der ursprünglichen Einheit aller Dinge in Gott und soll alles Wesen und Gute zur Harmonie und Einheit in Gott zurückführen. Unser weltliches Leben zeigt nur, daß der Mensch außer seiner passenden Region sich befindet, wenn er dem Zwiste der weltlichen Dinge sich hingiebt. Daß er hierzu geneigt ist, müssen wir als die Folge des Sündenfalls ansehn. Uns aber vor der Zerrüttung unseres Lebens zu befreien, dazu reichen die weltlichen Mittel nicht aus. Der Stat gewöhnt uns zwar an ein gesetzliches Leben; aber nur eine äußere Ordnung führt er herbei, gegen Streit und Falschheit sichert er nicht. Die Kirche daher mit ihren geistlichen Mitteln muß uns zu Hülfe kommen; sie führen zur Reinigung des Herzens, zur Beschwichtigung der Leidenschaft. Daher ist es auch der Ordnung gemäß, daß die Kirche über den Stat hersche, wie der Himmel über die Erde. Ihre Gnadengaben verleihen uns Kräfte, welche über das Maß des natürlichen hinausgehn. Der Zweck des Menschen, zu welchem sie führt, ist das Himmelreich; die natürlichen Dinge sind nur für diesen Zweck bestimmt; nachdem er erfüllt ist, wird die Welt vergehn und alles wird in Gott zurückkehren, woher es gekommen ist.

Diese Denkweise des Campanella ist sehr bezeichnend für die Stellung, welche die hierarchischen Bestrebungen des neuern Katholicismus der weltlichen Wissenschaft und dem weltlichen Leben gegeben hatten. Ausdrücklich oder durch ihren Inhalt werden wir von ihr an die alte Scholastik erinnert. Mit ihr hat sie gemein, daß sie Weltliches und Geistliches in den schärfsten Gegensatz stellt und das erstere dem letztern völlig unterordnet. Die Physik, welche nur mit dem Materiellen sich beschäftigt, soll der Theologie, welche das Geistige, den Anfang und den Zweck der Dinge kennt, nur zur Folie dienen, der Stat soll den Triumph der Kirche feiern helfen. In diesem Sinne erklärt Campanella auch den Weg mystischer Beschaulichkeit für schneller und besser als den metaphysischen Weg zu Gott. Man darf aber hierüber die Unterschiede nicht übersehn, welche den Campanella von der Scholastik trennen. Einerseits nemlich hat er, wie der Nominalismus, es aufgegeben, zu zeigen, in welcher Weise das weltliche Leben und Erkennen uns zu einer Vorstufe für das geistliche Leben dienen könnte; er erklärt es vielmehr für ein tiefes Geheimniß Gottes, wie un-

sere eingebrachten Erkenntnisse und die Erfüllung unserer weltlichen Obliegenheiten uns zu unserm Zwecke dienen könnten, und nach seiner Theorie sehen wir in der That kein Mittel der Pflege des Materiellen eine geistige Bedeutung zu geben. Anderseits aber legt er, ganz anders als der Nominalismus, das größte Gewicht auf das weltliche Leben. Es hat nicht bloß mit Erscheinungen zu thun, vielmehr die Ordnung der Welt, welche Gott geschaffen, läßt es erkennen; es schafft und unterhält das Leben, bringt den Stat und den äußern Frieden, welchen das legale Leben giebt; daher sollen wir unsere Pflicht zu ihm anerkennen und darauf vertrauen, daß es uns zu Gott zurückführen werde. Nur darin unterscheidet sich also die Theologie von der Physik, daß jene mit Bewußtsein ihres Zweckes verfährt, diese dagegen denselben Zweck ohne Bewußtsein, nur in der Weise eines Naturtriebes verfolgt. Wenn nun in dem Gedanken an diesen Vorzug Campanella dem geistlichen Leben auch die Herrschaft über das weltliche Leben geben möchte, so ist er doch nicht im Stande dies mit derselben Einseitigkeit der Realisten des Mittelalters durchzuführen, weil er der Theologie nicht mehr zugestehn kann, daß sie das Geheimniß des weltlichen Lebens zu enthüllen wüßte. Der Grund hiervon ist, daß er dem weltlichen Leben einen höhern Werth beilegt, als daß es bloß zur Uebung unserer natürlichen Kräfte sein sollte. Es ist ein anderer, ein schwierigerer, ein geheimnißvollerer Weg zu Gott; der geistliche Weg ist vorzuziehn, aber nicht für alle; auch das weltliche Leben ist geboten; wer aber auf ihm wandelt, der soll sich von der Theologie daran ermahnen lassen, daß er zu Gottes und seiner Kirche Ehren ihn zu gehen hat, und daher nicht außer Acht lassen mit dem geistlichen Wege durch ehrfurchtvolle Unterwerfung sich in Einklang zu setzen.

13. Geheimnißvolle Wege sind nur geeignet die wissenschaftliche Forschbegier zu reizen. Wenn die Theologie es aufgegeben hatte das Geheimniß, wie wir auf weltlichem Wege zu Gott geführt werden könnten, zu erforschen, so lag es nahe zu meinen, daß hierzu auch wohl allein die weltliche Wissenschaft fähig sein dürfte, weil nur sie selbst ihre Wege zu gehen und zu beurtheilen wüßte. In diesem Sinn hatte man schon lange vor dem Campanella das Geheimniß des weltlichen Weges zu lüpfen gesucht. Niemand war hierin kühner gewesen, als die Theosophen, welche ganz wie Campanella meinten, daß man in Erforschung der Welt zur

Anschauung Gottes gestatten könnte, welche hierin auch etwas Geheimes fanden, aber nicht daran zweifelten, daß die weltlichen Dinge selbst darüber Auskunft geben könnten.

Wir haben früher erwähnt, daß die Theosophie dieser Zeiten ihren stärksten Herd in Deutschland fand, daß sie hier einige Verbindung mit den reformatorischen Bestrebungen zeigte, doch zu keiner dauernden Gemeinschaft mit ihnen gelangen konnte; bei den religiösen Bewegungen konnte sie nicht unbetheiligt bleiben, da sie mit dem Mysticismus nahe verwandt war; den neuen Dingen wandte sie sich zu, weil sie neue Wege der Verständigung suchte; aber ihre Macht lag in den vordringenden Bestrebungen der Naturwissenschaft. Die kühnen Hoffnungen und Vorahnungen, welche diese brachten, führten zum Aberglauben. Bei der Beurtheilung dieser Uebergangszeiten darf man nicht übersehn, welcher wilde Aberglaube mit den voreiligen Bestrebungen sich verband die Geheimnisse der Natur und der über sie herschenden Kräfte offen zu legen, ein viel ärgerer Aberglaube, als je im Mittelalter geherscht hatte. Im Mittelalter hatte auch der Aberglaube den Charakter der Zeit an sich getragen, er war im Allgemeinen ein frommer Aberglaube gewesen, dem Heiligen übernatürliche Macht zutrauend, mit Abscheu sich abwendend von den Werken der Zauberei und des Teufels. In den Uebergängen aus dem Mittelalter aber, als der Zwiespalt in der Religion den Glauben erschütterte, verbreitete sich ein frevelhafter Aberglaube, der in der Theorie wie in der Praxis zu einer Art wahnsinniger Wuth sich steigerte. Es sind dies die Zeiten der Hexenprocesse. Jetzt wurde die Astrologie eine allgemein verbreitete Praxis, die dunkeln Mächte des Naturlebens wurden heraufbeschworen, Sympathie und Antipathie, alle Arten der Wahrsagung und der Zauberei, Goldmacherei, die Kunst des Lebenselixiers standen in Ansehn; an den Bund mit dem Teufel glaubte man fast allgemein; ihn geschlossen, mit dem Teufel verkehrt zu haben wurden nicht allein Andere beschuldigt, man glaubte diesen Verkehr selbst gepflogen zu haben. Dieser Aberglaube ergriff auch die Wissenschaft. Von den Häuptern der Scholastik war er nicht genährt worden; ihre Gegner, die arabischen Naturforscher, der im Stillen sich verbreitende Averroismus gaben ihm Nahrung ab, seine Höhe erreichte er aber erst unter den Begünstigungen der Naturphilosophie nach Wiederherstellung der Wissenschaften. Nicht unbedingt stimmte sie ihm bei; zuweilen

regten sich ihre Zweifel; aber im Ganzen gab sie ihm nach. Davon zeugen die italienischen Philosophen, die Neuplatoniker besonders, aber auch die Aristoteliker, Cäsalpinus, Zabarella, auch Campanella. Im höchsten Grade jedoch wurde er von der Theosophie begünstigt.

Wie alle Zweige der Philosophie nach Wiederherstellung der Wissenschaften hatte auch die Theosophie ihre Anregungen von der alten Philosophie empfangen, obwohl sie früher als andere Zweige diesen sich zu entziehen und eine selbständigere Bahn einzuschlagen wußte. Reuchlin's Lehre weist auf solche Anregungen hin, noch ausführlicher aber die Lehren des Cornelius Agrippa von Nettesheim. Dieser Mann, geboren zu Köln 1487, aus einem adligen und begüterten Geschlechte, sehr bewandert in der alten Literatur, hatte die geheimen Künste ergriffen, um durch sie zu Ruhm, Reichthum und Macht sich emporzuschwingen. Er war dem Neuen, obgleich nicht dem neuen protestantischen Glauben zugewandt, kämpfte gegen die Dunkelmänner, gegen die alte Theologie. Sein unsteter Charakter stürzte ihn in die verwegensten Abentheuer; weitaussehende Verbindungen wußte sein vielseitiger Geist zu gewinnen, mannigfaltige Unternehmungen wußte er geschickt zu betreiben, aber das Vertrauen zu fesseln verstand er nicht, weil er den betrügerischen Künsten, welche er trieb, selbst kein Vertrauen schenken konnte. So hat er bis zu seinem Tode 1535 mit Abentheuern gekämpft, von seinem Geschick bald gehoben, bald in die äußersten Tiefen zurückgeschleudert. Wahrsagung und Magie trieb er nur mit halbem Glauben; ihren allgemeinen Grund hielt er für richtig, aber in der Praxis sollen sie sich bewähren und sie bewährten sich nicht. Was halfen ihm nun seine Kenntnisse? Sie schienen ihm unnütz, alle Wissenschaft ein Tand zu sein. In dieser Stimmung hat er seine Schrift über die Eitelkeit der Wissenschaften geschrieben, eine cynische Schrift, wie er sie nennt, skeptisch, ein roher Angriff auf alle Arten der Wissenschaften und Künste. Man hat gemeint, sie stände in einem entschiedenen Widerspruch gegen seine Schrift über die geheime Philosophie und wäre als ein Widerruf zu betrachten. Aber sie zeigt nur, daß er reine Wissenschaft nicht wollte; sein Unwille greift in ihr nur das Unpraktische der allgemeinen Grundsätze an, welche ihm noch immer gültig bleiben.

Sein Hauptwerk über die geheime Philosophie kann als eine

nicht sehr methodische Kritik und Uebersicht über die Ueberlieferungen der geheimen Künste angesehn werden: Vieles erzählt es nur; viel Neues bringt es nicht zu Tage; aber weil es die verworrenen Ueberlieferungen und Meinungen zu ordnen und auf die Grundsätze zurückgehend in Zusammenhang zu bringen weiß, ist es ein Gesetzbuch für die spätere Theosophie geworden, hat die Terminologie fester gestellt und manches offenbar Abergläubische, weil es den Grundsätzen nicht entsprach, ausstoßen helfen. Für die Geschichte der Philosophie ist es wichtig, weil es die wissenschaftlichen Beweggründe der theosophischen Meinung aufdeckt.

Den Zusammenhang der Theosophie mit dem Mysticismus zeigen die Gedanken Agrippas deutlich. In Gott uns zu versenken ist nicht unmöglich; denn in unserm Wesen lebt er. Der Mensch in der Tiefe seines Geistes ist Ebenbild Gottes, Mikrokosmus. Gott ist überall; im Menschen aber ist er offenbar geworden. Im Glauben, im heiligen Geist, der uns beiwohnt, hat er sich uns offenbart. Gegen den Glauben muß selbst die Wissenschaft verstummen; denn sie selbst muß an ihre Grundsätze glauben. Die freie Weite der Wahrheit verträgt nicht den Zwang der Beweise. Der wahrhaftige Gott bezeugt uns in unserm Innern die Wahrheit. Plötzlich erleuchtet uns sein heiliger Geist und macht uns alle seine Werke klar.

Aber nicht allein auf die innere Erleuchtung kommt es an. Die Theosophie bleibt nicht, wie die Mystik, beim Innern stehn; sie will auch in äußern Werken sich zeigen und Macht gewinnen über die Natur. Der Glaube ohne Werke ist unfruchtbar. Das Wahre ist das Gute, welches im Willen seinen Sitz hat; nicht der Verstand verbindet uns mit Gott, sondern der heilige Wille. Der Glaube ist der Act der Willens, in welchem wir uns ohne zwingende Gründe der Ueberzeugung hingeben und dem Guten beistimmen. Jedes Werk aber ist auch eitel, welches nicht vom reinen Willen des Menschen ausgeht. Hierin liegt die religiöse Haltung dieser Theosophie. Mit Teufelswerken will sie sich nicht befassen; der Teufel ist ohnmächtig; Gott allein giebt Macht. Aber auch der Glaube allein macht nicht selig; Luther erscheint dem Agrippa nur als ein hartnäckiger Ketzer; in seinem Eifer gegen die todten Werke, welche nicht aus dem Glauben hervorgehn, hat er zwar Recht, aber Unrecht hat er den frommen Werken und Ceremonien ihre Macht über die weltlichen Dinge abzusprechen.

Zu Gott können wir uns nicht in bleibender Weise erheben; im Fluß der weltlichen Dinge dürfen wir uns Gott nicht ohne Mittel nahen; wir würden sonst in sein Wesen aufgelöst werden; weil wir ins Aeußerliche versenkt sind, müssen äußerliche Ceremonien unserm Glauben zu Hülfe kommen; in sie hat Gott eine Kraft gelegt, welche uns zu ihm und seine Werke zu uns heranzieht. Jede Religion muß praktisch werden. Glaube, Hoffnung und Liebe heben uns zwar zur Anschauung Gottes empor; sie scheiden die Seele vom Leibe; aber der Leib wird nicht geschieden von der Seele; er soll beherscht werden von der Seele; sie soll in ihm wirken, ihn reinigen, zu einem gesunden Leibe machen; eine gesunde Seele in einem gesunden Leibe, das ist die Gesundheit des Lebens, nach welcher wir trachten sollen.

Agrippa erklärt nun die christliche für die beste Religion; aber ausschließlich christlich ist seine Religion doch nicht; von der Verehrung des Alterthums hat sie heidnische Elemente an sich gezogen. Er hält alle Religion für gut, welche in praktischen Werken sich bewährt, an das Geheimniß Gottes uns erinnert, welches wir erforschen und ins Werk setzen sollen. Auch das Christenthum hat nicht alles offenbart, jede Religion muß ihre Geheimnisse haben; die Philosophie soll sie erforschen. Seine Religion ist eine philosophische Ueberzeugung, welche Gott mehr in der Natur als in der Geschichte verehren lehrt; sie fordert uns auf die Geheimnisse der Natur zu erforschen und durch den Besitz derselben uns zu Herrn über die Natur zu machen.

Seine philosophischen Grundsätze schließen sich an die Lehren des Nicolaus Cusanus und der Platoniker an. Alles ist in Allem und in einem jeden ist alles in einer besondern Weise. Alles ist in Allem, weil Gott in Allem ist; er hat seine Ideen in Alles gelegt und in jeder seiner Ideen ist das System aller Ideen; keine von ihnen würde in ihrer Wahrheit gedacht werden, wenn sie nicht als einverleibtes Glied des Ganzen gedacht würde. Jedes Ding aber ist auch nach einer besondern Idee Gottes geschaffen und trägt deren Eigenheit an sich; in keinem Dinge kann daher das Ganze in derselben Weise sein wie in jedem andern. Diese Gedanken sind uns nicht neu; aber man muß darauf achten, daß bei Agrippa der zweite Satz zu einer viel stärkern Wirksamkeit angestrengt zu werden anfängt, als der erste, ein Vorgang, welcher in der spätern Philosophie sich weiter fortgesetzt hat und in

der wachsenden Neigung zur Physik gegründet ist. Agrippa hebt vor allem hervor, daß die weltlichen Dinge in der Materie sind und in ihr ein jedes sein abgesondertes Sein hat, auf sich beschränkt ist und nicht über sich hinausgehn kann. Jeder Körper ist träge, unwirksam zur Bewegung, kann nicht aus sich herausgehn. Der Geist, lehrt Agrippa, wird durch die Materie in ihren Schranken festgehalten. Hieraus fließt, daß die ursachliche Verbindung, in welcher die Dinge eine übergehende Thätigkeit über sich hinaus haben sollen, nur wie ein Wunder angesehn werden kann. Agrippa betrachtet sie wie eine Bezauberung, welche ein materielles Ding auf das andere ausübt; so hebt er zuerst in der neuern Philosophie das Problem hervor, wie für sich bestehende, auf ihr materielles Dasein beschränkte Dinge in Wechselwirkung stehn können. Die Bezauberung, in welcher dies Wunder geschieht, läßt er aber durch die Sympathie geschehn, welche alle Dinge mit einander verbindet. Die Welt ist wie eine gespannte Seite, welche durch Berührung eines Endes in allen ihren Theilen erschüttert wird. Dies erklärt sich jedoch nur daraus, daß kein Ding nur Materie ist; ein Same des Lebens liegt in allen Dingen und durch sein Leben übt jedes die bezaubernde Wirkung, in welcher es über seine Schranken hinaus sich mittheilt und über den ganzen Zusammenhang der Dinge Bewegung verbreitet.

Hieraus fließt seine Lehre vom Weltall. Das Ganze ist ein zusammenhängendes lebendiges Wesen. Die Weltseele theilt allen Dingen das Princip des Lebens mit. Sie ist die Offenbarung Gottes in der großen Welt und drückt die Ideenwelt in der sinnlichen Welt aus, in ihr daher ist Alles in Allem und durch diesen zweiten Grundsatz muß der erste Grundsatz von der materiellen Absonderung aller Dinge ergänzt werden. Drei Welten können wir nun unterscheiden, die Welt der übersinnlichen Ideen oder die Geisterwelt, welche von Gott erfüllt ist, die himmlische Welt, welche von der Weltseele beherrscht wird, die Vermittlerin zwischen uns und Gott, und die elementare Welt, in welcher wir leben und die Materie herscht. In jeder der drei Welten ist alles in allem, aber in jeder nach ihrer Weise, in der Ideenwelt in ewiger Seligkeit, in der himmlischen Welt in beständigem Wirken, in der materiellen Welt in beständiger Absonderung. Das Höhere jedoch beherrscht das Niedere; die göttlichen Ideen offenbaren sich in der Weltseele und leiten ihre Wirksamkeit; die

Weltseele theilt sich der sinnlichen Welt mit und verleiht ihr wirksame Kräfte. Diese Mittheilung des Lebens an das Materielle kann auch nicht ohne Vermittlung geschehen. Die träge Materie der Elemente erhält das Leben der Weltseele durch den Aether, das fünfte Element, die Quintessenz, welche in allen Dingen wirksam ist und den Samen der Dinge belebt, daß sie aus ihrer Besonderung heraustreten, im Zauber der Sympathie aus sich herausgehn und in transitiver Thätigkeit auf einander wirken. Jedes Ding hat seine Eigenheit, seine Qualität, welche verborgen ist in ihm, weil ihre Natur ihm allein in seinem tiefsten Innern beiwohnt. Nur nach dieser verborgenen Qualität kann es wirken, sympathetisch sich mittheilend; alle Wirkungen der Dinge sind daher specifisch verschieden und müssen aus ihren verborgenen Qualitäten hervorgelockt werden. Sie sollen aber auch so hervorgelockt werden durch die allgemeine Sympathie des Lebens, welches die Weltseele verbreitet. Hierauf beruht die Magie der Natur, in welcher alles natürlich zugeht, in der alles durch die geheimen specifischen Qualitäten der Dinge vollbracht wird, da die Kunst nur Helferin der Natur ist, welche das in den Dingen Verborgene an das Licht zieht. Man sieht, wie diese Lehre an die Lehren des Gazali von den specifischen Qualitäten und des Averroes von der Eduction der Formen aus der Materie sich anschließt, nicht weniger wie in ihr das Hauptgewicht auf die eigenthümliche Natur der Dinge fällt; sie sollen wir erforschen um sie gebrauchen zu können. Dagegen der Grundsatz, daß Alles in Allem ist, wird nur dazu gebraucht die allgemeine sympathetische Wirkung der Dinge zu erklären.

Agrippa hebt nun noch den Vorzug des Menschen hervor, welcher ihn zum Meister über die natürliche Magie macht. Er beruht darauf, daß ihm die Ideen Gottes angeboren sind und in ihm nur erweckt zu werden brauchen. Nicht allein in der himmlischen Region, in der Weltseele, offenbart sich Gott, sondern auch in der Seele des Menschen. Der Mensch ist aber auch mit der trägen Materie belastet; durch sie wird der wirksame Geist in ihm in Schranken gehalten und auf die specifische Qualität beschränkt. Drei Theile des Menschen sind nun zu unterscheiden, seine unsterbliche Seele, sein Leib und der wirksame Geist, welcher die Verbindung zwischen beiden vermittelt. Die Seele ist höher als der Geist, welcher mit der Materie in nothwendiger Verbin-

dung steht; er kann aber gereinigt und befreit werden von der Uebermacht der Materie, wenn er in wirksame Verbindung mit den specifischen Qualitäten der übrigen Dinge tritt und hierdurch die im Menschen schlummernden Ideen geweckt werden. Dieß geschieht immer nur durch Vermittlung des Geistes; denn nicht unmittelbar können wir die Ideen und Gottes Vollkommenheit in ihrer Fülle schauen; in die Bewegung der Materie versenkt, tauchen in uns die Ideen nur auf, wir können aber in ihnen nicht bleiben. In der Verbindung jedoch, in welcher unser Geist mit der Seele ist, wohnt ihm etwas Wahrsagerisches bei, welches uns in Gott wie in einem Spiegel die Zukunft in einem ungewissen Lichte erblicken läßt, wobei wir aber auf Gottes Bild in der Welt verwiesen bleiben. Daher verbindet nur der Glaube und die Macht des freien Willens uns mit dem Höheren. Wir können nur schauen und wirken durch die Mächte der Welt, über welche wir durch unsern Willen Macht zu gewinnen streben müssen. Substanzen können wir nicht machen, sondern nur Accidenzen den vorhandenen Dingen entlocken. Daher ist es nur eine mittelbare Macht, welche wir üben können durch die Sympathie der Dinge in Liebe und Haß, daß sie ihre specifischen Qualitäten und die in ihnen verborgenen magischen Kräfte uns verrathen, uns wahrsagen lassen, was in in ihnen liegt, und sich in unsere Macht geben. Auf sie aber wirken können auch wir nur durch dieselben Mittel der Sympathie in Liebe und Haß und nur die Leidenschaften unseres Geistes befähigen uns also die Natur zu unserm Willen zu bringen. Je stärker die Leidenschaft ist, um so kräftiger macht sie zu äußerer Wirksamkeit. Der Magier wirkt durch seinen festen Willen, durch seinen Glauben. Man wird hierin eine Verwandtschaft dieser Religionslehre mit den Meinungen des Alterthums erkennen, welche annehmen, daß wir nur in leidenschaftlicher Bewegung das Göttliche ergreifen könnten. Ihm ist der religiöse Glaube nur eine Bewegung der mittleren Kräfte des Menschen, seines Geistes, seines Willens; er soll auch nur zum Mittel gebraucht werden um uns zur Herrschaft über die Kräfte der Natur zu führen.

Die Theosophie war bei Reuchlin noch ein müßiges Spiel der Theorie gewesen. Die Lehren des Agrippa bezeichnen den Punkt, wo sie ihre Wirksamkeit in der Praxis zu suchen begann. Aber die Bescheidenheit, welche religiösere Theosophen dieser Zeit,

empfahlen, wohnte seinem leidenschaftlichen Geiste nicht bei. Er wollte ohne genauere Erforschung der Eigenheiten der Dinge, ohne Eingehn in das Einzelne der Natur die Früchte einer allgemeinen Theorie brechen. Kein Wunder, daß er nur taube Früchte brach, zum Zweifel an der Praxis, an dem Werth der Wissenschaft kam bei aller seiner Zuversicht zu seinen Grundsätzen. Er hatte den Versuch gemacht, sein Versuch aber war mislungen. Daß er die Grundsätze zusammenstellte, ist doch nicht ohne Frucht geblieben. Sie wiesen auf die verborgenen specifischen Eigenheiten der Dinge hin, sie zeigten, wie ihre Kenntniß den Dingen in ihren Wirkungen entlockt werden müßte, sie forderten daher zum Versuch auf. Ihn für die Wissenschaft fruchtbar zu machen, das hatte auch die Theosophie in ihrem weiteren Fortgange im Auge.

14. Zu ihm in rüstiger Uebung sehen wir sie beim Theophrastus Paracelsus fortschreiten. Dieser vielberüchtigte Mann ist dem Agrippa in manchen Beziehungen ähnlich, in anderen das völlige Widerspiel von ihm. Zu Einsiedeln in der Schweiz 1493 geboren, der Sohn eines Arztes, verband er mit der Uebung der Medicin geheime Künste, doch vorzugsweise in der Anwendung auf die Arzneikunst. Wie Agrippa leidenschaftlich, hat er sich in Abentheuern umhergetrieben, als fahrender Arzt, selten einmal zu festerem Wohnsitz gelangend; durch die Rohheit seiner Sitten, durch seinen unverträglichen Sinn immer wieder in Streit verwickelt, ist er bis zu seinem Tode 1541 durch die Schweiz und das südliche Deutschland umhergezogen. Seine Leidenschaft ward aber durch einen stärkeren Willen getragen, als wir ihn bei Agrippa voraussetzen können; seiner Praxis vertraut er mehr, wenn auch seine ruhmredigen Worte innere Unsicherheit nicht verbergen können. Gegen die Pfaffen eifert er nicht weniger als jener; aber auch er kann der Reformation der Kirche sich nicht anschließen; die geheime Theologie, welche nur auf die Erleuchtungen des heiligen Geistes sich verläßt, ist seine Sache und jeder kirchlichen Zucht abhold. Die Offenbarung will er nicht beseitigen; aber er möchte durch sie die Geheimnisse der Natur eröffnet sehen. Die Theologie beschuldigt er der Faulheit, welche das Auge der Natur nicht gebrauchen wolle um in der Welt die Wahrheit zu suchen. Von Agrippa unterscheidet er sich sehr merklich darin, daß er von wenig gelehrter Bildung den Ueberlieferungen des Alterthums abgesagt hat, obgleich sie in ihm fort-

wirken. Er will eine völlige Reform der Wissenschaften, welche nur dem Lichte der Natur und der Erfahrung vertrauen soll. Dem Gelehrten traut er weniger als den Erfahrungen des Volkes und auch vom Aberglauben des Volkes hat er einen guten Theil an sich gezogen. Die Logik achtet er nur für ein Werk des Teufels; gelehrte Naturforschung und Medicin scheinen ihm auf falschen Wegen zu wandeln. Er schreibt deutsch, zuweilen kräftig, aber ohne Kunst, ungereinigt und entstellt durch gelehrte Zierräthen. Die Entwicklung allgemeiner Grundsätze, auf welche Agrippa sich gelegt hatte, ist wenig seine Sache; auf die That, auf den Versuch kommt alles an; daraus soll uns die Erfahrung fließen, welche uns belehren muß.

Ohne eine allgemeine Theorie wird man jedoch nicht zum Versuche geführt und nicht im Versuche geleitet. Paracelsus folgt im Allgemeinen den Grundsätzen der Theosophie, im Anschluß an seine Versuche gestalten sie sich aber etwas anders, als bei Agrippa. Alles geht von Gott aus; er verleiht auch alle Wissenschaft. Von unseren eigenen Kräften sind wir nichts; Gottes sind wir; er offenbart uns die Wahrheit; er hat die Kräfte zu ihrer Erforschung gegeben. Wir sollen vollkommen sein, wie unser Vater im Himmel; wir haben daher ein Auge von Natur erhalten, welches so scharf ist, daß alles von ihm gesehn werden kann. Gott will nicht, daß etwas heimlich bleibe; alle Kräfte zur Weisheit haben wir mitgetheilt erhalten zu gleichen Theilen, ein jeder ganz. Aber wir sollen die Weisheit auch suchen, nicht unmittelbar in Gott, sondern in seinem Abbilde, der großen und der kleinen Welt. Denn unmittelbar können wir in Gott nichts schauen; in ihm bricht nichts; in ihm findet sich keine der Unterscheidungen, welche wir in unserm Denken machen müssen. Seine Austheilung haben wir zu erforschen. Daher sind wir an Natur und natürliches Licht verwiesen; die Natur ist unsere Lehrmeisterin unter Leitung Gottes. Das natürliche Licht kann man wohl haben ohne die göttliche Weisheit; das zeigen die Heiden; aber die göttliche Weisheit kann man nicht erkennen, ohne natürliches Licht. Durch das Natürliche müssen wir zum Ewigen kommen, so im Erkennen, so im Wirken. Unsere Pflicht ist in dieser Welt zu wirken; in ihr sollen wir die Werke Gottes sichtbar machen. Gott will, daß alles in seiner natürlichen Ordnung geschehe; in dieser Zeit, in dieser Welt sollen wir Gott kennen und erfahren. Im Lernen

sollen wir die große in die kleine Welt bringen; die Philosophie ist nichts anderes als die unsichtbare Natur, die Abbildung der Natur in unserm unsichtbaren Geiste. Ohne unsern Witz können wir nichts lernen; das Lernen geht von innen aus; aber die große Welt muß uns unterrichten. Zu jeder Erzeugung ist die Uebereinstimmung der großen und der kleinen, der äußern und der innern Welt nöthig.

Auf eine fruchtbare Erzeugung im Geistigen wie im Körperlichen, in der Wissenschaft und im Wirken ist nun Paracelsus aus. Die Uebereinstimmung des Aeußern und des Innern, welche er zu ihr verlangt, scheint sich ihm in Allgemeinen leicht zu ergeben, denn Gott hat Alles gemacht und in alle Dinge seine ganze Weisheit gelegt, wenngleich in jedes Ding in seiner eigenen Weise; da muß auch alles in Uebereinstimmung stehn. Zwar nichts ist sogleich alles, was es sein soll in seiner Vollkommenheit, alles soll aus seiner Materie, seiner Anlage heraus sich bilden; aber in jedem Dinge liegt ein Same, der einen natürlichen Trieb zur Entwicklung, eine geheime Kunst in sich trägt, und alle Dinge stehn so im Zusammenhang, daß sie gegenseitig zur Entwicklung ihrer Kraft sich erregen. Die rege Phantasie des Paracelsus, welche es mit der methodischen Genauigkeit nicht zu genau nimmt, welcher auch allerlei Aberglaube zu Gebote steht um Lücken auszufüllen, weiß auch im Einzelnen in allen Gebieten der Natur Uebereinstimmung der Glieder zu finden. In der großen Welt ist dreierlei. Das erste ist der Körper, ohne welchen nichts sein, nichts vollbracht werden kann; das zweite ist der Lebensgeist, über alle Theile der Materie verbreitet, ebenso getheilt wie die Materie, ein feiner Körper, theilbar und sterblich, ohne welchen alles todt und ohne Wirksamkeit sein würde; das dritte ist die Seele, welche das Ganze beherscht, untheilbar und unsterblich. Dieselben drei Bestandtheile finden wir auch in uns. An unsern groben Körper schließt sich ein feiner, astralischer, siderischer Geist an, der sich in allen unsern Gliedern regt, zusammengesetzt aus vielen innern Bewegungen, Gedanken, die sich unter einander bestreiten und versöhnen; über allen diesen Bewegungen und Gedanken herrscht aber die unsterbliche Seele, welche das Herz des Menschen ist und alles zum Frieden bringen soll in der Liebe Gottes. Da soll denn am Ende der Zeiten alles eins werden durch der Seele Kraft, aber die

Seele auch nicht geschieden sein von Fleisch und Blut, ohne ihre Werkzeuge in der Materie, ohne die Menge der Geister und der Gedanken, weil sie sonst nichts hätte, über welches sie herschte. Diese drei, den groben Körper, den astralischen Lebensgeist und die göttliche, unsterbliche Seele, glaubte Paracelsus auch in der elementaren Welt nachweisen zu können. Er verwarf die vier Elemente des Aristoteles; die chemischen Analysen, welche er mit Eifer betrieb, hatten ihm gezeigt, daß diese Elemente nur wechselnde Formen sind, in welchen die wahren Bestandtheile der natürlichen Körper erscheinen. Drei andere Elemente nahm er an, welche lange die Lehren der Chemiker beschäftigt haben, das Salz, das Quecksilber und der Schwefel. Das Salz ist ihm der grobe Körper, das Quecksilber der bewegliche Geist, der Schwefel die Seele, wobei er denn freilich auf die Quintessenz des Schwefels sich berufen mußte, um ihm etwas Seelenartiges abzugewinnen. Genug seine Gedanken sind davon erfüllt, daß in allen Regionen der Welt, im Himmel, im Menschen und auf Erden, dasselbe und Alles in Allem ist, in verschiedener Gestalt zwar, aber doch überall das Gleiche. Durch das Gleiche wird das Gleiche erkannt und so kann auch die Weisheit Gottes in allen seinen Werken erkannt werden.

Aber die Schwierigkeiten der Wissenschaft beginnen erst, wo wir die Verschiedenheit der Dinge bemerken und die Aufgabe sie zu erkennen nicht von uns weisen können. Was wir schon früher bei Agrippa bemerkten, daß der Gedanke an die Eigenheit der weltlichen Dinge immer mehr sein Gewicht fühlbar machte, das bestätigt sich bei Paracelsus in verstärktem Maße. Auch Unterscheidung muß sein; unsere sich entwickelnden Gedanken fordern verschiedene Gedanken; in Gott bricht nichts, wir aber können nur Gebrochenes erkennen. Unser Lebensgeist theilt unsere Gedanken, welche sich unter einander befehden. Die Wahrheit in uns muß auch ihren Feind haben, den Teufel. Wir müssen Gutes und Böses in uns erfahren, um es unterscheiden zu lernen. Das Gleiche soll durch das Gleiche erkannt werden, aber wir lernen es nur durch das Ungleiche, im Unterschiede von ihm erkennen. Da treten die streitenden Gedanken in uns auf, welche einander verdrängen; wenn der eine kommt und obsiegt, flieht der andere. Und wie es in der kleineren Welt ist, so nicht minder in der großen. Da verwirren sich die Kräfte im Streit, die eine unterdrückt die

andere, hemmt ihre Lebenskraft, ihre Wirksamkeit und die Dinge können nicht zu der Entwicklung gelangen, welche ihr natürlicher Trieb sucht.

In einer solchen Welt finden wir uns voll von Hader und Zank. Praktisch müssen wir in diesen Zwist eingreifen, wenn wir uns von ihm befreien wollen. Sollen wir erkennen und das Aeußere in das Innere bringen, so müssen wir erst das Innere in das Aeußere bringen, d. h. durch unsere Praxis bewirken, daß die Dinge ihr Inneres auch äußerlich zeigen, ihren Samen entwickeln für uns zu äußerer Bemerkbarkeit. Dies ist der Versuch, den Paracelsus empfielt. In dieser Wendung seiner Lehre liegt eine große Entscheidung. Sie weist uns darauf an, in die Einzelheiten der Natur einzudringen, sie in die rechten Verhältnisse zu stellen, in welchen sie ihre Kräfte verrathen und ihre Natur uns kennen lehren, welche im Innern ihres Samens verborgen schlummert. Der Mensch ist zum Helfer der Natur bestimmt; er soll sie befreien von den widerwärtigen feindlichen Kräften, welche sie nicht zur Entwicklung ihres Innern gelangen lassen. In dieser hülfreichen Wirksamkeit sucht Paracelsus die Tugend des Menschen, welche ihm eine der Säulen der Medicin ist.

Diese Tugend, der Fleiß in Erforschung der Natur durch Versuche, wird nun geübt in chemischer Scheidung und Verbindung der natürlichen Stoffe. Das war die Weise des Versuchs, welche Paracelsus mit Eifer betrieb. Um die Kräfte der Dinge an den Tag zu bringen, müssen wir sie von dem Schädlichen, Feindlichen scheiden, sie mit dem Nützlichen, Freundlichen verbinden. Die Praxis hatte an diese Methode verwiesen, die Theorie sucht sie zu rechtfertigen. Mit widerwärtigen Mächten finden wir die Dinge in Verbindung; in ihrer Thätigkeit werden sie dadurch gehemmt; wir müssen sie davon zu befreien suchen. Für sich genommen ist zwar alles gut, für anderes aber kann es ein Gift werden. Für sich ist jedes Ding ein lebendiger Same, welcher nach Entwicklung strebt; wenn aber widerstrebende Kräfte mit ihm zusammentreffen, dann erscheint es, gebunden in seiner Wirksamkeit, wie ein starrer, todter Körper. Solche widerstrebende Kräfte sind das todte Haupt (caput mortuum), der grobe Körper, welcher den Geist in seiner Wirksamkeit fesselt. Der Chemiker entfernt ihn durch Feuer, damit der Same frei in seiner Lebenskraft sich zeigen könne. So sollen wir den Samen zum Leben bringen, die Quintessenz

aus dem groben Körper ziehen. Das ist das Meisterstück des Alchimisten. Diese Richtung des Versuchs, welchen Paracelsus empfielt, geht auf die Gewinnung und Erkenntniß des Einfachen. Alles liegt im Einfachen; dadurch daß die Alchimie es herauszieht, macht sie reif zum Leben, zu kräftigster Wirksamkeit. Auf diese Seite des Versuchs wird das größte Gewicht gelegt, doch wird über die Scheidung auch die Verbindung nicht vergessen. Die Dinge der Welt lassen sich nicht völlig absondern; die einfachen Samen sollen wir mit freundlichen Stoffen umgeben, mit welchen in Gemeinschaft sie ihre volle Lebenskraft zeigen können.

Auch die menschliche Kunst kann nur in Gemeinschaft mit der Natur ihr Werk betreiben. Sie kann nur scheiden und verbinden alsdann aber wirken die Kräfte der Dinge aus ihrem Innern heraus. Nicht weniger wirkt auch die Natur mit zu den Scheidungen; der Alchimist leistet ihr nur hülfreiche Hand. Jedes sucht seinen Freund, flieht seinen Feind. Der natürliche Trieb ist der erste Alchimist; jedem organischen Dinge wohnt ein solcher Alchimist bei; in unserm Leibe ist der Magen der natürliche Scheidekünstler; durch Verdauung, in der Gährung der Elemente wird alles in seine Wirkung gebracht. Der ganze Weltlauf stellt sich nun als ein großer chemischer Proceß dar. Gutes und Böses sollen sich in ihm scheiden. Am letzten Gericht läßt sich das erkennen, in welchem Gute und Böse geschieden werden: das ist die Bestimmung der Dinge, daß sie aus ihrer chaotischen Vermischung und der todten Materie herausgezogen werden, damit ein jedes in seiner Reinheit und in seiner Verbindung mit dem ihm Verwandten, im Frieden mit allen Dingen sich darstelle.

So suchte Paracelsus seine chemische Weltansicht mit sittlichen Elementen und den religiösen Erinnerungen der Theosophie zu versetzen; diese werden aber sehr roh behandelt, indem Gutes und Böses nur auf Mischung und Entmischung der Bestandtheile beruhen sollen und der ewige Friede von der richtigen Stellung der Dinge zu Freund und Feind gehofft wird. Verschiedene, wenig unter einander ausgeglichene Richtungen finden sich so in der Gährung seiner Lehre zusammengemischt. Das Physische ist in ihr offenbar vorherschend und von nicht geringer Nachwirkung ist es gewesen, daß er auf den Versuch drang und die beiden Seiten desselben, Isolirung und passende Verbindung der wirksamen Naturkräfte, wenn auch nur in chemischer Beziehung, hervorzuheben wußte.

15. Die Gährung der Gedanken, welche in ihm war, hat bei seinen Nachfolgern zum Theil sich zersetzt. Ein zwitterhaftes Wesen, halb Gelehrter halb Mann des Instincts und populärer Theolog, hat er auch eine doppelte Nachwirkung gehabt, die eine bei den Aerzten und Chemikern, die andere bei den Theologen der populären Richtung, bei beiden in Widerspruch gegen die unter den Gelehrten herschende Meinung, daher in einer Literatur umhergetragen, welche nach Weise der Theosophen das Geheimniß liebte und was sie von ihm erforscht hätte, nicht allen kund zu machen für gut hielt. Nur einige charakteristische Punkte werden wir von ihr hervorzuheben haben.

Wir wenden uns zuerst zu den Theosophen der populären Richtung. Sie haben meistens deutsch geschrieben. Der protestantischen Seite gehören sie vorzugsweise an, doch nicht ausschließlich; ihre populären, mystischen Meinungen hätten sich gern über den theologischen Streit hinweggeschwungen.

Zuerst erwähnen wir Valentin Weigel, einen sächsischen Prediger, welcher 1533 zu Hayna geboren, bis 1588 zu Tschopau in stiller Wirksamkeit lebte, ohne daß bei seinem Leben ein Zeichen laut geworden wäre von den abweichenden Meinungen, welche er in der Theologie hegte. Mit einigem Bedenken hatte er die Concordienformel unterschrieben, aber er hatte sie doch unterschrieben, weil er auf Aeußerlichkeiten und auf Worte in der Religion kein großes Gewicht legte. Er bekannte sich zur Religion des heiligen Geistes; die Schultheologie fand er im Argen, in sich nicht Kraft genug ihr einen neuen Umschwung zu geben. Daher theilte er sich nur wenigen mit und erst nach seinem Tode kamen nach und nach die kleinen Schriften heraus, in welche er seine Gedanken niedergelegt hatte. Unter den Stillen im Lande verbreiteten sie sich. In ihnen herscht ein liebenswürdiger, bescheidener Sinn, welcher an den Mystikern und Platonikern sich gebildet hat. Von Paracelsus hat er auch viel Aberglauben an sich gezogen, er gehört aber der Physik an, welche in diesen Zeiten in der Gährung lag; viel reiner sind seine theologischen Lehren, um welche es ihm vorzugsweise zu thun ist. Obwohl er von manchen Gebrechen seiner Zeit nicht frei ist, dürfen wir ihn wohl als einen Zeugen der Wahrheit in einer Zeit betrachten, in welcher sich vieles verdunkelt hatte.

Zu reinerer Auffassung der Wahrheit in der Theosophie ist

er durch seine Bescheidenheit gekommen, in welcher er die Aufhellung der Geheimnisse mit Geduld erwartet. In einfacher Weise dringt er darauf, daß wir Gott als Grund aller Dinge erkennen sollen und nicht daran verzweifeln dürfen, daß wir ihn erkennen können. Als Grund aller Dinge ist Gott alles in allem, die Wahrheit in ihrem tiefsten Grunde. In seiner Liebe hat er sich seinen Geschöpfen offenbart und kann nicht anders als nur als Schöpfer gedacht werden. Wenn er nicht Schöpfer wäre, würde er nicht Gott sein; das bedeutet es, wenn wir ihn letzte Ursache nennen. Daher haben wir ihn in seinem Werke, der Welt, zu erkennen. Nicht in der Bibel allein hat er sich offenbart; überall können wir seine Weisheit lesen; in sichtbaren Zeichen verkündet sie sich; wir aber müssen sie verstehen lernen. Die Vernunft ist nicht gegen den Glauben und der Glaube ist nicht gegen die Vernunft; denn auch das Uebernatürliche kann nur die Vernunft erkennen. Bei der Schale aber, bei dem Buchstaben dürfen wir nicht stehn bleiben; wer am Aeußern haften bleibt, für den ist jede Offenbarung Gottes verschlossen. Im Fleischlichen hat Gott sich offenbart, wie im Geistlichen, denn in Christo ist Gott Fleisch geworden, damit wir ihn im Fleische erkennen lernten. Alles soll offenbar werden, auswendig und inwendig; im Natürlichen und Uebernatürlichen, im Fleischlichen und im Geistlichen müssen wir Gott studiren. Der Weg aber ist lang; wir dürfen die Geduld nicht verlieren; wir müssen nicht sogleich alles hell sehen wollen.

Die Vollkommenheit der Offenbarung setzt auch die Vollkommenheit der Schöpfung voraus. Wenn wir alles erkennen sollen, müssen wir alles sein; denn wir erkennen immer nur, so viel wir sind, unsere Gedanken, unser Sein. Das Erkennende muß dem Erkannten gleich werden; wenn wir alles erkennen sollen, müssen wir alles werden. Lernen ist sich selbst kennen; lernen ist werden was wir lernen. Die Welt lernest du, die Welt bist du. Diese Sätze treffen alle Dinge, welche die Substanz, das Wesen oder den Zweck der Welt abgeben, d. h. in welchen Gott sich offenbart und welche daher ihrem Wesen nach Verstand sein müssen, denn nur im Verstande offenbart sich Gott. Daher hat er in alle wahre Substanzen seine Vollkommenheit gelegt, ihnen alles und jedes mitgetheilt. Seine schöpferische Allmacht ist ohne Schranken; keine Materie hemmt sie; keine Natur der Geschöpfe kann sie beschränken; er konnte daher nichts Unvollkommnes machen. Die

Besonderheit der Geschöpfe darf also auch keine Unvollkommenheit in sich schließen. In jedem muß der Inbegriff aller Dinge sich darstellen, wie in einem getreuen Abbilde Gottes. Gott kann wohl die große Welt in eine Faust fassen und sie in die kleine Welt zusammendrücken. Wenn Gott dem Einen seine Gaben verleiht, er entzieht sie darum den Andern nicht; er ist noch immer so reich, daß er das Ganze geben kann. Alle Geschöpfe sind sich gleich in ihrem Wesen, weil sie alle ein jedes in sich die Vollkommenheit ihres Schöpfers abbilden. Wir sollen keinen Menschen verachten, wegen seiner natürlichen oder geistigen Gebrechen; denn in ihm ist Vernunft und Verstand eben so gut angelegt, wie in uns. Alle Natur ist von Gott, vollkommen und gut, gleich ihrem Schöpfer; selbst der Teufel ist gut in seinem Wesen; Judas und der Teufel werden durch die Sünde nur in weltlichen Eigenschaften und Zufälligkeiten, aber nicht in ihrer ewigen und guten Substanz geändert.

Diese Lehren sehen mit der platonischen Ideenlehre mehr auf Substanz und Wesen, als auf das weltliche Werden der Dinge. Die Erfahrung jedoch verwies auf dieses und ohne weitere Begründung sucht es Weigel aus der Samentheorie der Theosophen zu erklären. In einigen Punkten führt er dieselbe auch weiter; aber es läßt sich nicht verkennen, daß er sie nicht in Uebereinstimmung mit seiner Lehre von der Vollkommenheit aller Dinge in ihrem Wesen zu bringen wußte. Es zeigen sich hier Widersprüche in seinen Annahmen, welche darauf hinweisen, daß er seine allgemeinen Grundsätze nicht mit der Erfahrung in Einklang zu setzen wußte.

Der Samentheorie entlockt er Folgerungen, welche beweisen, wie viel weniger es ihm, als dem Agrippa und dem Paracelsus, auf die äußere Wirksamkeit der Dinge ankommt. Die Offenbarung Gottes vollzieht sich ja doch nur im Innern der Dinge. Daraus ergiebt sich eine rein spiritualistische Ansicht. Aus keinem Samen kann etwas erwachsen, was nicht in ihm liegt. Von außen kommt nichts in die Dinge hinein; von innen heraus muß sich alles entwickeln. Der Same ist das Princip des Lebens, in welchem die Dinge ihrer selbst und der Außenwelt sich bewußt werden sollen. In dieser Richtung seiner Lehre bricht sich nun auch in Weigel's Gedanken die Neigung Bahn, welche wir schon bei Agrippa und Paracelsus fanden, das Besondere, Specifische

der weltlichen Dinge stärker zu betonen, als ihr Gemeinschaftliches. Ohne Erfahrung und den äußern Sinn würden wir freilich die äußere Welt nicht in unser Inneres bringen können, aber selbst unsere sinnliche Empfindung geht doch nur aus unserer empfindenden Natur hervor. Ohne das sehende Auge würde nichts Sichtbares sein; unsere empfindende Seele muß aus sich heraus alle ihre Empfindungen vollziehn. Noch mehr leuchtet dies von den höhern Erkenntnissen ein. Niemand kann etwas lernen ohne sein Zuthun; das Urtheil kommt nicht von außen; in sich selbst muß jeder die Wahrheit finden. An den Erscheinungen, den Zeichen der Wahrheit gehen viele vorbei, ohne sie zu verstehn. Wenn die Erscheinungen belehrten, würden alle in gleicher Weise wissen; denn dieselben Erscheinungen der Welt liegen allen vor. Aber in das Innere der Dinge müssen wir eindringen, wenn wir sie erkennen wollen, und Einsicht in das Innere können wir nur aus unserm eigen Innern schöpfen. Daher sind alle äußere Einwirkungen nur als Erweckungen der innern Kraft des Samens zu betrachten. Sein wahres Leben lebt jedes Ding in sich. Der rechte Mensch ist ein Samenkorn, welches in seinem Innern sich entwickelt. In dem, was äußere Dinge uns leisten, sieht daher Weigel nur Veranlassungen zur innern Thätigkeit, nicht Wirkungen des Aeußern auf das Innere. Wir werden diese Sätze im Occasionalismus und in der Lehre von der prästabilirten Harmonie nachwirken sehen. Agrippa hatte in der transitiven Thätigkeit etwas Zauberhaftes gesehn; Weigel hebt sie fast auf. Jedes besondere Ding möchte er sich nur in seinem innern Leben entwickeln lassen.

Diese Richtung führt ihn dazu der Freithätigkeit der Dinge das größte Gewicht beizulegen. Der Freiheit des Willens, des sittlichen Lebens ist er zugethan. Aber zu einer vollen Entwicklung kann dies doch bei seiner Neigung zum Platonismus und zur Theosophie nicht kommen. Aus ihr fließt die entgegengesetzte Richtung in seiner Lehre. Das Böse ist doch nur ein vorübergehendes Accidens an den Substanzen und von der andern Seite auch nur aus dem Sündenfall läßt es sich ableiten, daß wir den Leiden und den Einflüssen des Aeußern unterworfen leben. Der Fall Adams, meint Weigel, habe uns von den Einflüssen des Gestirns abhängig gemacht. In diesem Sinn erscheint ihm nun die Freiheit des eigenen Willens nur als eine Sklaverei und er wendet sich den Gedanken der Mystiker zu, daß wir uns

loslösen sollten von den Einflüssen des Gestirns, von den Versuchungen dieser Welt um uns Gott zuzuwenden. In dieser Richtung geht ihm das eigene Leben der weltlichen Dinge verloren, wie in eine Natur, welche in uns geschaffen wird. Die Wirkungen Gottes, meint er, tilgen unsere Freiheit aus; nur leidentlich verhalten wir uns gegen die Erkenntniß Gottes; durch eigene Kräfte kann der Mensch nicht selig werden; nur im gefangenen Willen ist Seligkeit. So wie Weigel in seinen Gedanken dem Leben der besondern Dinge sich zuwendet, sieht er sich von Widersprüchen umfangen. Da neigt er sich auch Alberts des Großen Meinung zu, daß die Eigenheit der Dinge nur ihrer weltlichen Bestimmung angehöre, in welcher ein jedes nach seiner verschiedenen Stellung zum Ganzen in verschiedener Weise als Werkzeug für die Vollendung der Welt dienen müßte. Der rechte Mensch bleibe doch Alles in Allem.

16. Noch müssen wir den berühmtesten dieser Theosophen erwähnen, den deutschen Philosophen, wie man ihn genannt hat, Jacob Böhme. Zu Alt-Seidenberg nahe bei Görlitz 1575 geboren, eines Bauers Sohn, nur sehr dürftig unterrichtet, lebte er als Schuhmacher zu Görlitz bis 1624 ein friedfertiges Leben, doch tief bekümmert über den Zwist, in welchem er die Welt erblickte. Innere Gesichte trösteten ihn. Er glaubte in ihnen die Signatur, den Kern der Dinge unter der Hülle der Erscheinung durchschauen zu können. Ein poetischer Sinn ließ ihn seine Anschauungen auseinander legen; die Beruhigung, welche er aus ihnen schöpfte, drängte ihn sie nieder zu schreiben für einen kleinen Kreis von Verehrern, welcher sich um ihn gesammelt hatte. Die ursprüngliche Frische seiner Bilder hat immer wieder ihm Freunde gewonnen, wenn auch seine wissenschaftlich formlosen Zusammenstellungen den Gedanken nicht fesseln konnten. Manches von den Mitteln, welche er zur Gestaltung seiner Ansichten gebrauchte, ist dem Paracelsus entnommen, wenn auch nur in unsicherer Ueberlieferung. Der Natur unmittelbar sich zuzuwenden, in die Offenbarungen der Bibel sich zu versenken, um in ihnen die Geschichte des sittlichen Menschen vertreten zu sehn, darauf ist sein Sinn gerichtet; Natur und Geschichte aber zerfließen ihm ohne festen Unterschied, so wie seine rege Phantasie überhaupt in wissenschaftlichen Unterscheidungen nur ein Material für ihre Nahrung sucht. In seinen Schriften können wir einen wissenschaft-

lichen Fortschritt nicht entdecken; aber sie legen uns ein psychologisches Problem vor und dienen der Geschichte zum Zeugniß, wie tief in die untern Schichten der neuern Völker das Nachdenken eingedrungen ist, über das Räthsel der Welt, des Bösen und des Zwistes, welchen Gott duldet und zur Versöhnung zu führen verheißen hat.

Die theosophischen Lehren Böhme's suchen eine Theodicee, in derselben Weise, in welcher sie überhaupt seit Widerherstellung der Wissenschaften vorherschend gesucht worden ist, daß nicht sowohl gefragt werden müsse, warum Uebel und Böses, als warum so viel Uebel und Böses in der Welt sich finde, fast in Uebergewicht über das Gute, in so arger Vermischung mit dem Guten, daß nichts rein ist, beide kaum sich unterscheiden lassen. Das Böse an sich würde nicht schaden; es ist unvermeidlich, denn in der Welt müssen Gegensätze sein; das Gute wird nur durch das Böse angenehm und gut, seine Kraft weckt das Böse; durch den Reiz des Bösen kommen die Samen zur Entwicklung. Aber in Uebermaß ist das Böse vorhanden; es hat das Gute unter seine Herrschaft gebracht, ist übermächtig geworden im Geiz, welcher mehr als das Nothdürftige begehrt, im Heidenthum, auch in der Kirche Gottes, im Kriege zwischen weltlicher und geistlicher Macht, in den steinernen Kirchen, den Buchstabenchristen, den hoffärtigen Theologen. Den alten Schaden hat man flicken wollen, aber er ist nur schlimmer geworden; man ist vom Glauben gewichen und so leben wir denn in einer argen Welt und können nur hoffen, daß aus dem Bösesten das Beste sich ergeben werde.

Daß Böhme Gutes und Böses für nothwendig hält, fließt ihm aus seiner theosophischen Forderung, daß wir Gott erkennen sollen in Natur und Geschichte der Welt, in der Mannigfaltigkeit entgegengesetzter Dinge. Davon sind die Gegensätze der Liebe und des Hasses, des Guten und des Bösen nicht zu scheiden. Wir müssen durch die Welt hindurchgehn; durch das Zeitliche soll das Ewige gewonnen werden; nur in der Vereinigung der weltlichen Wissenschaft mit der übernatürlichen Gnade können wir Gott erkennen. Kein Baum kann vor der Zeit seine Früchte tragen; zum Guten können wir nur allmälig emporwachsen; durch das Mangelhafte müssen wir hindurchgehn, das Schlechtere kennen lernen um zum Bessern zu kommen. Für die weltliche Wissenschaft ist uns die Unterscheidung der Dinge nöthig; sie kann nicht

geschehn: ohne Scheidung der Dinge, ohne Streit ihrer Kräfte; Liebe und Haß müssen sich entzweien, Böses und Gutes werden.

Auch dies führt Böhme auf seinen letzten Grund in Gott zurück. Er bekennt sich zur Schöpfungslehre; aber das Schaffen Gottes unterscheidet er nicht von der Entwicklung göttlicher Kräfte. In Gott ist alles; alles ist nur seines Wesens; aus nichts wird nichts; jedes Ding hat seine Wurzel in dem Nichts der göttlichen Natur, aus welcher alles, Gutes und Böses, geworden ist. Aus sich hat Gott alles gemacht. Der Urgrund will auch seine Entwicklung haben; in ihr muß Gott sich offenbaren; ohne seine Schöpfung würde er sich selbst nicht offenbar sein. So müssen auch Gutes und Böses in ihm liegen. Eine herbe Qualität ist in ihm verborgen, ein Zornquell, aus welchem das Böse geboren wird. Gott ist Gutes und Böses, Himmel und Hölle, jenes in seiner Liebe, dieses in seinem Zorne. Der Zorn ist seine ewige Natur, aus welcher die Schöpfung hervorgeht; in ihm liegt die Scheidung der Dinge, ohne welche nichts offenbar sein würde. Aber in Gott wird auch alles wieder besänftigt durch die Liebe; denn im Urstande ist alles eins; auch das Böse hat sein Gutes in sich, nur andern Dingen ist es ein Widerwille. Und auch dieser Widerwille muß sein, damit eins im andern sich offenbare, damit in der Schiedlichkeit der Dinge ein Spiel sei, in welchem der Urgrund als das ewige Eine für sich und mit sich spiele und so die verborgene Weisheit klar werde. So findet Böhme die Gegensätze in Gott selbst, ist aber auch immer wieder bereit sie in ihm aufzulösen. Dabei hat er es nur mit geistigen Kräften zu thun; alles ist ihm von Geistern erfüllt; aber wie Paracelsus fordert er auch ihre körperliche Offenbarung in Salz, Quecksilber und Schwefel. Geistiges und Körperliches, Sittliches und Natürliches laufen ihm in einander; Unterscheidungen tauchen auf und verschwinden wieder; Wahrheit und Schein mischen sich um Gott zur Erscheinung zu bringen. In diesem Blick auf den Urgrund aller Dinge hält keine Unterscheidung Stich; den Zorn deckt der Mantel der Liebe.

Aber in der Welt treten nun auch die Unterschiede zwischen Gutem und Bösem hervor; sie gewinnen eine unauslöschliche Bedeutung. Da wird durch das Gleichgewicht der Kräfte nicht alles sogleich wieder in Ordnung gebracht und zu dem Frieden des Guten geführt. Das Böse findet er nun darin gegrün-

det, daß jede Kraft in der Scheidung der Dinge in ihrer Eigenheit sich behaupten will und im Spiel der Gegensätze nicht in Eintracht und Gleichgewicht mit ihrem Gegentheil sich ausgleicht. Im Reiche der Finsterniß sucht jede Eigenschaft ihre eigene Macht, ist gegen die anderen stachlich, rauh und widerwärtig. Das ist das Uebermaß des Bösen, welches ihm ein Räthsel ist; doch nothwendig ist auch dies zur Offenbarung Gottes, zum Zwecke der Welt. Denn wenn nicht die Gegensätze im Uebergewichte sich zeigten, die Spannung der streitenden Kräfte nicht zu höhern Graden käme, so würde sich nichts recht unterscheiden. Die Dinge müssen sich völlig in ihrer Eigenheit scheiden, um recht offenbar zu werden. So ist das Böseste des Besten Ursache. Zu seiner Spitze muß es kommen, um zur Umkehr gebracht zu werden. Eine doppelte Unterscheidung hält er daher für nothwendig, die erste Unterscheidung in Gott und die zweite Unterscheidung, in welcher die Dinge sich von einander im Beharren auf ihre Eigenheit absondern. In dieser vollzieht sich das Böse, durch welches das Gute erst völlig zu Tage kommt. Sie setzt die Freiheit des Willens voraus, welche durch die Gnade Gottes nicht aufgehoben wird. Nicht auf einmal kann der Mensch zum Besten gelangen, die Menschheit ist wie ein Baum, welcher wächst und später seine Früchte trägt. In der Spannung der Gegensätze mußte das Böse wachsen um seinen Unterschied zu zeigen. Böhme wendet dies auf die Geschichte der Menschheit an, deren Perioden er nach mystischen Zahlen und in Uebereinstimmung mit den Perioden der Naturentwicklung in einer verworrenen Weise zu bestimmen sucht. Dabei vergißt er, der ungelehrte Mann, doch nicht das Gewicht des gelehrten Heidenthums hervorzuheben. Es gehört als ein bedeutendes Glied in den Plan Gottes, nicht bloß zum abschreckenden Beispiel von der Macht und der Strafe des Bösen, auch zur Belehrung der Menschheit hat es beigetragen. Die Kinder der Finsterniß sind klüger, als die Kinder des Lichts; bei der ursprünglichen Einfalt sollten die Menschen nicht bleiben; die Heiden haben die Einsicht in das Licht der Natur gebracht, die natürliche Magie gepflegt; die Kinder des Lichts sollen sich nun dieser Magie bemächtigen. Das Uebermaß des Streites aber, in welchem wir uns jetzt finden, soll am Ende aller Dinge eine Sammlung aller Völker in der Eintracht Gottes herbeiführen. Doch sieht sich Böhme auch geneigt das Ende der Dinge als eine Scheidung des Guten und des Bösen zu betrachten.

Die chemische Weltansicht des Paracelsus und die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen verbinden sich mit seiner Ansicht von dem ewigen Zornquell Gottes um diesen dualistischen Ausgang der Geschichte in Schutz zu nehmen. Das höllische Wesen würde nur aufgehoben werden können, wenn die ganze Schöpfung ihren Untergang nähme. Wie sehr auch seine Gedanken um den Zwiespalt der Gegenwart bekümmert waren, wie gern er im innern Leben und in der Geschichte die Spuren der Eintracht und der Versöhnung aufsuchte, so kann er sich doch damit begnügen, wenn nur das Uebermaß des Bösen und die verworrene Mischung des Guten und des Bösen gehoben wird.

17. Noch stärker mußte sich der Dualismus bei den Theosophen zeigen, welche weniger das sittliche als das natürliche Leben bedachten. Dieser Zweig der Theosophie gehört vorzugsweise der gelehrten, lateinischen Literatur an; er verbreitete die theosophischen Grundsätze über die Grenzen Deutschlands hinaus.

Wir erwähnen von ihnen zuerst den Engländer Robert Flud (R. de Fluctibus). Zu Milgate 1574 geboren, war er lange auf dem Festlande in Kriegsdiensten gewesen und da mit der Secte der Rosenkreuzer in Verbindung gekommen, deren Vertheidigung er nachher führte. Nach England zurückgekehrt übte er die Arzneikunst bis zu seinem Tode 1637. Seine Schriften sind mit einer wüsten Gelehrsamkeit erfüllt, indem er auf die Autoritäten der Schrift und der Platoniker sich stützt; mehr aber galten ihm die neuern Erfindungen und Versuche der Physik, welche er freilich nur plump zutappend gebraucht. Es wird genügen, an seinen Lehren kurz zu zeigen, in welcher Weise der Dualismus dieser Zeit bei ihm sich geltend machte.

Der Unglaube der Zeit, meint Flud, fordert für die Tiefen der Wahrheit augenscheinliche Beweise. Da Gott sich hat offenbaren wollen, so werden sich auch augenscheinliche Beweise finden lassen, wenn wir nur thätig und praktisch forschen. Ein Experiment genügt, um im Wesen der Welt uns Gottes Willen zu eröffnen. Flud findet es in der einfachsten Vorrichtung, welche unserm Barometer zu Grunde liegt. Sie beweist, daß die Luft durch Kälte sich zusammenzieht, durch Wärme sich ausdehnt. Darin liegt das Geheimniß der Weltbildung. Alles gestaltet sich durch Verdichtung und Verdünnung im Wechsel der Dinge. Die Vorrichtung des Barometers ist wie eine kleine Welt, welche die große

Welt uns erkennen läßt. Kälte und Wärme sind die thätigen Kräfte in der Welt; die Wärme aber zeigt sich überall in Verbindung mit dem Lichte, die Kälte mit der Finsterniß; Licht und Finsterniß also beherrschen die weltlichen Dinge ausdehnend und zusammenziehend, abstoßend und anziehend. Eine allgemeine Materie liegt diesen Wandlungen der Dinge zu Grunde; sie wird ausgedehnt und zusammengezogen; die Kräfte der Anziehung und Abstoßung, der Liebe und des Hasses bringen sie in Bewegung; in der Sympathie und Antipathie aller Dinge gestaltet sich das physische und das sittliche Leben nach demselben Gesetze. Diese Gegensätze, Liebe und Haß, dürfen den Dingen nicht ausgehn; sie sind nöthig um ihre Verschiedenheit und ihren Zusammenhang zu unterhalten. Gehen wir auf den göttlichen Grund zurück, so dürfen auch in ihm die Gründe nicht fehlen, aus welchen die Materie und die bewegenden Kräfte der Welt hervorgehn. Gottes Potenz, seine Macht, ist der Grund der allgemeinen Materie, aus welcher sich alles bildet, das verborgene Licht, das Licht der Finsterniß, welches man auch das Nichts nennen kann, weil alle Gegensätze in ihm vereinigt sind. Er ist der verborgene Gott, welcher sich offenbaren, d. h. sich ausdehnen will, welcher aber auch immer wieder sich in sich verbirgt, weil er auf sich reflectirt, sich in sich contrahirt. Das ist sein Wollen und sein Nichtwollen; er will sich offenbaren, sich ausbreiten über alle Welt; er will es nicht, indem er sich zurückzieht in sich, sich der Welt verbirgt. So findet sich die Welt in ihrem tiefsten Grunde gespalten und es verräth sich nun bei Fludd ganz unumwunden, was Jacob Böhme schon angedeutet hatte, daß wir von einem Dualismus in der Welt auf einen Dualismus in Gott zurückschließen müssen.

18. Bedeutender ist Johann Baptist van Helmont, zu Brüssel 1578 geboren. Einer reichen adligen Familie angehörig, hatte er sich den Wissenschaften gewidmet. Obgleich er ein eifriger Katholik war, befriedigte ihn doch die herrschende Theologie nicht; sie schien ihm zu großes Gewicht auf das Aeußere zu legen; sein frommer Sinn huldigte dem beschaulichen Leben. Seine Liebe zur Natur führte ihn aber auch zum Studium und zur Uebung der Medicin, in welcher er jedoch erst festen Fuß faßte, als er die Lehren des Paracelsus und der Chemiker kennen gelernt hatte. Mit Eifer betrieb er nun bis zu seinem Tode 1644 die chemischen Untersuchungen, durch welche er eine Reform der Philosophie zu

bewirken hoffte. Seine Schriften bezeichnen den Standpunkt der Theosophie, wo sie zu allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen emporzustreben beginnt, die Schlacken ihrer phantastischen Anfänge aber doch noch nicht recht zu überwinden weiß. Mit der alten Schule, der Philologie, der heidnischen Philosophie hat er ganz gebrochen; er verwirft auch die alte Logik; eine christliche Philosophie möchte er aufrichten. Aber die heilige Schrift gewährt doch nicht die Kenntniß der Natur, vergeblich hat man sie aus der Auslegung der mosaischen Urkunden schöpfen wollen. Er schlägt sich daher zu der Meinung der katholischen Theologen, daß wir frei forschen sollen in der Welt, aber mit frommem Glauben und in Gehorsam gegen die Zucht der Kirche, von geistlichen Uebungen die theologische Erkenntniß erwartend. Die Theologie hat es nicht mit der Natur, die Philosophie nicht mit dem Schöpfer zu thun. Beider Gebiete sind geschieden. In der Erforschung der Natur haben wir nur den Thatsachen der Erfahrung zu vertrauen: sie lehren uns Erscheinungen erkennen; aber auch die Gründe der Erscheinungen müssen wir aufsuchen; von ihnen redet die Theologie, welche alles auf Gott zurückführt. Helmont's eifriges Forschen in der Pyrotechnik — er nannte sich den Philosophen durch das Feuer — hat ihm nun auch das Trügerische in gar manchen Annahmen des Paracelsus bewiesen und selbst Hauptgrundsätze der Theosophie muß er aufgeben. Er eifert dagegen, daß man Schöpfer und Geschöpf nicht sorgfältig genug unterscheide. Wir sind nicht Theile Gottes; auch unser Geist ist kein Theil des schöpferischen Geistes. Jeder Theil des Unendlichen würde unendlich sein; was einen Anfang hat, kann nicht mit dem Ewigen verglichen werden; unser Geist kann nichts schaffen. Nur ein Bildniß Gottes tragen wir in uns, wie unsere Kunst und Wissenschaft zeigt. Es zu erwecken, dazu mögen unsere Erfahrungen in der Natur taugen. Wir müssen aber eine höhere Erfahrung der Ursachen suchen, eine Erleuchtung über die Wahrheit. Die kann nur Gott zeigen. Nicht durch Lehre, nicht durch die Mittel der Vernunft, des logischen Denkens erreichen wir sie; das vermittelnde Denken kann die anschauliche Erkenntniß nicht ersetzen. Wir sollen die Principien erkennen lernen und sie können nicht bewiesen werden. Im Gebet müssen wir anklopfen, auch das Fasten kann wohl helfen; aber Gott allein verleiht uns Willen und Verstand ohne unser Verdienst, durch

einen ekstatischen Blick in das Innere der Dinge, durch ein Licht, dessen Anschauung uns plötzlich erleuchtet, welches wir aber doch im Wandel unseres Lebens nicht festhalten können. Helmont's Schriften berufen sich auf solche Erleuchtungen. Eine Kritik der bisherigen Wissenschaften beschäftigt ihn, die Erfahrungen in der Natur sucht er auf, aber auch höhere Erfahrungen sollen den Philosophen erleuchten. Sein kritischer Sinn läßt ihn nun zwei Gebiete unterscheiden, welche die bisherige Theosophie unvorsichtig zusammengeworfen hätte, die Theologie und die Philosophie der Natur. Die höhere Erfahrung kann die Physik nicht gewähren; die Theologie aber hat keine Vollmacht aufzuweisen die Welt zu erforschen; es gehört die Arbeit des Arztes, des Chemikers dazu die Natur ihrer Hüllen zu entkleiden.

Auch hierin sind dualistische Gedanken wirksam und schließen sich an eine Theodicee an. Streng soll der Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf festgehalten werden. Gott kann nichts ihm gleiches schaffen, nur ein Ebenbild seiner Weisheit konnte die Welt enthalten und ein solches ist vorhanden, der verständige Geist (mens), dazu gemacht die Ideen Gottes in sich abzubilden. Hierin beweist sich Gottes Güte. Die Ideen Gottes müssen überall in seinen Werken sich offenbaren, weswegen Helmont auch in den niedrigsten Gebieten der Natur Zweckhaftes, den Ideen Gottes Entsprechendes voraussetzt und nachzuweisen sucht. Aber nicht in allen Theilen der Natur ist verständiger Geist und Bewußtsein der Ideen, wenn auch überall geistige Kräfte nach der Lehre der Theosophie sich finden sollen. Es theilt sich die Schöpfung in Geister und unverständige körperliche Dinge. Daß diese geringer sind, als jene, findet Helmont unanstößig, aber mit Gottes Güte kann er den Streit nicht reimen unter den weltlichen Dingen. Der einige Grund aller Dinge kann nur Liebe, Eintracht und Harmonie unter ihnen bringen. Daß Gott als Princip des Gegensatzes, des Streites und des Hasses, gedacht werden dürfte, wie Jacob Böhme und Flud gemeint hatten, findet Helmont unerträglich. So weit er konnte, hat er allen Streit aus der Schöpfung ausgeschlossen. Alle Natur ist gut, friedfertig, dem Gesetze gehorsam. Aber die Erfahrung beweist den Streit unter der friedfertigen Natur und den begehrlichen Geistern. Helmont weiß nun die Güte Gottes nur dadurch zu retten, daß er den freien Willen der letzteren als den Grund des Streites betrachtet.

Die Sünde hat den Streit gebracht; dadurch ist er entstanden, daß die Geister ihr Eigenes wollten und von Gott abfielen. Hierdurch soll den Geistern auch erst die sinnliche Seele zugewachsen und der Geist unter die Herrschaft des Leibes gekommen sein. Was die Schule unser Thier nennt, nennt Gott Ausartung, Verderben des Menschen. Anstatt uns erleuchten zu lassen, wie es die Bestimmung der Geister war, in einer beständig neuen Schöpfung unsers Verstandes, haben wir uns unserer Selbstsucht ergeben und müssen nun in der Knechtschaft des Geistes unsere Schuld büßen. Man muß nicht übersehen, wie weit in dieser Lehre die Kluft sich öffnet zwischen Geisterwelt und Körperwelt, ebensoweit, wie zwischen Philosophie und Theologie. Nur durch eine Abirrung des Geistes sind beide zusammengerathen. Wenn wir reine Geister geblieben wären, würden wir nur in den Erleuchtungen der Theologie leben; jetzt müssen wir auch die Verbindung des Leibes und der Seele mit dem Geiste bedenken und die Naturphilosophie treiben. Aus dieser verworrenen Mischung des Geistigen mit dem Körperlichen sollen wir uns aber zu retten suchen und daher auch Theologie und Philosophie scheiden.

Die Einzelheiten seiner Naturphilosophie sind nun sehr verworren und selbst in seinen Grundsätzen wird er gestört durch das Bestreben das Theologische fern zu halten, obgleich seine theosophischen Ansichten zu ihm heranziehn. Das Meiste von seiner Lehre müssen wir bei Seite liegen lassen, weil es an Erfahrungen sich anschließt, welche überdieß sehr wenig gesichtet sind; nur einiges von ihnen dürfen wir nicht übergehn, weil es Grundsätze geltend macht, welche nachgewirkt haben. Es ist von ihm in eine Form eingekleidet worden, in welcher sich seine Verachtung der Logik und der früheren Philosophie rächt; seltsame, neuerfundene Kunstwörter, welche er liebt, verhüllen seine Gedanken. Daß ein kleiner Theil von ihnen in der Chemie sich behauptet hat, beweist aber auch, daß seine eifrigen Forschungen nicht ohne Einfluß auf die Fortbildung der Erfahrung geblieben sind.

Die Werke der Natur sucht er streng von den Werken der Kunst zu scheiden; diese gehören nur der Mischung der Gebiete an, in welche uns der Fall der Geister gestürzt hat, welche wir meiden sollen, wenn wir die reine, unschuldige und jungfräuliche Natur der Dinge erkennen wollen. Die Kunst trifft nur das Aeußere; auch das Feuer des Pyrotechnikers dringt nicht in das

Innere der Dinge, sondern führt nur Entmischungen herbei, durch welche die Kräfte der Natur frei werden. Die Natur dagegen wirkt von innen heraus. Alle Dinge haben eine lebendige Kraft; was man todtes Element genannt hat, ist nur ein Product; auch die chemischen Elemente des Paracelsus sind nur Producte der Kunst oder der Natur. Nur ein Element nimmt Helmont an; er nennt es das Wasser oder den generischen Saft. Was er damit bezeichnen will, läuft wesentlich auf die allgemeine Materie hinaus, welche die Grundlage der räumlichen Ausdehnung ist, aber nicht in einem todten Beharren, sondern in einem beständigen Flusse thätiger, lebendiger Kräfte bestehn soll. Die Annahme einer schlechthin leidenden Materie ist seinen Grundsätzen zuwider. Seine ziemlich verwickelten Aeußerungen über die Materie setzen sie der Form entgegen, welche als die wirksame Kraft der Dinge betrachtet wird, und lassen für sie nur die Bedeutung des ursprünglichen Daseins zurück, an welches die wirksame Kraft sich anschließt. Dieses Dasein verbindet sie aber auch mit den übrigen Dingen, aus deren allgemeinem Zusammenhang die räumliche Ausdehnung sich ergeben soll. Auf die innerlich wirksame, einem jeden Dinge eigenthümliche Kraft muß aber aller Wechsel der Erscheinungen, alle Entwicklung in der Natur zurückgeführt werden. Die Samentheorie der Theosophen liegt hierbei zu Grunde. In der ursprünglichen Natur jedes Dinges findet sich eine Samenidee, welche nicht auf das Sein des Dinges beschränkt ist. Sie ist nicht die wirkliche Substanz des Dinges, die Materie, sie strebt einen Zweck an; sie darf eben so wenig als ein Accidens der Substanz angesehn werden, denn sie wohnt dem Dinge wesentlich bei; daher kämpft Helmont mit aller Macht dafür, daß wir ein Mittleres zwischen Substanz und Accidens annehmen müßten. Diese Samenidee ist auch nicht beschränkt auf das einzelne Ding in seinem Fürsichsein; über das Ding hinaus, ja in die Ferne kann sie wirken, ein noch nicht Wirkliches hervorrufen. Wie Agrippa hat er hierbei das Zauberhafte in der aus sich herausgehenden Wirksamkeit, in der ursachlichen Verbindung der Dinge im Auge; wie Weigel hält er die äußern Ursachen nur für Erregungen, Veranlassungen zur Entwicklung der innerlich wirksamen Kraft; er nennt sie gelegentliche Ursachen, einen Namen gebrauchend, welcher später berühmter werden sollte, und meint, sie könnten ganz fehlen.

Diese Samentheorie hat nun Helmont besonders in einem Punkte weiter ausgebildet, auf welchen auch von anderer Seite her die Philosophie dieser Zeiten hinarbeitete. Er leitet aus ihr eine Art von Monadologie ab. Ihr Bestreben ging deutlich darauf die einfachen, kleinsten Elemente der Natur zu entdecken. Daß sie nicht theilbar sein dürften, lag in ihrem Begriff; es lag nahe ihr auch die theilbare Ausdehnung abzusprechen; dahin zielte auch, daß die nach außen gehende Wirksamkeit nicht in der Natur innerlich wirksamer Kräfte zu liegen schien. In diesem Sinn lehrt nun Helmont, daß die innere Kraft jedes Dinges nur ein centraler Punkt ist, ohne Ausdehnung. Es wird ihm hierdurch zum Problem, wie die räumliche Ausdehnung der Dinge erklärt werden könnte. Er läßt sie daraus hervorgehn, daß mehrere solcher Punkte zu einem Ganzen sich vereinen. Dies kann aber nur geschehen, wenn eine herschende Monade andere Punkte zu sich heranzieht. Eine solche nennt Helmont, mit einem Ausdrucke, welcher von Paracelsus entlehnt ist, einen Archeus. Diesen Proceß der Körperbildung veranschaulicht er sich an seinen Beobachtungen über die wunderbaren Vorgänge bei der Gährung. Ein Ferment bemeistert sich der Herrschaft über andere Elemente. Auch schon in der Samenbildung geschieht dies, denn der Same ist schon ein Körper, in welchem eine innere Kraft herscht und andere Lebenskeime an sich herangezogen hat um weitere Entwicklungen hervorzutreiben, noch weiter aber schreitet dies fort in der Bildung vielgliedriger Organismen. Die Theorie gestattet verschiedene Systeme einer natürlichen Herrschaft in einem organischen Gemeinwesen anzunehmen und Helmont macht hiervon Gebrauch in der Erklärung des organischen Lebens, seiner Gesundheit und seiner Krankheit, indem er einem jeden Gliede des Organismus einen besondern Archeus vorsetzt, welcher einem allgemeinen Archeus sich unterordnen muß, wenn nicht eine Störung des ganzen Organismus eintreten soll. Das höchste Erzeugniß in diesen Processen des Lebens ist alsdann die Seele, in welcher die punktuelle Einheit des Ferments zum Bewußtsein kommt. Sie ist die herschende Einheit im thierischen Organismus, der allgemeine Archeus in ihm; obgleich kein Körper, hat sie doch ihren Sitz im Leibe als einer der Punkte, welche den Leib bilden. Viele Vorstellungen kommen ihr zu, weil sie den Centralpunkt für mannigfaltige Lebensthätigkeiten bildet; einträchtige und miteinander streitende Ge-

danken werden von ihr zusammengehalten. Es ist dies aber nur die thierische Seele, nur ein Mittleres zwischen Substanz und Accidens, wie jeder Same und jedes Ferment, nicht unsterblich wie die Substanz, weil jede Herrschaft verloren gehen kann. Nur dem verständigen Geiste, welcher Gott zugewendet ist, kommt ewiges Leben zu. So ist auch das höchste Product der Natur nur ein vergängliches Wesen, nur ein Mittleres zwischen Substanz und Accidens. Mit dem Ewigen hat nur die Theologie zu thun.

So hat sich diese Naturphilosophie nur eine beschränkte Aufgabe gestellt, die Erklärung des thierischen Lebens. Aber die theosophischen Ansichten, die Rückblicke auf die Theologie kann sie sich doch nicht versagen. Wenn sie nur in Einklang ständen mit der Physik. Aber Helmont's Theodicee setzt voraus, daß die Natur, ganz in Gottes Gewalt, keinen Streit in sich nähren könne; seine Physik dagegen bringt zu ihrem höchsten Erzeugniß nur die sinnliche Seele, welche mit einander verträgliche, aber auch streitende Gedanken nährt. So mußte es sein, weil die Natur nicht ohne Verbindung mit dem freien Geiste sich denken läßt, welcher in seinem Eigenwillen von Gott abgefallen ist. Es spricht sich hierin nur aus, wie vergeblich das Bemühn ist die philosophische Naturforschung von der Theologie zu scheiden.

19. Noch einen Schritt müssen wir weiter gehn um dies deutlicher zu erkennen. Von Helmont dem Vater können wir Helmont den Sohn nicht trennen, welcher das Werk seines Vaters fortsetzen wollte, aber die Trennung der Philosophie von der Theologie nicht billigen konnte. Dieser Sohn gehört zwar schon den spätern Zeiten an, in welchen die Systeme der neuern Philosophie sich aufbauten, aber seine Meinungen sind nur als Ausläufer der Theosophie in ihrem Uebergange zur neuern Metaphysik zu betrachten.

Franz Mercurius van Helmont, der Sohn des Johann Baptista, geboren zu Vilvorden bei Brüssel 1618, war von seinem Vater in die geheimen Wissenschaften eingeführt worden. Die phantastische Richtung, welche er hierdurch gewonnen hatte, läßt sich weder in seinen Schriften noch in seinem Leben verkennen. Er brachte es zu einem hohen Alter, indem er fast das Ende des 17. Jahrhunderts erreichte, aber in unsteten, abentheuerlichen Plänen bald kleinlicher, bald hochfliegender Art hat er sein Leben zersplittert. Schon in seiner Jugend wurde er von seinen vor-

nehmen Verwandten für einen unbrauchbaren Träumer gehalten. Er nannte sich einen Einsiedler und doch mischte er sich in politische Geschäfte, nicht ohne Glück, beliebt bei Vornehmen und an den Höfen der Fürsten, und hatte es noch mehr auf eine Reform der kirchlichen Dinge angesehn. Er entging hierüber nicht den Anfeindungen der katholischen Hierarchie, gesellte sich protestantischen Sectirern zu, konnte aber, ein Sonderling, mit ihnen nicht stillhalten. Wie sein Vater den Philosophen durch das Feuer, so nannte er sich den Philosophen durch das Eine, in welchem Alles. Dadurch gab er zu erkennen, daß er die Trennung der Philosophie von der Theologie nicht billigte; denn er glaubte erkannt zu haben, daß die tiefere Erforschung der weltlichen Wissenschaften die Theologie ergreifen und umgestalten müßte. Der religiöse und politische Streit, welcher die besten Zeiten seiner Jugend zerrüttet hatte, konnte ihm doch die Hoffnung nicht rauben, daß alles zum Frieden gedeihen müßte. Für ihn zu wirken, damit beschäftigten sich seine Pläne. Er prophezeit den kommenden Frieden, den Ausgang der Dinge. In einer sichtbaren Kirche, der philadelphischen, wie er sie nennt, wird der religiöse Streit ein Ende nehmen; den Samen zu ihr sieht er ausgestreut; ausgerüstet aber mit allen Mitteln der weltlichen Bildung, jeder Wissenschaft befreundet muß sie auftreten. Der Anfang des neuen Jahrhunderts, welcher bevorsteht, wird sie bringen.

Die neuern Systeme der Philosophie, welche seine Zeit hervorbrachte, erwähnt er oft, aber mit Widerwillen und in Streit gegen sie. Eben das, was ihn über die Lehren seines Vaters hinausführte, hat er an Hobbes und Cartesius zu tadeln, die Absonderung ihrer Philosophie von der Theologie. Noch mehr ist ihm die antireligiöse Richtung verhaßt, welche er dem Spinoza vorwirft. Dabei sieht man ihn aber doch von der allgemeinen Richtung der neuen Lehren ergriffen, von dem Streben nach der Erkenntniß der Natur. Die Theologie scheint ihm nur deswegen bedroht, weil sie mit den Geheimnissen der Natur, der Offenbarung Gottes in der Welt zu wenig sich beschäftigt hat. An ihren Lehren findet er daher viel zu tadeln, die gewöhnlichen Auslegungen der Trinitätslehre, der Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts, besonders aber die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen. Das Christenthum, meint er, würde sich nur durch eine völlige Reform der Theologie im Sinn einer richtigen Physik be-

haupten können. In seinem allgemeinen Bestreben, auch in manchen einzelnen Punkten seiner Lehre kann man einen Vorläufer künftiger Zeiten in ihm finden, wenn auch die Wege, welche er versucht, zu gewagt sind und zu sehr von seinem unsteten Sinn zeugen um Vertrauen einflößen zu können.

In der Erkenntniß der weltlichen Dinge geht er davon aus, daß nur die sinnliche Erfahrung uns unterrichten kann. Unsere Seele ist im Beginn ein unbeschriebenes Papier und von den äußern Dingen erhalten wir Kunde nur durch die sinnlichen Eindrücke. Hierin bestätigt ihn eine allgemeine Theorie über die Entwicklung der weltlichen Dinge. Zu ihr wird eine äußere Anregung verlangt. Alles bildet sich zwar aus dem Innern heraus, aber doch nur unter Mitwirkung äußerer Umstände; ein Thun und ein Leiden ist dabei nöthig; Receptivität und Spontaneität, ein männliches und ein weibliches Princip dürfen zu keinem Werke der Welt fehlen; in der großen Welt sieht Helmont diese Principien durch Sonne und Mond vertreten; genug überall in der Welt herscht dieses Gesetz. So können wir auch ohne den Unterricht der Sinne unsere geistigen Kräfte nicht bilden. Die Erfahrung muß uns belehren; ohne sie würden wir auch Gottes Güte und Weisheit nicht erkennen; der Unterricht der Natur ist uns zur Theologie ebenso nöthig, wie zu allen andern Wissenschaften. Doch würden auch die Sinne uns nicht belehren können, wenn nicht der Geist innerlich thätig bei uns wäre. Dieser Geist bezeugt uns Gott, den einigen Grund, die ewige Wahrheit aller Dinge. Wärend wir sonst angeborne Begriffe nicht anzunehmen haben, ist uns doch die Erkenntniß Gottes angeboren. Denn zu Gott verhalten wir uns anders, als zu den Dingen außer uns; er ist uns und allen Dingen gegenwärtig; das Wesen aller Dinge ist in ihm, weil er unendlich ist. Die Dinge der Welt verhalten sich äußerlich und im Gegensatz gegen einander; nicht so Gott zu den Dingen der Welt; auf ihn haben wir alles zurückzuführen, was ist. Daher erklärt sich Helmont auf das stärkste gegen jeden Pluralismus und Dualismus.

Trotz dem, daß in dieser Erkenntnißtheorie vorherschend Gewicht auf die Erfahrung gelegt wird, wendet sich Helmont vorzugsweise den allgemeinen Grundsätzen der Theosophie zu, indem er die weltlichen Dinge aus Gott ableitet. Daß Gott unendlich ist, kann nicht dazu berechtigen anzunehmen, daß die weltlichen

Dinge in ihm nur Weisen seines Seins sind. Denn die Unendlichkeit Gottes ist nicht Ausdehnung in das Unbestimmte; seine Unendlichkeit ist Vollkommenheit; der Welt könnte man wohl unendliche Ausdehnung beilegen, aber die wahre Unendlichkeit, die Vollkommenheit Gottes kommt ihr nicht zu. In seiner Vollkommenheit ist Gott unveränderlich, weil das Vollkommene weder vollkommener noch unvollkommener werden kann; die weltlichen Dinge sind dagegen veränderlich. Auch Einfachheit und Untheilbarkeit kommt Gott zu; in der Veränderung der weltlichen Dinge müssen dagegen nothwendig Theile unterschieden werden. Wie nun Gott die Welt begründen könne sucht sich Helmont in den Bildern der Emanationslehre zu erklären. Dem Vollkommenen darf die Kraft zu wirken nicht abgesprochen werden. In einer stetigen Schöpfung erweist Gott seine schöpferische Kraft; von Ewigkeit her hat er die Welt geschaffen und er hört in Erhaltung der Dinge nicht auf zu schaffen oder seine Kraft zu verleihen. Aber die Vollkommenheit, welche er hat, kann er seinen Geschöpfen nicht geben; ein ihm ähnliches Abbild mußte jedes Geschöpf werden; aber die Unendlichkeit kann er nur dem Vermögen, nicht der Wirklichkeit nach mittheilen. In der Welt kommt alles nur allmälig zur Vollkommenheit, denn die Dinge der Welt sind lebendige Kräfte; durch ihre eigene Arbeit sollen sie ihre Güte erwerben; Gott hat daher nur den Samen ihrer Güte in sie legen können und seine stetige Schöpfung ist der allmäligen Entwicklung dieses Samens gewidmet.

So findet Helmont in der Unvollkommenheit der Geschöpfe kein unauflösliches Räthsel; aber das Uebermaß des Uebels, das Böse, bietet eine schwierigere Aufgabe, welche zum Versuche einer Theodicee antreibt. Zu ihm schreitet Helmont zuerst, indem er die Nothwendigkeit aller möglichen Grade fordert, damit keine Lücke im Sein bleibe. Drei Grade des Seins sind möglich, das unveränderliche Sein, das Veränderliche, welches nur zum Guten sich wenden kann, und das Veränderliche, welchem Gutes und Böses möglich ist. Der erste Grad ist Gott, der zweite Christus, der dritte die Geschöpfe der Welt. Hieraus wird gefolgert, daß Christus der Mittler zwischen Gott und den Geschöpfen ist; doch greift diese Lehre nicht sonderlich in das System Helmont's ein, da seinen metaphysischen Lehren die geschichtliche Bedeutung des Christenthums fern steht. Seine Theodicee hat es im Wesentlichen nur mit den Geschöpfen zu thun, welche gut und auch böse werden

können. Die nächste Annahme ist der Sündenfall, welchem die Erlösung folgen soll. In der Weise, wie er das Verhältniß beider zu einander denkt, liegt seine Theodicee.

Als ein ähnliches Abbild Gottes mußte jedes Geschöpf ein geistiges Wesen sein. Das Werden der Geschöpfe kann nur darin bestehn, daß sie ihre Gedanken und Erkenntnisse entwickeln und dadurch Gott immer ähnlicher werden. Eine Vielheit der Geschöpfe wird vorausgesetzt, aber nicht eine unendliche Vielheit, weil Helmont das Unbestimmte nicht liebt. Mit dem Plato nimmt er eine bestimmte Zahl der Substanzen an und daß alle geschaffene Substanzen ein gleiches Wesen erhalten haben, weil die Gerechtigkeit Gottes keiner einen Vorzug gestatten konnte. Die Verschiedenheit der Dinge ist erst aus ihrem verschiedenen Verhalten in ihrem Leben hervorgegangen. Keine Substanz entsteht; die Zahl der Substanzen kann weder vermehrt noch vermindert werden; alle Geschöpfe sind von Ewigkeit geschaffen. Theilung, Vermehrung, Auflösung der Substanzen, alles dies ist unmöglich, weil jede Substanz ein Individuum, ein Atom, eine untheilbare Monade ist. Nur Entwicklung aus und im Innern kommt den Monaden zu, weil ihnen der Trieb beiwohnt, sich Gott zu verähnlichen. Eine todte, träge Materie ist ein Unding. Aus diesen Grundsätzen kann Helmont nur zu dem Ergebniß kommen, daß jedes Geschöpf für sich bleibt und keine Wirkung nach außen üben kann. Die Erfahrung aber treibt ihn, wie seinen Vater, zu der Annahme, daß ein Ding gelegentliche Ursache einer äußern Wirkung werden könne. Er bedenkt hierbei, daß den Geistern ein Bestreben beiwohnen müsse in ihrer Erkenntniß sich auszubreiten. Er schreibt ihnen daher die Kraft zu andere Geister zu durchdringen, in ihre Gedanken, in das Innere ihres Wesens einzugehn. Die Lehre von der Sympathie der Geister bestärkt ihn hierin und den Geistern wird daher ein Verkehr unter einander gestattet, ja ihre allgemeine Sympathie verstattet ihnen alles zu durchdringen und in unendlicher Wirksamkeit sich auszubreiten in gemeinsamen Werken, welche eben nur dadurch gemeinsam sind, daß in ihnen die Thätigkeiten der Monaden sich durchdringen. In der Durchführung dieser Lehre stört aber die Erfahrung, daß diese geistige Durchdringung uns nicht überall gelingt. Sie bildet das Problem der Theodicee.

Der Mangel an Sympathie ist, was die geistige Durch-

bringung hindert; er ist die Folge der Sünde. In der Sünde lassen es die Geister an der Sympathie fehlen, welche zur völligen Durchdringung, dem Zwecke der Dinge, nöthig sein würde. Daraus ergiebt sich eine Scheidung der Dinge in ihren Werken; das eine schließt das andere, wenn auch nicht ganz, doch theilweise aus und die Folge ist das, was wir die Undurchdringlichkeit der Körper nennen. Körper schließen sich gegenseitig aus; ein jeder von ihnen erfüllt seinen Raum für sich und verhindert den Andern in seinen Raum einzudringen. Das ist das Starre der Körper, ihr mechanisches Verhalten zu einander, in welchem sie nur äußerlich sich berühren und auf einander wirken. Es ist nicht der ursprüngliche Zustand der lebendigen, geistigen Kräfte. Der Körper erscheint als todt und ohne Leben; dies kann nur erklärt werden aus der Hemmung, dem Leiden der geistigen Thätigkeit, welches eine Folge des Mangels an Sympathie oder der Sünde ist. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Körper und Geist, Leib und Seele ist nun nicht anzunehmen; der Körper ist nur ein niederer Grad des geistigen Lebens, das Leben in seiner Erstarrung, wie es im Tode schläft, eine Schädelstätte lebloser Gebeine. Zu dieser Erstarrung kann der Geist kommen aus Mangel an Sympathie; er kann sich auch wieder aus ihr erheben. Nur in diesem Sinn unterscheidet Helmont Körperwelt und Geisterwelt. Die erstere ist die Welt des Machens, der äußern Gestaltung, in welcher nur mechanisch, aber nicht durch innere Durchdringung der Thätigkeiten und Kräfte gewirkt wird. Die andere ist die Welt der Bildung oder Formirung, denn in ihr gewinnen die Geister ihre Form, aus dem Innern ihres Vermögens heraus sich entwickelnd und die äußere Welt geistig durchdringend. Jetzt müssen wir viel nach außen mechanisch arbeiten in Folge der Erstarrung, in welche die Sünde uns hat fallen lassen.

Hieran schließt sich seine Lehre über das Verhältniß zwischen Leib und Seele an. Sie setzt fort, was Paracelsus, Giordano Bruno und Helmont der Vater begonnen hatten. Jeder Körper und jeder Geist umfaßt unendliche Theile, deren Verbindung durch eine sie beherrschende und zusammenhaltende Kraft bewirkt werden muß. Diese muß innerlich wirksam sie zu einem Zwecke verwenden und geistig die Werke des Lebens durchdringen, welche die Gemeinschaft der von ihr beherrschten Monaden vollzieht. Eine solche centralisirende Kraft oder Monade ist unsere Seele. Sie kann Gedanken,

Geister an sich ziehen und wieder absondern; ebenso assimilirt sie sich Körper zu einem Leibe und sondert sie wieder ab. So werden die Seelen durch ihre Leiber, welchen sie wechselnd sich verbinden, sich entfremdet. In dieser sündigen Welt läßt sich ein gleichbleibendes Verhältniß zwischen der herrschenden Centralmonade und den von ihr beherrschten Theilen nicht behaupten; daher wechseln Leben und Tod und in der Revolution der Seelen kann keine Monade eine sichere Herrschaft haben. Aber jede Monade ist unvergänglich und von der Gerechtigkeit Gottes läßt sich erwarten, daß auch die Centralmonaden ihren Lohn empfangen werden. Daher verspricht Helmont den menschlichen Seelen Unsterblichkeit und ist überdies davon überzeugt, daß alle Monaden diesen Grad des Lebens erreichen werden um auf ihm ihren Zweck zu erfüllen.

Dies ist aber nur möglich, wenn das Böse überwunden ist. Es wird überwunden werden; denn wenn die Welt ihren Zweck nicht erreichte, so ließe sich ihr Dasein nicht rechtfertigen. Die Umkehr zum Guten ist auch ein natürliches und nothwendiges Werk. Dem Bösen folgt seine natürliche Strafe, die Erstarrung des Geistigen. Die Strafe ist ein Besserungsmittel; die Welt, in welcher wir jetzt halb ohnmächtig leben, ist ein Fegefeuer. Das Gute zwar kann in das Unendliche wachsen; das Böse aber hat seine Grenzen; wenn sie erreicht sind, muß die Umkehr eintreten. Die äußerste Grenze des Bösen ist die Erstarrung des Körpers; über sie geht nichts hinaus, denn nichts kann körperlicher werden als der Körper; die völlige Bewußtlosigkeit des Körpers ist das äußerste Uebel. Wenn es erreicht ist, muß die geistige Kraft, welche in allen Dingen liegt, sich wieder regen. Denn aus Instinct lieben alle Dinge Gott, streben alle Dinge nach Erkenntniß; die geistige Entwicklung zum Guten kann in ihnen schlummern; aber sie wird wieder erwachen. Gott zieht sie beständig zu sich; seine Gnade ist unendlich, sein Zorn nur eine andere Form seiner Liebe. So können sich die Geschöpfe Gottes zwar eine Zeit lang zum Bösen wenden; aber zum Guten zurückgekehrt, werden sie in ihm beharren; denn auch durch das Böse werden sie bekehrt und nachdem sie es erfahren haben, werden sie nicht wieder zu ihm zurückkehren wollen.

Diese Lehren Helmont's zeigen am deutlichsten, wie die Theosophie immer mehr an die Erfahrung herangezogen wurde, nicht allein in der Erkenntnißtheorie, welche sie begründen sollte, sondern auch

in ihrem Schlusse, welcher weit über die Erfahrungen hinausgehende Hoffnungen ausspricht. Denn nur durch die Erfahrung des Bösen, der starren Körperwelt sollen wir den letzten Unterricht empfangen, welcher uns erst beharrlich im Guten machen kann. Ihre Theodicee, ihren Optimismus wissen die Theosophen nur durch den Pessimismus durchzuführen. Das innerliche, beschauliche Leben der Mystiker genügt nicht mehr. Wir müssen recht tief in die Welt uns hineinarbeiten, recht weit vom Guten in das Böse, von der Einfachheit Gottes in die Mannigfaltigkeit der Materie uns verlieren um durch die Erfahrung des Widerwärtigsten das Gute lieben zu lernen und zum ganzen Reichthum der göttlichen Weisheit in uns zurückgeführt zu werden. Dieser ganze Weltproceß wird aber von Helmont, wie von seinen Vorgängern vorherrschend als ein physischer betrachtet. Ueber die Welt suchten sie Macht zu gewinnen durch die Kenntniß der Natur, zur Abwehr des Uebels, der Folgen des Bösen; viel zu tief sehen sie in die Kämpfe ihrer Zeit sich verwickelt um nicht physische Mittel zur Besiegung der Noth zu suchen, über welche mit Klagen ihre Lehre erfüllt ist. Helmont der Vater mochte wohl den Gedanken hegen, daß sittliche und natürliche Welt, Theologie und Philosophie getrennt gehalten werden könnten, so wie aber sein Sohn das Ende der Dinge in das Auge faßte, mußte er ihren Zusammenhang bedenken und seine Gedanken wandten sich nun den physischen Mitteln zu, welche es herbeiführen könnten. Sein Proceß der Umkehr beruht auf einem physischen Experimente, der Erfahrung des Bösen und der körperlichen Starrheit. Der weitere Fortgang des sittlichen Lebens wird von ihm nicht bedacht. Man wird nun den Theosophen im Allgemeinen nachrühmen können, daß sie dem Zwecke der christlichen Philosophie, daß wir Gott erkennen sollen in der Welt, getreu geblieben sind, daß sie ihn deutlicher gefaßt haben, als die frühern Zeiten, indem sie den ganzen Umfang der natürlichen Wissenschaften in ihn aufgenommen wissen wollten; man wird aber auch nicht übersehen können, daß sie nur in einem tumultuarischen Verfahren an ihm arbeiteten. Ihre Experimente, ihre Weise die Erfahrung zu benutzen sind ohne Methode; ihre Formlosigkeit ist abschreckend. Dazu sind sie gelangt durch ihre Unzufriedenheit mit den Uebeln der Zeit. Die gewohnten Bahnen schienen ihnen dem Uebel, der Sünde der Welt anzugehören; von der Schule wollten sie sich nicht belehren lassen

sondern nur von der Natur, Gelehrsamkeit und Logik verachteten sie. Ihre Lehre ist als eine Folge des Streites anzusehn, in welchen ihre Zeit sich geworfen sah; sie fühlten ihn tief, aber wußten ihn nicht zu schlichten. Das Ziel sahen sie, aber von den Mitteln es zu erreichen wußten sie fast nur das eine anzugeben, daß man der Natur trauen sollte mehr als den Menschen.

20. Bei den italienischen Philosophen und den Theosophen gab es eine Menge fruchtbarer Gedanken, aber sie waren verworren, sehr gewagt, zogen nach sehr verschiedenen Seiten. Dies gab dem Skepticismus eine reiche Nahrung. Wir haben schon gesagt, daß wir ihn bei den französischen Philosophen dieser Zeit finden. Um zu einer methodischen, systematischen Entwicklung der Philosophie zu kommen, mußte man durch ihn hindurchgehn.

Michel de Montaigne ist der erste, bei welchem wir diesen Skepticismus antreffen. Geboren 1533 im südlichen Frankreich auf der Herrschaft seines Vaters Montaigne konnte er bei den ansehnlichen Besitzthümern, welche auf ihn vererbten, in einer unabhängigen Stellung seinen literarischen Neigungen nachgehn. Nur zuweilen ließ er durch Aemter sich binden, obwohl er dem Laufe der Zeit mit aufmerksamem Antheil folgte. Bis zu seinem Tode 1592 dauerten die Bewegungen, in welchen sein Vaterland durch kirchliche und politische Parteiungen in den Bürgerkrieg gestürzt wurde. Unter ihnen hat er sich ein stilles Plätzchen, wie in seinem Hauswesen, so in seinem Innern zu bewahren gesucht; aber nur unter Zweifeln konnte er es behaupten. Von ihnen sind seine Versuche erfüllt, ein berühmtes Werk, in welches er seine Gedanken, seine Bekenntnisse niedergelegt hat. Es gehört zu den Werken, deren ursprüngliche Frische die stärksten Erfolge gewann. Für die neuere französische Prosa ist es ein hervorragendes Muster gewesen; verführerisch hat es gewirkt durch die Leichtigkeit, mit welcher es über die wichtigsten Fragen in dem Ton des flüchtigen Gesprächs entscheidet. Die Gelehrsamkeit der Philologen verschmäht es nicht, aber nur ihre Blüthen will es brechen; das Gewicht der theologischen Fragen legen ihm die Zeiten an das Herz, aber die Theologie selbst hat in ihrem Streit über sie die Entscheidung verloren. Jeder soll sein eigenes Urtheil sich frei halten, von Leidenschaft und Parteisucht sich nicht fortreißen lassen; im praktischen Leben freilich muß man der allgemeinen Meinung folgen oder einer Partei sich anschließen;

in seinem Innern aber muß man seine Freiheit, seinen Zweifel sich zu bewahren wissen.

Die Zweifel Montaigne's ergehn sich über alle Gebiete der Wissenschaft, ohne Methode; denn seinen Einfällen zu folgen, das war seine Lust. Die Wissenschaft verehrte er, als ein Erbtheil seiner Familie, als eine Sache guter Erziehung, als ein Werk, dessen der menschliche Geist sich nicht entschlagen kann; aber er will sie auch zur Demuth anweisen. Sie ist in allen Stücken schwach. Die Philosophie ist voller Widersprüche; nichts ist so absurd, was nicht von einem Philosophen behauptet worden wäre. Man beruft sich auf Grundsätze der Vernunft, aber kein Grundsatz läßt durch Beweis sich behaupten. Beweise führen uns ins Unendliche. Man beruft sich auf die Sinne und gewiß liegt uns nichts näher. Die Sinne sind der Anfang und das Ende der menschlichen Erkenntniß; sie sind unsere Lehrmeister; nichts kommt der Gewißheit gleich, welche sie gewähren. Aber die Sinne täuschen auch; sie lassen uns im Stich, zeigen uns Erscheinungen, nicht die Sachen, welche wir wissen möchten; in das Innere bringen sie nicht ein. Die Erscheinungen, welche sie zeigen, wechseln beständig; alles ist im Flusse, das Object und das Subject; wir selbst gehören zu den Erscheinungen, welche von Tag zu Tag eine andere Gestalt, ein anderes Urtheil annehmen. Nichts liegt uns näher, als wir selbst. Selbsterkenntniß würde das Beste sein, was wir uns wünschen könnten; sie würde uns vor Dünkel bewahren. Das ist nun auch für Montaigne außer Zweifel, daß wir von uns wissen, daß wir sind. Aber was wissen wir von uns? Bin ich ein einiges Wesen, ein Geist? Wie hängt mein Körper mit meinem Geiste zusammen? Diese Fragen bringen uns zu dem Geständniß, daß uns das Nächste eben so unbekannt ist, wie das Entfernteste. Wie thörig sind die Philosophen, welche den Menschen zum Mittelpunkt, zum Zweck der Welt erheben möchten und von seinem Standpunkt alles beurtheilen wollen. Was ist der kleine Mensch gegen die Größe der Welt. Die Theologen lassen sich denselben Fehler, wie die Philosophen zu Schulden kommen. Montaigne verehrt zwar die Religion, wie das Gesetz, als einen Zügel der menschlichen Leidenschaft; aber es giebt viele Gesetze und viele Religionen und doch nur eine Wahrheit. Durch Geburt und Erziehung erhalten wir unsere Religion, wie unser Vaterland. Wie viel Streit ist nun über die wahre Religion.

Von den Theologen ist er erhoben worden; die scholastische Theologie ist der Herd des Unfriedens geworden. Der Glaube wird uns eingegossen, eine Gabe Gottes; der Enthusiasmus ist höher als der Mensch. Diesen Glauben sollen wir verehren; aber alle Vernunftgründe für ihn sind schwach. Die wahre Religion ist nur das demüthige Bekenntniß der Schwäche unserer Vernunft. Die Pest des Menschen ist die Meinung, welche zu wissen glaubt.

Jeder Skepticismus hat etwas Positives im Hinterhalt; nach diesem muß man die Wendung beurtheilen, welche er der Forschung geben möchte. Montaigne's Zweifel haben es auf eine praktische Weisheit abgesehn. Er sucht sie in der Mäßigung der Parteiungen, in welchen er lebt. Sie stammen aus Leidenschaft, mit welcher unsichere Meinungen für reine Wahrheit gehalten werden, aus dem Dünkel der Wissenschaft, welcher ein Werk menschlicher Vernunft, der Kunst, der Eitelkeit des Menschen verehrt. Im Gegensatz gegen diese Kunst, gegen die Freiheit der schönen Vernunft, welche alles verdirbt, erhebt Montaigne die Natur und ihre Gesetze, welche uns richtig leiten würden, wenn wir ihnen folgen wollten. In diesem Sinn möchte er den natürlichen gesunden Menschenverstand zum Maßstabe der Wahrheit machen, wenn er sich nur darauf verlassen könnte, daß er in uns unverfälscht gefunden würde. In diesem Sinn lobt er die Erfahrung der Sinne als unsere Lehrmeisterin, hält er eine gesunde Seele in einem gesunden Körper für das Höchste, nach welchem wir streben könnten, und lobt den Naturzustand der Wilden, der Canibalen, den er unserm verkünstelten Leben vorziehen möchte. Das Buch der Natur ist das empfehlungswertheste aller Bücher; der guten Mutter Natur sollen wir folgen. Wir rühmen uns der Vernunft als unseres Vorzugs vor den Thieren; sie haben vielleicht eben so viel Vernunft, wie wir. Wir rühmen uns der Freiheit unserer Vernunft; ob sie ist, läßt sich bezweifeln. Ich meine mit meiner Katze zu spielen; vielleicht spielt die Katze mit mir. Aber sollten wir auch Freiheit haben, würde sie uns besser, sicherer leiten als der Naturtrieb? Glücklich wären wir, folgten wir nur unserm Instinct. Wären wir nur dankbar gegen Gott und Natur, wir würden anerkennen, daß die beste Empfehlung für uns wäre, wenn wir uns der Gunst Gottes und der Natur rühmen könnten. So stellt er Gott und Natur regelmäßig neben einander; kaum weiß er beide zu unterscheiden.

Seine Ansichten hat er auch auf Regeln für die Erziehung angewendet und wie seine Versuche überhaupt von großem Einfluß gewesen sind, so haben sie auch in der Pädagogik nachgewirkt. Seine Regeln sind einfach. Von der Forderung ausgehend, daß jeder Mensch seiner Lage gemäß gebildet werden sollte, räth er in der Erziehung der Kinder die Sitten des Landes, des Standes und die Pflichten, welche die allgemeinen Verhältnisse auflegen, sorgfältig zu beachten; aber dies ist nur eine Sache der Noth, unserer Abhängigkeit von der Meinung im Praktischen; sein Hauptrath geht darauf, daß wir die Natur des Zöglings erforschen sollen, wohin sie sich neige; in diesen Neigungen sollen wir ihr folgen und die eigenthümliche Natur des Zöglings zu entwickeln suchen, weil die Natur sich doch nicht zwingen ließe.

So sehen wir ihn auch in diesen Regeln einem entschiedenen Naturalismus zugewandt. Dem Sinne vertraut er mehr als der Vernunft; dem gesunden Menschenverstand möchte er sich nur deswegen anvertrauen, weil er in ihm einen Ausdruck des Naturtriebes findet. Alle Wissenschaft, alle Kunst, alle Werke der Vernunft sind ihm verdächtig. Von einem Streit in der Natur, von einem Dualismus entgegengesetzter Kräfte in der Welt ist hier keine Rede, aber nur weil alles der Allmacht der Natur dahingegeben wird. Skeptisch tritt diese Lehre nur deswegen auf, weil sie unerwarteter Weise bemerken muß, daß die Vernunft des Menschen gegen die allmächtige Natur sich empören kann.

21. Methodischer als Montaigne gingen spätere Skeptiker zu Werke. Am nächsten steht ihm sein jüngerer Freund Pierre Charron, geboren zu Paris 1541, ein berühmter katholischer Prediger. Sein Skepticismus verwies an den Glauben und das Herkommen auch in der religiösen Sitte und so hatte er auch das katholische Dogma gegen die Calvinisten vertheidigt; als er aber mit seinem französisch geschriebenen Hauptwerke über die Weisheit hervortrat, wurde ihm doch die Freimüthigkeit nicht vergeben, mit welcher er sich auch über das religiöse Herkommen geäußert hatte. Er fand sich bereit, einige rednerisch gehaltene Stellen zu mäßigen. Darüber übereilte ihn 1603 ein plötzlicher Tod. Nur mit Mühe konnte man es erreichen, daß eine zweite gemilderte Ausgabe seines Werkes veröffentlicht werden durfte.

Seine Schrift über die Weisheit ist eine Sittenlehre. Es ist charakteristisch für diese Zeit, daß in ihr alle Dogmatiker der

Physik sich zuwandten und nur ein Skeptiker in einem eigenthümlichen Sinne es unternahm die Gesammtheit des sittlichen Lebens zum Ueberblick zu bringen. Aber auch Charron's Ethik trägt die Färbung des Naturalismus. Mit Montaigne meint er, daß wir den Gesetzen der Natur Folge leisten sollten. Sein Skepticismus dient dieser Lebensansicht zur Grundlage. Er sucht eine praktische Lebensweisheit. Das Studium des Menschen ist der Mensch, nicht allein im Allgemeinen, sondern in seiner Besonderheit. Jeder soll sich selbst erkennen lernen. Mit Montaigne und andern Zeitgenossen ist nun auch Charron davon erfüllt, daß die Erkenntniß unseres eigenen Seins die gewisseste für uns ist. Die Seele weiß ohne Gelehrsamkeit, in natürlicher Weise von sich. Aber dieß ist noch nicht die Selbsterkenntniß, welche sie suchen soll. Viel Fremdartiges ist ihr beigemischt. Von ihm muß sie sich loslösen, wenn sie in ihrer Reinheit sich erkennen will. Dazu muß sie der Meinungen sich entschlagen, welche sich ihr angesetzt haben und ihr die Erkenntniß der Wahrheit verschließen. Der erste Schritt zur Selbsterkenntniß ist die Erkenntniß seiner Unwissenheit über sich. Dem Elende müssen wir zu entgehn suchen, in welchem wir unter der Gewalt der Vorurtheile leben; dazu gehört eine strenge Selbstprüfung, in welcher wir unserm Dünkel entsagen. Wir sind krank; wir müssen Mittel zur Heilung suchen. Dazu bietet sich die Wissenschaft an, welche von Grundsätzen ausgehn will; aber alle Grundsätze sind verdächtig. Die thörige Selbstliebe, die Selbstgenügsamkeit, in welche uns unsere Meinungen wiegen, in welcher wir sie sogar andern aufdrängen wollen, müssen wir zuerst ablegen. Die Einfalt der Sitten weiß wohl eben so gut den richtigen Weg zu finden, als die sich weise dünkende Wissenschaft. Meinung ist Quelle der Leidenschaft und nur mit Leidenschaft wird Meinung behauptet; Freiheit aber unseres Verstandes von Vorurtheilen, unseres Willens von Leidenschaft ist das Erste, wonach wir streben sollen.

Diese Zweifel sucht Charron methodischer und gelehrter als Montaigne durch eine Art von Erkenntnißtheorie zu begründen, kann dabei aber auch nicht umhin Lehren zu gebrauchen, welche dem Platonismus und der Theologie entnommen sind; eben deswegen auch beweisen, daß er nicht so frei von Vorurtheilen ist, wie sein Vorgänger. Zwei Rüstzeuge hat Gott uns gegeben zur Erkenntniß der Wahrheit, den Sinn und den Verstand; beide täu-

schen nicht; denn Gott betrügt nicht; aber sie ziehen nach verschiedenen Seiten. Der Verstand wendet uns dem Geistigen zu, der Sinn dem Körperlichen; Geist und Körper sind im Menschen verbunden, durch die Seele oder, wie Plato lehrt, durch die Begehrungskraft. Der Sinn belehrt uns über die Natur, welche uns erzieht. Ihre Belehrungen dürfen wir nicht verschmähen. Der Sinn ist der Anfang aller unserer Erkenntnisse; die Natur belehrt uns früher, als die Religion; wir müssen ihr nicht weniger, als der Vernunft oder dem Verstande folgen; auch in ihr spricht die Stimme Gottes. Wenn wir nur immer der Natur folgten, in einem sichern Instinct würde sie uns zu unserm Zwecke führen. Eine höhere Kraft ist nun freilich, was wir Verstand oder Vernunft nennen. Der Verstand zieht uns zur ewigen Wahrheit, zu Gott. Von Gottes Sein überzeugt uns das Licht der Natur auch ohne wissenschaftlichen Beweis. Der Mensch in seinem Geiste ist ein verkürztes Bild der Welt; seine Seele ist ein kleiner Gott. Wenn wir nur ungestört, nackt Gott uns hingeben könnten. Aber das Wesen Gottes übersteigt auch unsern Verstand; nur mit Furcht dürfen wir von ihm, der mysteriösen Höhe der Wahrheit, zu reden wagen. Im Blick auf die höhere Würde des Verstandes, des Geistigen bezweifelt nun Charron nicht, wie Montaigne, den Vorzug des Menschen, welcher in der Freiheit seines Willens liegt. Sie allein ist uns eigen, das, was uns zugerechnet und nicht genommen werden kann, alles andere fällt uns nur zu. Aber dieser Vorzug des Menschen ist auch theuer erkauft; er verwickelt uns in die Entscheidung, in den Streit zwischen Sinn und Verstand. Der Verstand als die höhere Kraft würde wohl die Entscheidung geben, aber er ist vom Sinn bestochen worden. Sinn und Verstand betrügen sich nun gegenseitig. Das Begehren der Seele, welches ihre Verbindung vermittelt, ist nicht frei vom sinnlichen Verlangen; es wird von dem Temperamente des Gehirns beherrscht. Da zieht uns die Seele zum Sinnlichen; der Geist will uns zu Gott erheben. Das ist der Streit, in welchem wir leben. Unsere verwegene Freiheit hat uns zur Sünde verleitet. Nun sind wir schlimmer daran als die Thiere. Alles andere folgt der Natur, nur der Mensch entzieht sich ihrer sicheren Leitung. Dadurch geräth er in die leidenschaftlichen Meinungen seiner Wissenschaft. Das ist die Beunruhigung seiner Seele, der theure Kaufpreis für seinen Vorzug. Nur der Zweifel an dieser menschlichen

Wissenschaft kann uns aus unserer Beunruhigung ziehen. Er ist das Mittel uns von der Gewalt leidenschaftlicher Meinungen zu befreien, welche die Quelle des Haders unter den Menschen sind. Charron preist ihn als die Wissenschaft der Wissenschaften, die Gewißheit der Gewißheiten: in der bescheidenen Anerkennung sowohl der menschlichen Schwäche, als der mysteriösen Höhe der Wahrheit. In der Anerkennung dieser unterwerfen wir uns dem Glauben.

Auf dieser skeptischen Grundlage beruht seine Moral. Sie fordert unerschütterliche Rechtschaffenheit als die Summe aller Tugend. Uneigennützig, nicht um Lohn sollen wir das Rechte wollen, nicht einmal um den Lohn der Seligkeit, welchen die Religion verheißt. Ihre Regel ist das Gesetz der Natur, welches dasselbe ist mit dem Gesetze der Vernunft. Gott hat es gegeben. Die Unterwerfung unter dieses Gesetz ist die Religion, die Frömmigkeit, welche den ersten Rang unter unsern Pflichten hat. Sie ist das innere und wesentliche Mittel zu unserer Beruhigung. Aber auch die äußern Mittel und Güter dürfen wir nicht vernachlässigen. Sie sind uns nothwendig; die Natur lehrt sie uns lieben; die sinnliche Lust, zu welcher die Natur uns treibt, ist nicht zu fliehen. Doch nicht als Zweck, sondern als Mittel sollen wir die äußern Güter schätzen. Die Menschen sind aber verschieden und wie wir jeden nach seiner besondern Natur erkennen sollen, so müssen wir auch das Gesetz der Natur, nach welchem die Menschen leben sollen, nicht für eins und dasselbe halten für alle. Ein jeder hat seinen besondern Beruf, den zu erfüllen seine Pflicht für das Ganze ist. Unsere Eigenthümlichkeit zu erkennen und darnach die Wahl unseres Berufs zu treffen, das ist das Entscheidendste für unser ganzes Leben. Durch unsere Eigenthümlichkeit sind wir ein jeder für die Ordnung der ganzen Welt bestimmt und sollen in sie nach unsern Kräften eingreifen. An die menschliche Gesellschaft sind wir hierdurch gewiesen, auch an die kleinern Kreise, aus welchen sie sich zusammensetzt, an unser Vaterland, unser Volk, unsern Stand. Den Sitten, Gebräuchen, der Religion, welche wir in diesen Kreisen vorfinden, müssen wir uns fügen. Wie sehr nun auch unsere Eigenthümlichkeit mit der Ordnung der Welt stimmen soll, so erblickt hierin Charron doch einen Zwang. Denn er erinnert sich an die Krankheit unserer Zustände, er besorgt die Ansteckung der bösen Sitte, welche uns in leiden-

schaftliche Meinungen stürzt. In unser praktisches Leben, in Politik, Handhabung der Gerechtigkeit, selbst in Religion mischt sich Vorurtheil. Und dennoch dürfen wir uns den Sitten unseres Landes nicht entziehn. Lieber Tyrannei ertragen, als Aufruhr. Dahin hatte der Umschwung der Dinge geführt. Wir müssen der Nothwendigkeit nachgeben; für die Krankheit gehören auch ätzende Heilmittel. Zum reinen Guten gelangen wir ebenso wenig, wie zur reinen Wahrheit. Was bleibt dem Weisen zu thun übrig in einer solchen Welt? Nur einen Ausweg giebt es. In seinem Innern kann man einen freien Geist sich bewahren, wärend die äußern Handlungen durch Sitte und Gesetz des Landes gebunden sind. Das Aeußere gehört dem Gemeinwesen an; unsere Gedanken aber behalten wir für uns. So müssen wir manches in unsern Handlungen zulassen, was wir innerlich misbilligen. So ist nun einmal die Welt beschaffen. Wärend der Weise in seinen Handlungen in die Sitten der Thoren sich schickt, soll er in seinem Nachdenken sie dem Zweifel unterwerfen. Charron nennt dies den allgemeinen Geist, welchen der Weise nähren soll, indem er als einen Bürger der Welt sich betrachtet, obwohl er in seinen Handlungen verfährt, als wäre er nur ein Bürger seines Landes. Wärend er angebildeten Sitten und Meinungen folgt, strebt er in seinem Innern das reine Bild unserer großen Mutter Natur darzustellen.

Der Zwiespalt zwischen Aeußerm und Innerm ist in dieser Moral offen ausgesprochen. Körper und Geist, Sinn und Verstand, Natur und Vernunft sind in Streit mit einander. Das mag unsere Schuld sein, wie wir aber sind, können wir sie nicht sühnen. Doch eine Ahnung der Versöhnung scheint Charron nicht ganz aufgegeben zu haben. Sie beruht darauf, daß auch in den seltsamsten Landessitten und Gebräuchen eine Wirkung der Natur, des Temperaments und zuletzt eine Schickung Gottes zu finden sein möchte. In dieser Ahnung würde der Weise ruhig und ohne Zweifel der allgemeinen Meinung folgen können, auch ohne sie zu begreifen. Charron schildert uns das Ideal eines Menschen, welcher von Gott geleitet Natur und Vernunft in Einklang in sich gesetzt hat, so daß sein Temperament gern dem Gebote der Pflicht folgt, seine Tugend in langer Uebung ihm zur Natur geworden ist. In einem solchen Menschen würde die Versöhnung zu Stande gekommen sein. Aber wir leben in Unfrieden. Jenes Ideal würde nur Gott verwirklichen können und die mysteriöse Höhe der göttlichen Weisheit können wir nicht begreifen.

22. An die Natur hatten Montaigne und Charron verwiesen noch ohne Hoffnung auf eine methodische Erforschung derselben; eine solche nahm Franz Sanchez schon in Absicht. Er bezeichnet in aller Rücksicht den Uebergang vom Skepticismus zur methodischen Naturforschung. In Portugal 1562 geboren, war

er mit seinem Vater, einem Arzte, nach Frankreich übergesiedelt, hatte in Frankreich und Italien seine gelehrte Bildung erhalten, übte und lehrte die Medicin und auch die Philosophie zu Montpellier und zuletzt bis zu seinem Tode 1632 zu Toulouse mit vielem Ruhme. Durch lateinische Schriften über Medicin und Philosophie hat er seinen Namen auch auf die Nachwelt gebracht. Von seinen kleinen philosophischen Abhandlungen führt die berühmteste den Titel: Daß nichts gewußt wird. Den Aristoteles zu erklären verpflichtete ihn sein Amt; skeptische Bemerkungen begleiteten seine Erklärungen. Er verhehlte nicht, daß der Zustand der Wissenschaften ihn mit Ekel erfüllte; anstatt der Bücher empfahl er die Natur zu studiren. Es ist schon ein Fortschritt zu wissen, daß man nicht weiß. Der Skepticismus ist der erste Schritt zur Wissenschaft. Bücher über die Natur und die rechte Methode der Forschung versprach er, hat sie aber nicht hinterlassen.

Seine skeptischen Untersuchungen warfen sich auf den Begriff der Wissenschaft. Die Frage, was etwas ist, giebt überall die erste Frage ab; sie soll durch die Begriffserklärung beantwortet werden. So müssen wir auch in der Wissenschaft zuerst fragen, was Wissenschaft ist. Die gewöhnlichen Formeln zu ihrer Beantwortung beseitigen kritische Bemerkungen; bei seiner eigenen Formel verweilt Sanchez länger; sie lautet: Wissenschaft ist die vollkommene Erkenntniß der Sache. Dies ist eine einfache Weise die Wissenschaft anzusehn und doch bietet sie nur Worte, welche dunkler sind als das, was sie erklären sollen, welche wieder ihre Erklärungen verlangen durch andere Worte, die von neuem der Erklärung bedürfen würden. So ist es überhaupt mit unsern Begriffserklärungen. Von dieser Erklärung werden drei andere schwierige Begriffe vorausgesetzt, die Begriffe der Sache, der Erkenntniß und des Vollkommenen. Sanchez entwickelt aus ihnen seine Zweifelsgründe.

Was ist die Sache, welche die Wissenschaft erkennen soll? Man hat die Wissenschaft auf die Erkenntniß des Allgemeinen beschränken wollen. Das Allgemeine aber ist ohne die Individuen nichts, eine bloße Fiction. Die wahren Sachen sind die Individuen. So müssen wir das Untheilbare, das Kleinste in der Wissenschaft erforschen. Die Individuen stehen aber auch im Zusammenhang unter einander; nur in ihm würde man sie begreifen können; der Zusammenhang erstreckt sich über alles; man wird also nichts erkannt haben, wenn man nicht alles erkannt hat. So ist die Sache, welche erkannt werden soll, unendlich, möge man mit den Philosophen annehmen, daß die Welt unendlich sei, oder möge man den unendlichen Gott als die letzte zu erforschende Ursache betrachten. Die Sache, der Gegenstand der Erkenntniß, ist also wie das Kleinste, so das Größte. Nicht mit Unrecht aber hat Aristoteles gelehrt, daß wir das Unendliche in unsern Gedan-

ken nicht durchlaufen könnten. Noch andere Zweifel über die Sache treten hinzu. Der beständige Fluß der Erscheinungen entrückt uns die Sachen. Man möchte die Substanzen von ihren Accidenzen abscheiden um beständige Gegenstände für unser Erkennen zu haben; man möchte die Accidenzen, die Erscheinungen für bloßen Schein erklären; aber die Erkenntniß der Erscheinungen greift tief in unsere Erkenntniß der Dinge ein. Nirgends zeigt sich eine beständige Sache, welche in einer beständigen Wissenschaft sich erkennen ließe.

Ebenso schwierig ist unsere Erkenntniß zu erklären. Von den Sinnen leiten wir sie ab; sie geben den Anfang aller Erkenntniß. Aber die Sinne täuschen oft, und sollten sie nicht täuschen, so zeigen sie doch nicht das Innere der Sachen. Die Wissenschaft kann nur ein inneres Schauen der Wahrheit befriedigen. Unmittelbar in sich muß der Verstand die Wahrheit fassen; ein unmittelbares Erkennen muß jedem mittelbaren zu Grunde liegen. Die Wissenschaft kann nur in einem freien Geiste, in einem freien Denken sich ergeben. Was erkennen sei, lernen wir nicht aus Worten; wir müssen es in uns erfahren. Eine unmittelbare und auch innere Erkenntniß haben wir nun auch wirklich, von uns nemlich. Die Selbsterkenntniß müssen wir zum Anfange unseres Erkennens machen. Sie ist das Gewisseste; daß ich bin, kann ich nicht bezweifeln; von meinem Dasein weiß ich sicherer, als vom Dasein der Außenwelt. Aber was erkennen wir von uns? Was wir sind, wissen wir nicht; nur Erscheinungen in uns erkennen wir. Wenn wir nach unserm Wesen fragen, zeigt sich uns nur eine ganz unbestimmte Vorstellung von ihm. In unserer Vernunft suchen wir unser Wesen, den Vorzug des Menschen. Die Frage aber, was die Vernunft sei, wissen wir nicht zu beantworten. So viele verschiedene Menschen es giebt, so viele Arten der Vernunft scheint es zu geben.

Nun tritt noch der Begriff des Vollkommenen hinzu. Wenn die Wissenschaft vollkommene Erkenntniß sein soll, muß sie alles in Zusammenhang fassen. So sehr Sanchez als Mediciner die Erforschung der Natur betreibt, so wenig kann er doch ihre Absonderung von andern Wissenschaften loben. Nur weil wir alles zu umfassen verzweifeln, zerstückeln wir die Wissenschaft und begnügen uns mit Bruchstücken. Die Grundsätze der Wissenschaft erstrecken sich über alles. Die Wahrheit, welche wir suchen, ist nur eine. Die vollkommene Erkenntniß würde Größtes und Kleinstes umfassen müssen. Nur in einer vollkommenen Proportion des Erkennenden und des Erkannten würde sie bestehn können. Das Unendliche aber können wir nicht in unsern Gedanken darstellen, weil wir ihm nicht gleichen. Die vollkommene Erkenntniß würde ein vollkommen Erkennendes und eine vollkommene Sache voraussetzen. In der Natur suchen wir beide vergebens; in ihr

zeigt sich nur Vergängliches, die Wissenschaft aber fordert beständige Erkenntniß. Der Mensch würde die kleine Welt sein müssen, wenn er die Welt begreifen sollte; die Lehre vom Mikrokosmus macht ihn aber nur zur Chimäre. Nur Gott, der alles von innen aus schafft, kann alles wissen. Um etwas wissen zu können, müßte man es von innen aus schaffen können; wir aber bleiben am Aeußern hängen. Das innere Leben der Dinge durchdringen wir nicht. Gott weiß alles, weil er das wahre Leben der Ruhe lebt, ja das Leben ist; wir aber haben nur einen Schatten des Lebens.

Mit der Möglichkeit den Begriff der Wissenschaft zu erklären fällt auch die Möglichkeit der Wissenschaft. Dies läßt uns die erste und edle Wissenschaft des Nichtwissens erkennen. Der Zweck der Wissenschaft, die absolute Erkenntniß Gottes, ist uns unerreichbar, uns bleiben aber die Mittel und unser natürliches Streben nach Erkenntniß treibt uns die Mittelursachen aufzusuchen. Mit ihnen beschäftigen sich alle Menschen. Der Philosoph unterscheidet sich von dem Unwissenden nur dadurch, daß er seine Unwissenheit kennt, in der Erkenntniß der Mittelursachen seine Befriedigung nicht findet, sondern weiß, daß alles auf Gott zurückzuführen ist. Er weiß aber auch, daß Gott alles in natürlichem Wege durch Mittelursachen geschehn läßt. Daher entzieht er sich den Forschungen nach den natürlichen Ursachen der Erscheinungen nicht. Durch seine skeptischen Ueberlegungen gewarnt sucht nun Sanchez nach einer strengen Methode der Naturwissenschaft; er hat sie nicht ausgeführt, aber angedeutet. Die Methode des Aristoteles, den Beweis aus allgemeinen Grundsätzen, verwirft er. Die Beobachtung und den Versuch sollen wir allen unsern Lehren über die Natur zu Grunde legen. Die Sachen, d. h. die Erscheinungen, welche sie uns zeigen, sollen uns belehren; eine fleißige Beobachtung muß sie uns erkennen lehren; durch den Versuch sollen wir unsere Erfahrungen erweitern. Sanchez sah aber auch, daß Beobachtung und Versuch nur Grundlagen für die Erkenntniß bieten. An die Erscheinungen muß sich das Urtheil unserer Vernunft anschließen; sie zeigen nur das Aeußere; in das Innere sucht unser Urtheil einzudringen; da es aber nur auf das Aeußere sich stützen kann, ist ihm nur eine Conjectur über das Innere gestattet.

In einer fast wunderbaren Weise wiederholen sich hier am Ende dieses Abschnitts dieselben Gedanken, mit welchen Nicolaus Cusanus ihn begonnen hatte, nur noch skeptischer gehalten und daher auf die Methode der Forschung bestimmter hindeutend. Dieselbe Methode haben nun auch die folgenden Systeme im Auge.

Fünftes Buch.

Die Geschichte der christlichen Philosophie in vorherschend westlicher Richtung.

Zweiter Abschnitt.

Die christliche Philosophie unter Vorherrschaft der Mathematik und der Naturwissenschaften.

Erstes Kapitel.

Die systematische Absonderung der weltlichen Wissenschaft von der Theologie.

1. Von nun an begegnen uns zusammenhängendere Bestrebungen in der Philosophie, welche sich systematisch abzuschließen suchen. In den Untersuchungen über die neuere Philosophie, in den Lehren der Spätern, welche das Werk der frühern Systeme fortzusetzen oder zu berichtigen suchten, hat man gewöhnlich auf sie ausschließlich Rücksicht genommen, darum sind sie doch nicht wie eine Saat Erdgeborner aus dem Boden hervorgeschossen. Im 17. und 18. Jahrhundert setzte sich nur fort, was das 15. und 16. begonnen hatte; daher sind auch die meisten der Verwicklungen, welche wir in den vorhergehenden Zeiten gefunden haben, auf die folgenden Zeiten nur mit einigen Abänderungen, die aus der Natur der Verhältnisse flossen, übergegangen und der Lauf der kommenden Systeme läßt sich im voraus erwarten.

Der Einfluß der Philologie war im Sinken; schon hatten die Naturwissenschaften und die Mathematik ihre Vorherrschaft zu üben begonnen; nicht mehr vom Alterthum, von der Geschichte des menschlichen Geistes auf seinen frühern Culturstufen, sondern von der Natur allein wollte man sich belehren lassen. Ueber die moralischen Wissenschaften behaupteten die Naturwissenschaften in der philosophischen Untersuchung ein entschiedenes Uebergewicht. Sie hatten die neuern Völker zum Bewußtsein ihrer Selbständigkeit in wissenschaftlichen Unternehmungen gebracht; man wollte nun nicht fortwährend seine Gedanken in einer fremden gelehrten Sprache ausdrücken; die Nationalliteraturen der Engländer und Franzosen bemächtigten sich in fortschreitendem Maße der wissenschaftlichen Werke. Das sinkende Ansehen der Philologie bewies sich sogar in einer

Abneigung auf die Lehren der Alten zu hören. Doch war dies alles noch im Werden. Noch immer behauptete sich neben den Volkssprachen die lateinische Sprache. Sie konnte sogar unter Umständen verstärkte Macht gewinnen, wie in Deutschland und besonders durch das Emporkommen Hollands, welches jetzt zu einer Macht geworden war nicht allein in politischen, sondern auch in wissenschaftlichen Dingen und in welchem die philologische Gelehrsamkeit einen neuen Herd gewonnen hatte. Ueber solche Schwankungen in der Entwicklung der Dinge wird man nicht übersehn, daß die Bewegung für die Nationalliteraturen sich entschieden hatte.

Der sinkende Einfluß der Philologie und das steigende Ansehn der Naturwissenschaften haben ohne Zweifel Vortheile und Nachtheile mit sich geführt. Der Unterricht des Alterthums hatte den Gesichtskreis erweitert, aber auch zerstreut; jetzt, da man seinen eigenen Kräften vertrauen gelernt hatte, aber auch nur von der Natur lernen wollte, wurde man zu einfachern Ueberlegungen geführt, vernachlässigte aber auch viele heilsame Rathschläge, welche die wissenschaftlichen Unternehmungen der frühern Zeit an die Hand gegeben hatten. Die Systeme der neuern Zeit stehen in der That an Reichthum der Gedanken gegen die tumultuarischen Unternehmungen der vorhergehenden Jahrhunderte sehr zurück. Daß man jetzt weniger nach den Meinungen des Alterthums fragte, erleichterte es, ungestört von Bedenklichkeiten, die Folgerungen seiner Grundsätze zu ziehen und mit selbständigem Urtheile seine Ansicht der Dinge, wie einseitig sie auch sein mochte, in systematischem Zusammenhange durchzuführen. Dabei wurde vieles schon früher in der Philosophie Entwickelte in Vergessenheit gebracht, so daß es die spätere Zeit wie neu erfunden hat betrachten können.

Wenn man nur die Natur als Lehrmeisterin nehmen wollte, als eine unbestechliche Zeugin der Wahrheit, so lag auch hierin eine Täuschung. Die reine Natur kann der Mensch nicht befragen; ihn belehrt nur die Natur, wie sie durch die menschliche Vorstellung hindurchgegangen ist, und in der menschlichen Vorstellung, wenn man auch darauf ausgeht, die Ueberlieferung auszuschließen, haften doch immer die Nachwirkungen der Ueberlieferung. Daran wird man sehr stark erinnert, wenn man sieht, was alles in der Denkweise der neuern Zeit zum Natürlichen gerechnet worden ist. Es treten da auf eine natürliche Religion, ein natürliches Recht, natürliche Sitten, eine natürliche Erziehung, eine natürliche Kunst.

Es versteht sich von selbst, daß sie alle mit dem Flitterwerk menschlicher Kunst behangen waren. Durch die Zurückführung auf die Natur suchte man zu vereinfachen; aber die Vereinfachung paßt nicht für unsere verwickelten Zustände; man kam nur zu ärgern Verschnörkelungen. An diesen Zug der Zeit werden wir gemahnt, wenn wir bemerken, wie in ihr der Geschmack der classischen Schule der Franzosen bis zur unbedingten Herrschaft sich erhob, deren Streben nach Einfachheit und Naturwahrheit unter den Fesseln einer verkünstelten Uebereinkunft wir nicht weitläuftiger zu schildern brauchen. Daß dieser Geschmack auch der Philosophie dieser Zeiten sich mittheilte, konnte nicht ausbleiben.

Um so weniger als in dem scheinbar einfachen Bestreben die Wahrheit der Natur zu erforschen doch schon eine Reihe von Verwickelungen angelegt war. In der streng systematischen Weise, in welcher man zu verfahren beabsichtigte, mußte man auf die Methode der Forschung das größte Gewicht legen. Schon war von vielen Seiten her die Methode der Erfahrung empfohlen worden; man hatte schon begonnen Beobachtung und Versuch zu handhaben, die Methode der Induction zu erörtern. Man hatte aber auch nicht unterlassen können die Mathematik zu Hülfe zu rufen; noch Sanchez hatte darauf hingewiesen, daß man außer der Induction auch des Urtheils bedürfe. Die Methoden der empirischen Physik und der Mathematik empfal man der Philosophie zur Nachahmung um sie ihren bisherigen Schwankungen zu entziehn. Außer diesen beiden Methoden gestattete man keine dritte in wissenschaftlicher Forschung. Dies ist das sicherste Zeichen der Vorherrschaft der Physik und der Mathematik und der Abhängigkeit der Philosophie von diesen Wissenschaften. Beide aber haben verschiedene Methoden. Die Physik geht vom Zeugniß der Sinne, von besondern durch die Erfahrung beglaubigten Erscheinungen, die Mathematik von allgemeinen Grundsätzen der Vernunft aus. In der philosophischen Erkenntnißlehre mußten hieraus verschiedene Ansichten sich bilden; die eine der Methode der Physik huldigend wandte sich dem Empirismus und schließlich in consequenter Folgerung dem Sensualismus zu; die andere der mathematischen Erforschung der Natur zugethan, bildete eine rationalistische Erkenntnißlehre aus. Wir werden sehen, daß diese beiden Ansichten lange in Streit neben einander hergegangen sind und schulmäßig sich fortgebildet haben.

Dieser Spaltung von der subjectiven Seite entsprach eine andere von der objectiven Seite, welche auch schon lange in den Anfängen der neuern Philosophie angelegt war. Der Sensualismus führt darauf nur Sinnliches, der Rationalismus nur Uebersinnliches anzuerkennen. Schon längst hatte man sich daran gewöhnt das Sinnliche mit dem Materiellen und dies mit dem Körperlichen, das Uebersinnliche mit dem Immateriellen und dies mit dem Geistigen gleichzusetzen. Der Gegensatz zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen spielt nun die wichtigste Rolle in den Systemen der neuern Philosophie; die Hypothesen über die Weisen, wie beide mit einander in Verbindung treten könnten, der Streit zwischen Materialismus und Spiritualismus geben Hauptmomente für die Bewegung der Systeme ab. Man kann alles dies als ein Erbtheil der Meinung ansehn, welche Theologie und Philosophie geschieden und jener die Sorge für die Seele, dieser für den Leib zugewiesen hatte.

Alle diese Punkte, welche in Anregung waren, lassen einen Streit der Systeme erwarten. Man kann in ihm verschiedene Richtungen unterscheiden, eine gelehrte und eine nationale Philosophie, eine rationalistische, eine sensualistische, eine spiritualistische, eine materialistische Schule und auch vermittelnde Systeme; diese verschiedenen Richtungen aber durchkreuzen sich und keine von ihnen wird man ohne Berücksichtigung der andern durchführen können. Wenn man nach einem Abschnitt für die Gliederung des Ganzen sucht, so wird man alle zusammennehmen müssen um sie unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu bringen. Die Entwicklung wird von der vorschreitenden Herrschaft der Naturwissenschaften geleitet; ein entschiedener Naturalismus ist der Ausgangspunkt der neuern Philosophie. Hierzu wirkt mit der immer mehr sich entscheidende Uebergang von der gelehrten zur nationalen Literatur. Die gelehrte Behandlung wissenschaftlicher Fragen konnte diese nicht begünstigen; die Mathematik war ihr noch viel zu gelehrt; sie war doch auch nur Mittel für die Erkenntniß der Natur; wir sehen daher auch den Einfluß der Mathematik in der neuern Philosophie allmählig sinken; im Gesprächstone wissenschaftliche Fragen zu erledigen wurde herschender Geschmack; der natürliche Menschenverstand führte das große Wort. Mit dem Ansehn der Mathematik sank auch die rationalistische Schule und der Spiritualismus mußte mehr und mehr dem Materialismus weichen, indem die Vermittelungsversuche

als unzulängliche Hypothesen sich erwiesen hatten. Zuletzt verbanden sich Sensualismus und Materialismus zu einem Triumph des Naturalismus, welcher so unbedingt war, wie es nur immer das widerstrebende Wesen philosophischer Untersuchung gestattet. Wenn man diese einseitige Richtung der neuern Philosophie nicht ungerecht beurtheilen will, so darf man dabei nicht außer Acht lassen, daß in ihrer fortschreitenden Bewegung doch ein wesentliches Interesse der Wissenschaft sich geltend machte, nemlich die Ueberwindung des Dualismus in den bisher vorwaltenden Spaltungen. Von diesem Gesichtspunkte aus, dem entscheidenden für den ganzen Verlauf dieses Zeitabschnitts, müssen wir ihn zu begreifen und zu gliedern suchen. Wir geben dabei zu bedenken, daß der Dualismus als Folge der Trennung der Philosophie und der Theologie sich ergeben hatte und sich behauptete und nur durch die Beseitigung dieser Trennung gehoben werden konnte. Daher unterscheiden wir zwei Abschnitte in der Geschichte der Systeme der neuern Philosophie; der erste umfaßt die systematischen Bestrebungen, in welchen man im Sinn eines philosophischen Indifferentismus gegen die Theologie die Philosophie nur als natürliche Erkenntniß, als Weltweisheit betreiben wollte, der Theologie aber gestattete ihre eigenen Bahnen zu gehn, der andere beseitigt den Indifferentismus und geht darauf aus von philosophischem Standpunkte aus die Lehren der Religion nach ihrem Werthe oder Unwerthe zu würdigen, indem der Naturalismus der Weltweisheit das entscheidende Urtheil über alle Gebiete des sittlichen Lebens in Anspruch nimmt.

2. Die erste Unternehmung, welche zu einer methodischen Entwicklung der neuern Philosophie fortgewirkt hat, ist die Reform der Wissenschaften, welche Franz Bacon sich zur Aufgabe seines Lebens gesetzt hatte. Er war der Sohn des Nicolaus Bacon, welcher unter der Königin Elisabeth Großsiegelbewahrer und von Einfluß gewesen war, 1561 zu London geboren. Schon in jungen Jahren trug er sich mit dem Plane einer völligen Umgestaltung der Wissenschaften, verfolgte aber zugleich ehrgeizige Absichten auf eine politische Rolle. Er hat sich selbst der Untreue angeklagt gegen seinen natürlichen Beruf zu den Wissenschaften. Nach dem frühen Tode seines Vaters unbemittelt zurückgelassen scheute er weder niedrige noch schlechte Mittel um emporzukommen. Seine Beredsamkeit aber, seine Gewandtheit, sein erfinderischer und uner-

redlicher Geist konnten ihm bei der Unzuverlässigkeit seines Charakters kein Zutrauen schaffen. Die Treulosigkeit, welche er gegen den Grafen Essex bewies, so wie manche andere seiner unedeln Künste hat er selbst durch seine Schriften verewigt. Ihm galt der Ruf eines geistreichen Mannes mehr, als das Lob eines redlichen Mannes. Unter der Königin Elisabeth brachte er es zu nichts Bedeutendem; als er aber unter Jacob I. zum Großsiegelbewahrer und zu andern Würden erhoben worden war, war ein schmachvoller Sturz das Ende seiner politischen Laufbahn. Der Unwille der Gemeinen erhob sich gegen ihn; er wurde wegen Bestechlichkeit angeklagt und mußte in einer Reihe von Punkten seine Schuld bekennen. Von der Strafe des Gefängnisses und der Geldbuße wurde er bald durch königliche Gnade befreit; aber in Schande und Schulden, welche seine Prachtliebe auf ihn gehäuft hatte, hat er die letzten Jahre seines Lebens vollbringen müssen, noch nicht von eitlem Ehrgeiz geheilt. Unvorsichtige Versuche beschleunigten 1626 seinen Tod.

Im Blick auf seine glänzenden Erfolge in den Wissenschaften und auf die Schmach seiner politischen Laufbahn hat man einen doppelten Menschen in ihm finden wollen, kleinlich und schwach im praktischen Leben, groß und erhaben in seinen wissenschaftlichen Gedanken. Gehen wir jedoch den letztern auf den Grund, so sehen wir, daß er die Würde und den Zweck der Wissenschaft zwar kennt, aber auch ebenso, wie im praktischen Leben den Zweck über die Mittel vergißt und verleugnet. Er kennt die Einheit aller Wissenschaften, welche Natur- und Sittenlehre verbinden soll; er weiß, daß unser Geist nach der Erkenntniß Gottes strebt; er beschreibt uns die Wissenschaften als Pyramiden, welche von der breiten Basis besonderer Erfahrungen in allmälig aufsteigenden Stockwerken zu dem allgemeinsten Naturgesetze und zu Gott emporführen sollen. Er bekennt sich auch zu der Ueberzeugung, daß die drei Stockwerke der Wissenschaft, welche er annimmt, nur für die von ihrer Wissenschaft Aufgeblasenen den drei Bergen gleichen würden, welche die Giganten aufthürmten um den Himmel zu stürmen; den Demüthigen, welche alles auf den Ruhm Gottes zurückführten, würden sie wie der dreimalige Ausruf sein, heilig, heilig, heilig. Bei den natürlichen Mittelursachen, meint er, könnten wir lange stehn bleiben, zuletzt aber müßten wir auf die letzte Ursache geführt werden, die Weisheit und die Vorsehung Gottes.

Hieraus fließt sein oft angeführter Spruch, daß die Philosophie obenhin gekostet zum Atheismus führen könnte, aber in tiefern Zügen eingesogen zur Religion zurückführen müßte. So kennt er die Aufgabe der Wissenschaft; aber er verzichtet auch auf ihre Lösung. Zur Spitze ihrer Pyramide hinaufzubringen, scheint ihm nicht möglich. Zur Widerlegung des Atheismus würde die natürliche Theologie ausreichen; das Wunder der Welt beweise Gottes Weisheit; aber zur Begründung der Religion, zur Erkenntniß des Willens Gottes reiche die Philosophie nicht aus. Damit giebt er auch auf den Willen Gottes in unsern Gewissen, im göttlichen Gesetz zu erforschen. Er hat politische und moralische Versuche (sermones fideles) geschrieben, eine schwache Nachahmung Montaigne's; sie haben seiner Zeit gefallen, für die Nachwelt haben sie keinen Werth; in ihnen darf man ebenso wenig einen treuen Abdruck seines Innern, wie feste wissenschaftliche Grundsätze suchen. Die Untersuchung über die vernünftige Seele und das sittliche Leben des Menschen gehört ihm der Theologie an und er ist der Meinung seiner Zeit ergeben, daß Theologie und Philosophie in Trennung gehalten werden müßten. Mit der erstern sich zu befassen, das ist nicht sein Geschäft. Die Religion erinnert ihn nur daran, daß unsere Erkenntniß beschränkt ist. Wie sehr ihn auch das praktische Leben umgarnt hatte, er findet in ihm alles in Wirrwarr. Ebenso in der Religion; in den Lehren der Theologie findet er viele Widersprüche; wir müssen unsere Vernunft der Offenbarung unterwerfen; je absurder, je unglaublicher etwas ist, um so mehr erweisen wir Gott Ehre, wenn wir es glauben. In Religion und sittlichem Leben müssen wir uns an das Gesetz halten, welches willkürlich festgestellt wird, wie die Gesetze des Stats, wie die Gesetze des Schachspiels. Vergeblich würden wir hierin den großartigen wissenschaftlichen Geist suchen; es ist darin keine Rede mehr von der Einheit der Sittenlehre und der Physik, von dem Ganzen der wissenschaftlichen Pyramide, von Streben unseres Geistes nach der Erkenntniß der letzten Ursache. Seine ausdrücklichen Erklärungen gehen nun dahin, daß wir uns damit zufrieden geben müßten die Mittelursachen zu erforschen; diese liegen in der Natur und der Naturphilosophie widmet er daher seine Dienste. Er lobt sie wegen ihres Nutzens. Zwar weiß er davon zu reden, daß wir die Wissenschaft nicht des Ruhmes oder des Nutzens wegen zu suchen hätten; aber die alte

[illegible] Geist konnten ihm bei der Unzuverlässigkeit seines Charakters kein Zutrauen schaffen. Die Treulosigkeit, welche er gegen den Grafen Essex bewies, so wie manche andere seiner unedeln Künste hat er selbst durch seine Schriften verewigt. Ihm galt der Ruf eines geistreichen Mannes mehr, als das Lob eines redlichen Mannes. Unter der Königin Elisabeth brachte er es zu nichts Bedeutendem; als er aber unter Jacob I. zum Großsiegelbewahrer und zu andern Würden erhoben worden war, war ein schmachvoller Sturz das Ende seiner politischen Laufbahn. Der Unwille der Gemeinen erhob sich gegen ihn; er wurde wegen Bestechlichkeit angeklagt und mußte in einer Reihe von Punkten seine Schuld bekennen. Von der Strafe des Gefängnisses und der Geldbuße wurde er bald durch königliche Gnade befreit; aber in Schande und Schulden, welche seine Prachtliebe auf ihn gehäuft hatte, hat er die letzten Jahre seines Lebens vollbringen müssen, noch nicht von eitlem Ehrgeiz geheilt. Unvorsichtige Versuche beschleunigten 1626 seinen Tod.

Im Blick auf seine glänzenden Erfolge in den Wissenschaften und auf die Schmach seiner politischen Laufbahn hat man einen doppelten Menschen in ihm finden wollen, kleinlich und schwach im praktischen Leben, groß und erhaben in seinen wissenschaftlichen Gedanken. Gehen wir jedoch den letztern auf den Grund, so sehen wir, daß er die Würde und den Zweck der Wissenschaft zwar kennt, aber auch ebenso, wie im praktischen Leben den Zweck über die Mittel vergißt und verleugnet. Er kennt die Einheit aller Wissenschaften, welche Natur- und Sittenlehre verbinden soll; er weiß, daß unser Geist nach der Erkenntniß Gottes strebt; er beschreibt uns die Wissenschaften als Pyramiden, welche von der breiten Basis besonderer Erfahrungen in allmälig aufsteigenden Stockwerken zu dem allgemeinsten Naturgesetze und zu Gott emporführen sollen. Er bekennt sich auch zu der Ueberzeugung, daß die drei Stockwerke der Wissenschaft, welche er annimmt, nur für die von ihrer Wissenschaft Aufgeblasenen den drei Bergen gleichen würden, welche die Giganten aufthürmten um den Himmel zu stürmen; den Demüthigen, welche alles auf den Ruhm Gottes zurückführten, würden sie wie der dreimalige Ausruf sein, heilig, heilig, heilig. Bei den natürlichen Mittelursachen, meint er, könnten wir lange stehn bleiben, zuletzt aber müßten wir auf die letzte Ursache geführt werden, die Weisheit und die Vorsehung Gottes.

Hieraus fließt sein oft angeführter Spruch, daß die Philosophie obenhin gekostet zum Atheismus führen könnte, aber in tiefern Zügen eingesogen zur Religion zurückführen müßte. So kennt er die Aufgabe der Wissenschaft; aber er verzichtet auch auf ihre Lösung. Zur Spitze ihrer Pyramide hinaufzubringen, scheint ihm nicht möglich. Zur Widerlegung des Atheismus würde die natürliche Theologie ausreichen; das Wunder der Welt beweise Gottes Weisheit; aber zur Begründung der Religion, zur Erkenntniß des Willens Gottes reiche die Philosophie nicht aus. Damit giebt er auch auf den Willen Gottes in unsern Gewissen, im göttlichen Gesetz zu erforschen. Er hat politische und moralische Versuche (sermones fideles) geschrieben, eine schwache Nachahmung Montaigne's; sie haben seiner Zeit gefallen, für die Nachwelt haben sie keinen Werth; in ihnen darf man ebenso wenig einen treuen Abdruck seines Innern, wie feste wissenschaftliche Grundsätze suchen. Die Untersuchung über die vernünftige Seele und das sittliche Leben des Menschen gehört ihm der Theologie an und er ist der Meinung seiner Zeit ergeben, daß Theologie und Philosophie in Trennung gehalten werden müßten. Mit der erstern sich zu befassen, das ist nicht sein Geschäft. Die Religion erinnert ihn nur daran, daß unsere Erkenntniß beschränkt ist. Wie sehr ihn auch das praktische Leben umgarnt hatte, er findet in ihm alles in Wirrwarr. Ebenso in der Religion; in den Lehren der Theologie findet er viele Widersprüche; wir müssen unsere Vernunft der Offenbarung unterwerfen; je absurder, je unglaublicher etwas ist, um so mehr erweisen wir Gott Ehre, wenn wir es glauben. In Religion und sittlichem Leben müssen wir uns an das Gesetz halten, welches willkürlich festgestellt wird, wie die Gesetze des Stats, wie die Gesetze des Schachspiels. Vergeblich würden wir hierin den großartigen wissenschaftlichen Geist suchen; es ist darin keine Rede mehr von der Einheit der Sittenlehre und der Physik, von dem Ganzen der wissenschaftlichen Pyramide, von Streben unseres Geistes nach der Erkenntniß der letzten Ursache. Seine ausdrücklichen Erklärungen gehen nun dahin, daß wir uns damit zufrieden geben müßten die Mittelursachen zu erforschen; diese liegen in der Natur und der Naturphilosophie widmet er daher seine Dienste. Er lobt sie wegen ihres Nutzens. Zwar weiß er davon zu reden, daß wir die Wissenschaft nicht des Ruhmes oder des Nutzens wegen zu suchen hätten; aber die alte

Wissenschaft verwirft er, weil sie nur unfruchtbaren Erkenntnissen nachgegangen wäre, nicht aber dem praktischen Leben brauchbare Mittel an die Hand gegeben hätte. Die Wissenschaft, welche er sucht, soll ihm Macht über die Natur verschaffen, das menschliche Leben mit neuen Erfindungen und Hülfsmitteln bereichern. Auch im theoretischen Leben hat er mehr dem Nutzen und dem Glanze nachgetrachtet als der Wahrheit.

Aber auch seinen Versicherungen, daß er Theologie und Moral in seiner Reform der Wissenschaften unberührt lassen wolle, kann man kein rechtes Vertrauen schenken. Ihm stehen andere Sätze zur Seite, welche alle Wissenschaften nur als Ausläufer seiner Naturphilosophie betrachten lassen und diese als die Mutter aller wahren Wissenschaft preisen. Mathematik und Logik werden von ihm nur als Dienerinnen der Physik betrachtet, die Metaphysik, die Erkenntniß des Menschen auch in seinem sittlichen Leben, welches doch auch vom Naturgesetze und von natürlichen Trieben beherscht werde, treten ihm auch in Unterordnung zur Naturwissenschaft und diese wird als die allgemeine Wissenschaft für alle einzelne Zweige der Erkenntniß angesehn. Zu stark ist diese Richtung der Gedanken bei ihm vertreten, als daß wir nicht meinen müßten, die entgegengesetzten Aeußerungen würden ihm nur widerwillig abgepreßt, theils von dem Gedanken an die Beschränktheit unserer Erkenntniß, theils aus Scheu vor der herschenden Meinung. Der Plan seiner Reform freilich ist hierdurch etwas schwankend geworden; dies hat aber dem Erfolg seiner Unternehmung keinen Abbruch gethan. Er handelt wie ein geschickter Advocat, welcher seiner Partei alle jetzt erreichbare Vortheile sichern, für die Zukunft auch noch weitere Vortheile nicht abschneiden will. Als ein solcher hat er sich an die Spitze der Partei geschwungen, welche die Naturwissenschaften zur Alleinherrschaft erheben wollte. Der Sieg dieser Partei hat ihm seine Triumphe bereitet. Sie fand bei ihm schon alles angedeutet, was sie später errang; denn viele seiner Winke gehen über das hinaus, was er gegenwärtig erreichen wollte; sie waren dazu angelegt die Gegner zu schrecken, den Genossen die Ziele zu zeigen, welche später erreicht werden konnten. Aber er hat auch die gegenwärtige Lage begriffen; er weiß, daß man den Gegnern, den Philologen und den Theologen, noch nicht und vielleicht auch künftig nicht alles entreißen kann. Er sucht daher einen vortheilhaften Vergleich zu schließen,

welcher den Schein der Billigkeit hat. Die spätern Zeiten sind viel weiter gegangen; daher hat er auch das Lob seiner Gegner gefunden, welche sich auf ihn berufen konnten, wenn sie die unbilligen Forderungen der Späteren zurückweisen wollten.

Seine Stellung zur Theologie und Philologie dürfen wir bei seinem Plane nicht außer Augen lassen. In seiner Beschränkung der Philosophie auf die Erkenntniß nützlicher Mittelursachen liegt es, daß er die Erforschung der Endursachen bei Seite legt. Mit Endursachen können wir nichts anfangen nichts bewirken; die materiellen und die bewegenden Ursachen müssen wir gebrauchen um Macht über die Natur zu gewinnen. Zwecke gehören mehr der Natur des Menschen als des Weltalls an. In der Erforschung der Natur rechnet er sie zu den Vorurtheilen des gelehrten Dünkels. Sein Streit gegen sie hat nicht wenig dazu beigetragen die Berücksichtigung derselben aus der Naturforschung zu verbannen. An die Absichten Gottes mit der Natur können wir wohl glauben, aber wissen können wir von ihnen nichts. Man sieht, er hält seinen theologischen Gegnern die Brücke für ihren Rückzug frei, um sein Gebiet um so sicherer vom Feinde zu säubern. Die Zwecke Gottes und des Menschen mögen die Theologen auf ihrem Gebiete bedenken; in das Weltall, welches er bedenkt, passen sie nicht. In ähnlicher Weise verhält er sich zur Philologie. Sie übt noch mächtigen Einfluß auf ihn. Seine Werke pflegte er in englischer Sprache niederzuschreiben; aber er übersetzte sie in das Lateinische oder ließ sie übersetzen; denn er wendete sich an alle Gelehrten Europa's und den Werken in den neuern Sprachen versprach er nur kurze Dauer, seinen lateinischen Schriften aber glaubte er Unsterblichkeit gesichert zu haben. Wie er die Sprache der Alten schätzt, so kann er auch den Inhalt ihrer Wissenschaft nicht ganz verwerfen. Dem Plane der Restauration der Wissenschaften, welchen er veröffentlichte, hat er eine Untersuchung des gegenwärtigen Standpunkts der Wissenschaften einverleibt. Sie ist enthalten in einer seiner ausführlichsten Schriften, über die Würde und Fortschritte der Wissenschaften. Er will in ihr zeigen, was bisher in allen Zweigen geleistet worden und was noch weiter zu leisten sein würde. Mit der äußersten Mäßigung eines Neuerers will er jedes brauchbare Stück der alten Wissenschaft zu seinem neuen Ausbau benutzen; nichts soll ungeprüft bei Seite geworfen werden. Aber freilich das Beste ist noch zu thun; das Gute ist

mit Irrthümern vermischt; von der Wissenschaft der Alten müssen wir uns doch gänzlich abwenden; sie ist eine knabenhafte Wissenschaft. Gegen die aristotelische Logik, Physik und Metaphysik erklärt er sich fast unbedingt; glücklich wären wir, wenn wir eine reine Tafel wären, durch keine Autorität, durch kein Vorurtheil bestrickt. Nicht an die Auslegung der Alten sollen wir uns wenden; sein Werk bezeichnet er als die Auslegung der Natur; ganz von vorn müssen wir anfangen, eine völlige Wiedergeburt der Wissenschaften von den ersten Grundlagen aus beginnen, nur an das Licht der Natur, an die Erfahrung uns halten und die Sachen reden lassen.

Vor der Menge seiner Zeitgenossen zeichnet ihn aus, daß er seiner Zeit abgelauscht hat, welche Richtung sie nehmen wollte; wie einseitig sie sein mochte, er folgt ihr. Die Herrschaft der Theologie, der Philologie hat er abgestreift. Nicht mehr, wie die Theosophen, will er die Natur zur Erforschung Gottes gebrauchen; was uns am nächsten liegt, am leichtesten erreichbar ist, will er erforschen. Auch den Skepticismus hat er abgeschüttelt; er gebraucht seine Zweifel nur um die Idole der Schule und der gemeinen Meinung, wie er die Vorurtheile nennt, zu beseitigen. Das Vertrauen, welches die Fortschritte der neuern Wissenschaft einflößen, erfüllt ihn. Die Natur wird uns die Wahrheit zeigen. Sie ist nicht innerlich gespalten, vielmehr die in sich einige Quelle der Wahrheit. Form und Materie, todte, träge Masse und Geist sollen wir nicht in ihr unterscheiden, vielmehr ihre Materie ist voller Empfindlichkeit, diese verräth ihren Geist; ihre Geheimnisse wird sie uns nicht vorenthalten, wenn wir sie nur mit Umsicht und Fleiß zu Rathe zu ziehen wissen. Auf diesem Vertrauen zur Natur beruht der Plan, welchen er für die Auslegung der Natur sich entworfen hat.

Nicht ohne Vorüberlegung will Bacon in das unübersehliche Feld der Naturforschung sich stürzen. Daher hat er vorher seinen Plan sich entworfen. Er eröffnet sehr weit reichende Aussichten, welche die Kraft eines Menschen nicht ausführen könnte. Daher ruft er Mitarbeiter auf und erwartet das Beste von der Zukunft. Was er selbst von ihm ausgeführt hat ist das Geringste. Zuerst seine Schrift von der Würde und den Fortschritten der Wissenschaft, eine kritische Uebersicht nach einer sehr verkehrten Eintheilung der Wissenschaften, nur ein vorläufiges Werk. Alsdann sollt

die Grundlegung seiner Untersuchungen seine Geschichte der Natur. In ihr wollte er die breite Basis der Erfahrung verzeichnen, auf welcher die Pyramide der Wissenschaften ruhen sollte. Das Material, welches er für sie zusammengebracht hat, ist wenig gesichtet; er konnte es auch nur als ein vorläufiges Werk betrachten. Erst hierauf soll die Forschung nach den Regeln beginnen, nach welchem wir das Material der Erfahrung zur Auslegung der Natur zu benutzen haben. Dies ist das Hauptwerk, welches er zu geben sich vorgesetzt hat. In seinem neuen Organon hat er es auszuführen begonnen, ist aber auch damit nicht völlig zu Stande gekommen. Anwendungen dieser Regeln zum weitern Aufbau der höhern Stockwerke der Naturphilosophie sind bis auf einzelne Entwürfe und großen Versprechungen geblieben. Das ganze Unternehmen verläuft sich zuletzt in das Unbestimmte, weil Bacon doch eingestehen muß, daß der Aufbau des Systems der Natur bis in seine höchste Spitze, bis zur Erkenntniß der Einheit des Naturgesetzes, welche er voraussetzt, von menschlichen Kräften nicht erreicht werden könnte. So kann von seinen Werken nur das neue Organon auf den Werth einer einigermaßen abgeschlossenen Arbeit Anspruch machen.

Dieses Werk hat eine große Wirkung auf die Naturforschung der spätern Zeiten ausgeübt. Von vielen ist es als ein Gesetzbuch für die wissenschaftliche Methode in ihr betrachtet worden. Wir dürfen ihm unsere Aufmerksamkeit nicht versagen. Es stellt sich in einen scharfen Widerspruch gegen das aristotelische Organon, d. h. gegen die Logik, welche von allgemeinen Grundsätzen aus schließen will. Alle allgemeinen Grundsätze sind ihm verdächtig. Für die Geschäfte des gewöhnlichen Lebens, für Untersuchungen, welche von allgemein angenommenen Meinungen ausgehn, mag es erlaubt sein vom Allgemeinen aus zu schließen, aber dazu genügt es nicht den letzten entscheidenden Grund unserer Erkenntnisse uns nachzuweisen. Aristoteles selbst muß zugestehn, daß wir von der Erfahrung ausgehn müssen. Die Erfahrung läßt uns nur einzelne Thatsachen erkennen; die besondern Fälle müssen wir zur sichern Grundlage unserer Wissenschaft machen; das ist die breite Basis der Pyramide der Wissenschaft. Vom Besondern daher zum Allgemeinen aufsteigen, das ist das einzig richtige und sichere Verfahren. Der Induction allein also können wir vertrauen. Auch Aristoteles hat sie empfohlen; aber unvorsichtig, voreilig springt er von be-

sondern Erfahrungen sogleich zu allgemeinen Grundsätzen auf; an die Stelle dieser Regellosigkeit haben wir die rechte, vorsichtig, gradweise aufsteigende Induction zu setzen. Schon Nizolius, Sanchez u. A. hatten auf dies Verfahren hingewiesen, es auch zum Theil im Einzelnen untersucht; Bacon's Verdienst gründet sich wesentlich darauf seine Bedeutung für die Naturwissenschaften genauer erörtert zu haben.

Die richtige setzt er der gewöhnlichen, kunstlosen Induction entgegen, welche nicht mehr leiste als der Syllogismus. Aus wenigen Beispielen glaube man ein allgemeines Gesetz entnehmen zu können; das nennt er eine kindische Sache; der Schluß von einigen auf alle Fälle wird durch ein jedes Beispiel vom Gegentheil widerlegt. Bacon fordert also eine vollständige Induction. Sie soll alles überlegen, was bei der Untersuchung eines Naturgesetzes in Frage kommen kann; nur hierdurch kann ein Schluß mit Nothwendigkeit erzielt werden. Hierauf beruht das Großartige, welches man in dem Unternehmen Bacon's finden kann. Er fordert eine vollständige Erfahrungswissenschaft und bestreitet daher auch die Meinung, daß die Untersuchung des Besondern uns in das Unendliche führen müßte.

Man sieht aber auch wohl, daß seine Forderung ein Ideal im Auge hat. Aus der Erfahrung, welcher allein er sein Vertrauen geschenkt hat, seine Wahrheit zu beglaubigen, würde er vergeblich sich anstrengen. Um es als erreichbar erscheinen zu lassen, muß er Hülfsmittel der Induction anspannen. Eins derselben findet er in gewissen Anticipationen, der Erfahrung vorausgenommenen, allgemeinen Ansichten, welche die weiten Wege der Erfahrung abkürzen sollen. Sie sollen die Zahl der Fälle festsetzen, auf welche die Beobachtung sich zu richten hätte. Etwas Vorläufiges in seiner Methode scheint ihm gestattet. Er ist gegen spielende Versuche und tastende Beobachtungen; um sie zu vermeiden müsse man der Natur die rechten Fragen vorlegen können; dann würde sie die rechten Antworten geben. Man sieht, er kann Hypothesen für den planmäßigen Versuch und die planmäßige Beobachtung nicht entbehren. Sie können täuschen; aber der Fortgang der Untersuchung wird darüber belehren. Auch der Sinn täuscht, verbessert aber auch seine Irrthümer. Leichter geht die Wahrheit aus dem Irrthum als aus der Verwirrung hervor. Diese feinen Bemerkungen zeigen, daß Bacon begriffen hat, wie

unsere Wissenschaft aus vorausgesetzten Meinungen hervorgeht und nur die Berichtigung und Sicherung derselben anstrebt; sie lassen aber auch bemerken, daß er für den zwingenden Schluß seiner vollständigen Induction Voraussetzungen nicht entbehren kann, welche nicht der Erfahrung und nicht der Induction angehören. Er läßt gewahr werden, daß zur vollständigen Induction eine Eintheilung der Fälle gehören würde, welche der Beobachtung unterworfen werden müßten. Eine solche kann nur vom Allgemeinen aus gemacht werden und setzt daher ein der Induction entgegengesetztes Verfahren voraus. Dasselbe zeigt ein anderes Hülfsmittel der Induction, welches er empfielt, das indirecte Verfahren nemlich durch Verneinungen zur Bejahung zu gelangen. Von der Erfahrung freilich kann es nicht empfohlen werden, weil sie immer nur positive Thatsachen zeigt und zu keiner Verneinung eines Objectiven führt; ihm aber mußte der Weg der Verneinungen großes Gewicht haben, weil er auf die Widerlegung veralteter Vorurtheile ausging. Auf das Gewicht dieses Weges macht er nun auch aufmerksam, indem er bemerkt, daß die Auflösung verneinender Instanzen, welche gegen ein Gesetz zu sprechen schienen, die größte Kraft zur Hervorbringung der Ueberzeugung zu haben pflegte. Dieser Weg scheint ihm aber auch zur Abkürzung der Induction die ersprießlichsten Dienste zu leisten, indem er durch ihn alle die Fälle auszuschließen denkt, welche für die vorliegende Untersuchung untauglich sind. Wenn alsdann alle andere Fälle ausgeschlossen sind bis auf einen, so wird dieser der richtige sein müssen. Es leuchtet ein, daß auch dieses Hülfsmittel eine vollständige Eintheilung aller möglichen Fälle vom Allgemeinen aus voraussetzt. Wir sehen hieraus, daß die Methode, welche Bacon empfielt, eben so einseitig ist, wie die, welche er verwirft. Seine Lehre von der Induction kann nur als eine Ergänzung der bisherigen mangelhaften Methodenlehre gelten.

Nur als eine Beschreibung der Methode, welche in den empirischen Wissenschaften angewandt werden soll, kann man Bacon's Organon betrachten. Nicht alles ist in ihr vollständig und richtig verzeichnet, aber meistens können wir ihr beistimmen, wenn wir die Beschränkung hinzufügen, daß er nur die Erfahrung der äußern Natur, nicht die Erfahrung des Innern oder der Menschengeschichte im Auge hat. Er zeigt sich dabei dem Sensualismus geneigt, denn die Sinne sollen uns unterrichten, dem Unterrichte

des Verstandes aber mißtraut er, weil der Verstand des Menschen vom Seinigen einmische und alles nach der Analogie des Menschen, aber nicht, wie billig, nach der Analogie des Weltalls fasse. Doch wird auch das Urtheil des Verstandes nicht völlig ausgeschlossen, weil Bacon's Untersuchungen in die Erkenntnißtheorie nicht tief eindringen. Auch den Sinnen kann er nicht völlig vertrauen; denn sie mischen auch von dem Ihrigen bei und sind überdies nicht fein genug. Daher ist Bacon darauf bedacht ihnen Hülfen zu schaffen. Er findet sie besonders in der Beobachtung durch Instrumente und in dem Versuch. Daß er diese beiden Hülfsmittel empfolen und durch mancherlei nützliche Rathschläge unterstützt hat, darin hat man sein Hauptverdienst um die Naturwissenschaften gefunden. Er hat auch in dieser Beziehung nur fortgesetzt, was schon lange vor ihm begonnen hatte, und seiner Zeit abgemerkt, wohin sie wollte.

Vorherrschend beziehen sich seine Rathschläge auf den Versuch. Was er von allgemeinen Gesichtspunkten aus über ihn beibringt, erinnert sehr daran, daß dieser Weg zuerst in größerem Maßstabe von den Theosophen eingeschlagen worden war. Mit ihnen nennt er ihn den operativen Weg; wir sollen ihn einschlagen um durch unsere Kunst der Natur gewachsen zu werden. Die Natur schildert er uns als einen Proteus, welcher seine Gestalt im Wechsel verbirgt. Ihre verborgenen Kräfte müssen wir ihr zu entlocken suchen. Wir müssen sie reizen, pressen, zu fesseln suchen, damit sie ihre Geheimnisse uns verrathe. Auf die kleinsten und feinsten Vorgänge in den Naturprocessen, welche unsern groben Sinnen entgehn, ist daher seine Aufmerksamkeit gespitzt. Jeder Vorgang in der Natur setzt sich aus kleinsten Veränderungen zusammen, welche wir nicht zu bemerken pflegen. Bacon wird hierdurch auf seine Unterscheidung zwischen Wahrnehmung der Sinne und zwischen Empfindung geführt. Die groben Wahrnehmungen der Sinne fassen alles nur oberflächlich auf und unterscheiden nicht die kleinsten, allmäligen Veränderungen in der Natur. In der Natur aber ist eine Empfindung von allem, was in ihr vorgeht; alle Materie ist empfindlich in Sympathie und Apathie. Wenn man ihr Gewalt anthun will, wird die Empfindlichkeit ihrer Theile geweckt; denn in ihrer Selbsterhaltung leisten sie der Gewalt Widerstand; sie wird von uns nur dadurch überwunden, daß wir ihr gehorchen; sie wird nur dazu gebracht ihre Kräfte

zu zeigen, indem sie sich behauptet. Diese Empfindlichkeit der Natur ist viel feiner, als die oberflächliche Wahrnehmung unserer Sinneswerkzeuge; aber in unsern Sinnen ist sie auch und wir werden sie daher durch Kunst benutzen können um die verborgenen kleinsten Vorgänge in der Natur zu entdecken. Aber Bacon ist doch weit davon entfernt diesem Gedanken der Theosophen an die Empfindlichkeit der Materie einen zu weiten Spielraum zu gestatten; so wie er überhaupt den Entwicklungspunkt bezeichnet, in welchem die Naturforschung vom Abenteuerlichen zur vorsichtigen Methode sich wandte, so will er auch den Versuch nicht planlos und auf gutes Glück unternommen wissen. Um ihn zu leiten, dazu sind seine Anticipationen der Natur bestimmt, von welchen er freilich nicht zu sagen weiß, wie sie zu Stande kommen. Er empfielt auch die Analogie, die Beachtung gleichartiger Formen in der Natur, und setzt sie den specifischen Qualitäten der Theosophen entgegen, indem er auf ein allgemeines Naturgesetz dringt. Die Erkenntniß desselben sieht er freilich als unerreichbar an; doch neigt er sich in seinen Lehren über den Versuch zu dem Grundsatze der mechanischen Naturforschung. Unsere Kunst, lehrt er, sei nichts weiter als Mechanik; wenn wir in Analyse oder Synthese eine Umstellung der Körper bewirkt haben, müssen wir die Kräfte der Natur wirken lassen; wir sahen aber schon, daß diese ihre Empfindlichkeit auch nur zu ihrer Selbsterhaltung anspannen. Hierin liegt die Wendung von der theosophischen zur mechanischen Naturerklärung.

Bacon ist jedoch nicht im Stande die Methode der Induction in ihrer rein wissenschaftlichen Bedeutung zu beschreiben, weil er nur die Induction in den Naturwissenschaften beachtet. Dies zeigt sich an den Voraussetzungen, welche er für sie gelten läßt. Obwohl er sich nicht verhehlen kann, daß die Sinne uns nur Erscheinungen zeigen, will er doch nicht die Erkenntniß der Erscheinungen als des ersten Besondern zur Grundlage seines aufsteigenden Verfahrens machen, sondern er meint mit den Individuen beginnen zu können. Das Vorurtheil der gemeinen Meinung, sieht man, haftet an ihm, als nähmen wir Individuen wahr. Auch hierbei bleibt er nicht stehn. Die Naturgeschichte weist ihm ein abkürzendes Verfahren an. Er findet es zulässig, daß wir mit den Begriffen der Arten beginnen. Wer ein Individuum einer Art kennt, kennt alle; ein Beispiel genügt um ein allgemeines

Gesetz der Art von ihm zu entnehmen. Da ist keine Warnung mehr vor der kindischen Induction, welche aus einigen Fällen auf alle schließt. Bacon beruhigt sich hierüber durch die Berufung auf das allgemeine Naturgesetz, welches alle Individuen derselben Art in ähnlicher Weise bilde. Gewiß hat er dieses Gesetz durch keine vollständige Induction gefunden. Auch bei dieser Voraussetzung allgemeiner Begriffe für die Induction bleibt er nicht stehn. Zur sichern Grundlage der Induction meint er zwei Classen allgemeiner Begriffe rechnen zu dürfen, die niedrigsten Artbegriffe und gewisse allgemeine Formen oder Gesetze der Natur, welche aus unserer unmittelbaren Wahrnehmung flößen, wie die Formen des Kalten und des Warmen, des Weißen und des Schwarzen. Dies sind ohne Zweifel sehr unsichere Grundlagen eines wissenschaftlichen Verfahrens. Die eine weist deutlich auf die Naturgeschichte, die andere, freilich viel unbestimmter, auf die allgemeine Physik hin. Bacon hätte sich kürzer fassen können, wenn er sagen wollte, daß wir ohne allgemeine Grundsätze kein festes Verfahren in den Erfahrungswissenschaften gewinnen könnten.

So sind die methodischen Lehren Bacon's beschaffen. Er muß sich im Bewußtsein seiner schwankenden Grundlagen daher auch eingestehn, daß seine Weise zu untersuchen nur dazu dienen könne Grade der Gewißheit festzustellen; eine volle Gewißheit verspricht seine Methode nicht. Sein Plan der Reform, welcher auf ihr beruht, scheint großartig, gehört aber nur der Prachtliebe an, welche die Gefahren seiner praktischen Laufbahn überhäufte. Die Vorsicht, welche er lehrt, beschränkt sich auf die Handhabung von Kunstgriffen, wärend er die Wissenschaft mit Bewußtsein in eine einseitige Bahn leitet. Aber die Naturwissenschaft, welcher er dienen will, hat er von den Lasten befreit, welche sie drückten, von der Berücksichtigung der Theologie und der Philologie. Von dem Zweck der Wissenschaft im Allgemeinen sah er ab, um dagegen die Mittel in das Auge zu fassen, durch welche man vorwärts kommen könnte. Der Zweck liegt in weiter Ferne; es bringt aber der Wissenschaft Nutzen, wenn wir ohne um den Zweck uns zu kümmern mit Vorsicht weiter und weiter unsern Weg versuchen. So hat er für den Nutzen der Wissenschaft fleißig, immer regsam gearbeitet und eine nützliche Wissenschaft auszubilden gesucht. So steht er an der Spitze seiner Partei. Der Beifall derer, welche den Nutzen mehr lieben als den Zweck, konnte ihm nicht fehlen.

3. Die Auslegung der Natur zu betreiben wurde nun das Augenmerk aller Philosophie. Das sittliche Leben hatte Bacon von seinem Plan ausgeschlossen; diese Beschränkung konnte man aber doch nicht lange dulden. Man mußte darauf Bedacht nehmen es ebenfalls in die sichere Bahn der Natur zu leiten. Noch zu den Zeiten Bacon's traten zwei erfolgreiche Versuche dieser Art an das Licht; zwei Zweige des sittlichen Lebens, die Religion und das Recht, suchten sie als Ausflüsse der natürlichen Triebe des Menschen zu begreifen und die Lehren der natürlichen Religion und des Naturrechts für die Philosophie zurückzufordern. Es ist dies der Anfang für eine Reihe ähnlicher Versuche, welche für die Systeme der neuern Philosophie charakteristisch sind. Ein Bestreben regt sich in ihnen den Dualismus in der Wissenschaft zu überwinden, welcher aus der Scheidung der Theologie und der weltlichen Weisheit erwachsen war. Von ihm aus eröffnet sich ein fortwährender Eroberungszug, in welchem die Philosophie die ihm bestrittenen Rechte zurückfordert. Dasselbe, was die Theosophie im Fluge zu erreichen gesucht hatte, unternahmen nun die Systeme mit besonnener Absicht, aber auch in einem beschränkteren Sinne. Die Methode der Naturforschung leitete sie; sie ließ die unendliche Weite der Erfahrung bedenken und wies auf die natürliche Beschränktheit unserer Erkenntnisse hin. Darin lag noch immer eine Sicherung für die Theologie, welche jenseits den Schranken ihr Gebiet wahren konnte. Die Naturforschung lenkte aber auch von dem ab, was die Vernunft der Natur hinzufügt; es erschien als ein unwesentliches Beiwerk; der Naturtrieb sollte alles Wesentliche bringen. Die moralischen Wissenschaften stellten sich dadurch auch nur als Theile der Naturwissenschaft dar und nur stückweise wurden diese Eroberungen gemacht, so daß sie in viele Theile sich zersplitterten. Dies bezeichnet die Schwächen, welche wir fortwährend in der neuern Philosophie an den moralischen Wissenschaften bemerken werden. Sie blieben vereinzelt und schwach. Der übermächtige Einfluß, welchen die Erfahrung in dieser Zeit gewann, hat hierbei auch seine Rolle gespielt. Er zog die Zweige der Wissenschaft auseinander; er war auch stark genug um darauf aufmerksam zu machen, daß der Mensch noch andern Gesetzen folgt als die übrige Natur; aber der Naturforschung legten die verwickelten Bahnen der Vernunft nur unauflösliche Fragen vor; die positiven Bildungen der Menschengeschichte schienen ihr nur

Willkür; so wie sie selbst die Autorität des Alterthums von sich abgeschüttelt hatte, so glaubte sie auch, daß man in allen Zweigen des sittlichen Lebens Herkommen und Sitte beseitigen dürfe.

Die Lehre von der natürlichen Religion wurde in diesem Sinn zuerst von einem vornehmen Engländer Eduard Lord Herbert von Cherbury vorgetragen. Er hatte, 1581 geboren, mehr eine ritterliche als eine gelehrte Erziehung genossen, traute sich aber doch zu durch seine Unternehmungen eine völlige Reform der Wissenschaften hervorzurufen. Sein Leben hat er für seine Familie selbst niedergeschrieben; in ihm schildert er sich getreu als einen der abenteuerlichsten Charaktere, welcher gleich einem Don Quixote von Thatendrang getrieben in die Welt zieht, ohne Plan, nur ängstlich bemüht in Zweikämpfen den Ruhm seines adeligen Wesens und seiner Tapferkeit unbefleckt zu behaupten. Zu nichts schien er weniger geeignet als zu einer Reform der Wissenschaften; doch hatte er allerlei Kenntnisse, in einer halb theosophischen, halb gelehrten Weise einen Ueberblick über die Lage der Dinge und vor allen Dingen vertraute er seinem gesunden Verstande und sein warmes Herz suchte Abhülfe der Uebel, welche der theologische Streit über die Welt gebracht hatte. Als Gesandter seines Königs zu Paris hatte er noch die Nachwehen der Intoleranz zu bestreiten, welche aus dem Bürgerkriege zurückgeblieben waren. Wie leicht schien es ihm ihnen die Quellen abzuschneiden, wenn man auf die natürlichen Gründe der Religion zurückginge und die Theologie mit Abschneidung alles Schulgezänks vereinfachte. Mit einigem Zögern schritt er nun 1624 zur Herausgabe seiner lateinischen Schrift über die Wahrheit; er glaubte dazu durch ein Zeichen Gottes bevollmächtigt zu sein. So wurden die Lehren der Freidenker eingeleitet. Seine Artikel des Glaubens haben ihnen zur Grundlage gedient.

Herbert geht hauptsächlich auf eine Vereinfachung des religiösen Glaubens aus. Eine ins Einzelne eingehende Erforschung der Religionslehren muß man weder in seiner Schrift über die Wahrheit noch in einer andern seiner Schriften über die Religion der Heiden erwarten. In seinem Unternehmen wird er durch sein Vertrauen auf die menschliche Natur gestärkt. Die erste Frage in aller wissenschaftlichen Untersuchung ist nach dem Erkenntnißvermögen, aus welchem unsere Sätze fließen. Ihre erste Quelle aber ist unser natürlicher Instinct, welcher uns die Wahrheit

suchen läßt. Die Sehnsucht nach Wahrheit ist uns eingepflanzt von Natur; dieser unserer eigenen Natur dürfen wir vertrauen; sie leitet sicher. Gegen die Verläumder unserer Natur müssen wir behaupten, daß sie nicht getilgt, nicht verdorben werden kann, weil sie den Grund alles unseres Seins, aller unserer Ueberzeugungen ist. Die Wahrheit ist das Ursprüngliche, Natürliche, an welches sich der Schein nur ansetzt; einem jeden Irrthum liegt eine Wahrheit zu Grunde. In unsern Folgerungen können wir als schwache Menschen irren. Unser innerer und äußerer Sinn kann sich täuschen, weil er sich unserer Natur nur ansetzt; er ist ein Zeuge, aber nicht Richter der Wahrheit; unsere geschichtlichen Kenntnisse sind daher auch dem Irrthum unterworfen, sie können sich der Ueberlieferungen nicht entschlagen und sind nur eine Sache der Wahrscheinlichkeit. Dagegen müssen wir unsere Natur als die Quelle der Wahrheit anerkennen, welche Folgerungen und Sinn nur als Mittel gebraucht; sie giebt die Grundsätze ab, welche Aussprüche der Natur, unmittelbare Aussagen unseres natürlichen Instincts sind. In alle unsere Erkenntnisse mischen sie sich ein; nur durch ihre Vermittelung gewinnen wir unsere Erfahrung.

Herbert hat es aber auf eine praktische Lehre abgesehn; praktische Grundsätze werden daher von ihm als Aussprüche der Natur behauptet. In den Grundsätzen der Moral findet er nun auch die größte Uebereinstimmung unter den Menschen herrschend. Der natürliche Instinct ihres Gewissens bezeugt ihnen die Regel für ihr Verhalten. Doch muß man sich hüten auf diese Aussagen des Gewissens sich zu berufen, wenn man zur Uebereinstimmung mit Andern kommen will, weil sie auf das besondere Verhalten jedes Einzelnen sich beziehn. Herbert geht vielmehr darauf aus einen allgemeinen Grundsatz nachzuweisen, welchen der Naturtrieb in allen Wesen geltend mache. Er findet ihn in dem Triebe der Selbsterhaltung, welcher schon oft von Physikern, besonders von Bacon zur Grundlage alles natürlichen Wirkens gemacht worden war, nun aber von Herbert auch auf das sittliche Leben ausgedehnt und zur Grundlage für dasselbe erhoben wird. Daß jedes Ding sich selbst erhalten will, ist das allgemeinste Naturgesetz, welches von niemanden bezweifelt werden kann. Der Grundsatz der Selbsterhaltung hat die Natur uns gelehrt; in ihm müssen alle Menschen übereinstimmen. In ihm erweist sich die göttliche Vorsehung, welche durch ihn für die Erhaltung aller Dinge ge-

sorgt hat. Weiter wird nun dieses Naturgesetz, wie man denken kann, in der Moral, als in der Physik ausgedehnt. Nur in ihren Thätigkeiten, welche ihrer Natur gemäß sind, können die Dinge sich erhalten; ihre Thätigkeiten schlagen in Handlungen aus; in ihnen sucht jedes Ding sich zu entwickeln und seinen Zweck, seine Glückseligkeit zu gewinnen. In jedem Dinge ist ein Same zu erkennen, eine plastische Natur, welche weit hinaus über das Gegenwärtige nach höherer Vollkommenheit strebt. Auch nicht allein auf das besondere Dasein und Leben des einzelnen Dinges erstreckt sich der Naturtrieb der Selbsterhaltung, denn kein Ding kann ohne seinen Zusammenhang mit seiner Art, Gattung und dem Ganzen bestehn, daher strebt auch jedes Ding, um sich zu erhalten, nach der Erhaltung und Entwicklung des Ganzen. Um sich zu dienen lehrt der Instinct jedes Ding dem Allgemeinen zu dienen. So wird eine Analogie zwischen unserm Verstande und der Welt hergestellt und wir dürfen uns als den Mikrokosmus im Makrokosmus betrachten. Die Reihe dieser Ueberlegungen schließt damit, daß der Instinct auch das Unendliche im Endlichen uns bezeugt, weil das Unendliche alles durchdringt, weil im Endlichen auch das Unendliche erhalten wird; daß mithin auch Gott uns bezeugt wird durch die natürliche Sehnsucht nach dem höchsten Gute, welche er uns eingepflanzt hat. Er hat sich uns offenbart in der endlichen Welt und an diese Offenbarung muß sich unsere Religion anschließen. Die Nachwirkung theosophischer Lehren wird man in diesen Grundsätzen nicht verkennen.

Jeder in seinem natürlichen Streben nach Selbsterhaltung und nach Erhaltung der natürlichen Ordnung in der Entwicklung des Ganzen, zu welchem er gehört, wird zu diesen Grundsätzen geführt und wenn sie daher zur alleinigen Richtschnur in der Religion gemacht werden, wird Friede und Uebereinstimmung in ihr herschen. Sie weisen uns alle zum sittlichen Leben in der Entwicklung unserer natürlichen Kräfte an. Die Artikel der natürlichen Religion, welche Herbert aus ihnen zieht, sind sehr einfach. Es ist ein höchster Gott; wir sollen ihn verehren; Tugend und Frömmigkeit sind das Wesentliche der Gottesverehrung; unsere Sünden sollen wir bereuen und uns bessern; für unser Leben haben wir in diesem Leben und nach dem Tode Lohn und Strafe zu erwarten. Diese 5 Artikel giebt uns die Vernunft zum Prüfstein aller Religionen an die Hand; denn die Natur ist als die

allgemeine Vorsehung anzusehn, durch welche Gott die Welt leitet. Herbert leugnet nicht, daß dieser allgemeinen Vorsehung Gottes noch eine besondere Leitung der Einzelnen in ihrem Gewissen und in besondern Gnadenerweisungen zur Seite gestellt werden dürfe; vielmehr nach der Weise der Theosophen legt er auf die specifische Natur jedes einzelnen Dinges großes Gewicht. Gott ist das Princip der Individuation, weil das Unendliche in jedem Endlichen in besonderer Weise ist. Die besondere Vorsehung aber entzieht sich dem allgemeinen Gesetze der Natur nicht und die besondern Offenbarungen Gottes müssen daher auch alle nach den allgemeinen Regeln der Vernunft geprüft werden. Ueber sie jedoch in Uebereinstimmung zu kommen und sie andern verständlich zu machen ist schwer oder unmöglich und man hat daher das Urtheil über sie dem Gewissen eines jeden Einzelnen zu überlassen. Bei der öffentlichen Gottesverehrung können sie nicht in Frage kommen; denn was nicht auf den Aussagen der allgemeinen Natur beruht, kann nicht auf den allgemeinen Beifall des menschlichen Geschlechtes rechnen. Herbert verkennt auch nicht die Nothwendigkeit der öffentlichen Gottesverehrung. Eine so wichtige Sache, wie die Religion, dürfe nicht auf die Privatwohnungen der Menschen beschränkt werden. Er sieht ein, daß die öffentliche Gottesverehrung nicht ohne Ceremonien und andere Zuthaten der Uebereinkunft bleiben könne, daß in ihrer Feststellung die Autorität der Ordner sich einmischen werde; aber auch diese Zusätze zur natürlichen Religion sollen beschränkt werden; der Autoritätsglaube ist etwas Untergeordnetes; seine Vorschriften müssen nach der allgemeinen Regel der Vernunft beurtheilt werden.

Hieraus läßt sich das Urtheil abnehmen, welches er über die in der Geschichte aufgetretenen Religionen fällt. Das Individuelle, das in der Geschichte sich geltend machende Gesetz einer fortschreitenden Entwicklung gilt ihm nur als lästiger, verwirrender Zusatz. Seinen Grundsätzen nach mußte er annehmen, daß auch im Heidenthum die natürliche Religion geherrscht hätte; der natürliche Instinct hat ja nie fehlen können; aber er meinte, sie wäre überdeckt worden durch den Autoritätsglauben, durch den Betrug der Priester, welcher mit Aberglauben erfüllt hätte. Das Christenthum in seinen wahren Absichten erscheint ihm dagegen als die Wiederherstellung der natürlichen Religion; er gesteht ihm auch zu, daß besondere Gnadenerweisungen in ihm wirksam gewesen

und geblieben wären; in diesem Sinn bekennt er sich zu ihm. Aber auch ähnliche Mißbräuche wie im Heidenthum haben nachher in ihm um sich gegriffen; daraus ist der Unfriede gekommen, welchen wir zu beseitigen suchen müssen. Wie so viele, so schreckten auch ihn die Räthsel der Geschichte; nur Regelloses, Verkehrtes, keinen Plan der Vorsehung kann er in dem positiven Bildungsgange des menschlichen Geistes erblicken; die Verwirrung der Zeit schien ihm nur dadurch zu lösen, daß man auf das Ursprüngliche, Natürliche zurückginge. Er schließt sich hierin dem Gange in der Philosophie seiner Zeit an; daher hat seine Lehre eine bedeutende Wirkung ausgeübt.

In dieselben Wege lenkten auch die Bahnen des Naturrechts ein, nur daß die Verschiedenheit des Gegenstandes auch Verschiedenheiten in der Behandlung erzwang. Schon Melanchthon hatte diese Wege berührt; ihm folgten andere Protestanten, Nicolaus Henning, Albericus Gentilis u. A. Man hatte aber bisher das Recht noch in Verbindung mit der Moral und der Theologie betrachtet, erst Hugo Grotius behandelte es als eine Sache für sich und wurde dadurch der Gründer des Naturrechts. Im Jahre 1625, ein Jahr später als Herbert seine Schrift über die Wahrheit mit seinem Beirath herausgegeben hatte, that er dies in seinem berühmten Werke über das Recht des Krieges und des Friedens.

Wir haben in ihm einen Mann zu verehren, dessen Wirksamkeit für unsere neuere Bildung schöne Erfolge in einem weiten Kreise gehabt hat. Die glückliche und harmonische Vereinigung mannigfaltiger Gaben und mit großem Fleiß geübter Fertigkeiten ließ ihn fast in alle Zweige der Bildung seiner Zeit mit Ruhm eingreifen. Das Unglück, welches er in seiner politischen Wirksamkeit hatte, konnte ihm den Ruhm eines unbefleckten politischen Charakters nicht rauben, ja erhöhte noch den Glanz seines Namens. Den Umfang seiner Wirksamkeit durch sein ganzes Leben zu verfolgen würde weit über den beschränkten Kreis unserer Untersuchungen hinausgehn. Wir haben es fast nur mit einem seiner Werke zu thun, dem schon früher genanntem, um aber den mächtigen Einfluß, welchen es geübt hat, uns begreiflich zu machen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß es von einem Manne ausging, der in Statsgeschäften Vertrauen sich erworben hatte, dem an theologischer Gelehrsamkeit keiner seiner Zeitgenossen gleich

kam, der in der Philologie nicht weniger durch Feinheit des Geschmacks und der Sprache als durch umfassende Kenntnisse glänzte und seine praktischen Grundsätze und Rathschläge durch reiche Beispiele aus der Geschichte eindringlich zu machen wußte. Nur durch eine solche Vereinigung von ausgezeichneten Eigenschaften des Werkes und des Urhebers konnte es das Ansehn eines Gesetzbuches für den Verkehr der Staten in Krieg und Frieden gewinnen, die Unmenschlichkeiten des einen mildern, die Hinterlist des andern in Verruf bringen und selbst in der wissenschaftlichen Beurtheilung des Rechts im Allgemeinen eine gewichtige Stimme führen. Die philosophischen Grundsätze haben hierbei nur eine untergeordnete Rolle gespielt. Hugo Grotius suchte sie sogar zu meiden; doch kann man nicht verkennen, daß sie sich einmischen.

Er läßt in seinem Werke fast beständig die Geschichte reden, legt aber im Grunde der Geschichte eben so wenig Gewicht bei, wie Herbert. Seine Grundsätze stützen sich auf die gesunde Natur und nur in nicht sehr bedeutenden Punkten weichen sie von den Grundsätzen ab, welche Herbert für die natürliche Theologie geltend gemacht hatte. Er will auf die Rechtswissenschaft sich beschränken und glaubt dabei Philosophie und Theologie ganz bei Seite setzen zu können. Das Recht, meint er, würde bleiben, wenn man auch zugeben müßte, daß kein Gott wäre. Es soll keinem Wandel der Zeit unterworfen sein; Gewohnheit und Sitte sollen keinen Einfluß auf es ausüben; mit der Religion würde es gar nichts zu thun haben, wenn nicht die natürliche Religion wäre, welche alle Menschen verpflichtet und deren Uebertretung daher auch der Strafe unterworfen ist. Durch diese Beschränkung hält sich Grotius eine Brücke frei seine Gedanken über das natürliche Recht auch in das Gebiet der Theologie hinüberstreifen zu lassen; denn die Absonderung seiner Wissenschaft von der Betrachtung des Allgemeinen, welche er grundsätzlich feststellen möchte, kann er in der Ausführung nicht festhalten.

Schon in der Feststellung der Grundsätze kommt er zu philosophischen Ueberlegungen. Weniger theosophisch als Herbert, läßt er die allgemeine Natur bei Seite liegen. Das Recht ist nicht Sache der allgemeinen Natur; die Thiere haben kein Recht gegen uns; es beruht auf der Natur, dem Vorzug des Menschen. Der Trieb nach Selbsterhaltung führt nicht zu ihm an, sondern nur das Höhere in der Person, die Vernunft, soll durch das Recht

bewahrt werden. Die Vernunft, der Vorzug des Menschen, besteht in dem Triebe zur Geselligkeit, welcher bei den Thieren zwar auch, doch nur in einem geringern Grade gefunden wird. Der höhere Grad dieses Triebes hängt mit der Sprachfähigkeit zusammen. Auf der Bewahrung dieses geselligen Triebes, der Selbsterhaltung der Vernunft, beruht alles Recht; es soll die Ruhe und den Frieden in der Gesellschaft der Menschen erhalten. In ihm leitet uns ein Instinct, ein innerer Sinn für das Recht, welcher in eingebornen Grundsätzen sich zu erkennen giebt.

Der natürliche Trieb zur Geselligkeit wohnt aber allen Menschen in gleicher Weise bei; aus ihm wird daher auch gefolgert, daß alle Menschen eine Gemeinschaft des Lebens unter einander eingehn sollten. Das Ideal der allgemeinen Menschenliebe führt den Grotius zu der Folgerung, daß die Grundsätze des Naturrechts und der Vernunft in ihrer Strenge die Absonderung der Stände, das Eigenthum, den Streit der Einzelnen, den Krieg der Völker beseitigen würden. Er muß gewahr werden, daß diese Grundsätze für uns gegenwärtig nicht passen. Hiermit ist er bei der Theologie angelangt, welche ihm Auskunft geben muß über das Naturwidrige in unsern Zuständen. Die Vernunft ist verdunkelt, die allgemeine Menschenliebe geschwächt worden durch die Sünde und seitdem hat eine neue Ordnung des Rechts sich bilden müssen. Grotius unterscheidet daher von dem ersten, reinen Naturrecht das spätere unreine Recht, in welchem wir leben. Dies ist erst durch die Ungerechtigkeit der Menschen herbeigeführt worden. Das Recht, mit welchem seine Lehre zu thun hat, ist nicht das wahre Naturrecht, vielmehr ein halbes Recht, ein halbes Unrecht. Daher schiebt sich ihm zwischen Recht und Unrecht das Erlaubte ein. Das reine Recht wäre Gütergemeinschaft und allgemeiner Friede; in dem Stande der Sünde aber, in welchem wir leben, ist es erlaubt Gewalt durch Gewalt abzutreiben, Widervergeltung zur Bestrafung des Verbrechens zu üben; Eigenthum, Verschiedenheit der Völker, Sklaverei und Krieg sind nun nöthig und zum Rechte geworden; das Recht der Selbsterhaltung, der Nothwehr hat sich nun geltend gemacht; ein Unrecht macht das andere Unrecht zum Rechte. So wird der Naturtrieb in diesem Naturrechte noch in einem weitern Umfange zugezogen, als anfangs die Absicht zu sein schien. Die beiden Naturtriebe, auf welche nun das Naturrecht gestellt wird, laufen auf Selbsterhal-

tung hinaus, der eine im geistigen, der andere im leiblichen Wohl; den Streit zwischen beiden nimmt auch Grotius an; daß nun das zweite Recht, welches auf beiden beruht, in keinem guten Einklang steht, sondern nur ein halbes Recht, ein halbes Unrecht ist, ist hiervon die Folge.

Die Natur des Rechts gestattet auch nicht in ähnlicher Weise, wie Herbert für die Religion gethan hatte, das positive Gesetz als einen unwesentlichen Zusatz bei Seite zu schieben. An Würde steht es freilich dem Grotius weit zurück hinter dem natürlichen Rechte; er leitet es aber nicht aus Gewohnheit und Herkommen, sondern aus der Heiligung her, welche der Stat ihm gegeben habe, und dem Stat giebt er seine Stütze in einem rechtlich bindenden Vertrage. Diese Vertragstheorie, welche wir schon früher gefunden haben, ist durch ihn besonders verbreitet worden. Sehr unbesorgt schaltet er mit ihr. Treue und Glaube unter den Menschen fließen aus ihrem geselligen Triebe, in ihm finden sie ihre Gewähr und daraus wächst auch allen willkürlichen Verträgen unter den Menschen ihre rechtliche Verbindlichkeit. Es macht ihm kein Bedenken, daß die weit hinausreichenden Folgen des Statsvertrags eine Gewaltherrschaft nach sich ziehen können; sind wir ihn einmal eingegangen, so bleiben wir an ihn gebunden. Der erste Act der Willkür im Statsvertrage ist meistens beim Volke; es setzt die obrigkeitliche Gewalt ein; diese Gewalt bleibt aber nicht bei ihm, weil die Menge nicht die Herrschaft führen kann. So kommen Staten zu Stande, welche sehr willkürliche Gesetze geben können. Das positive Recht, welches hieraus hervorgeht, ist oft wunderlich, aber Recht bleibt es immer; die Unterthanen müssen ihm folgen um den Frieden zu bewahren. Nicht über das Maß jedoch darf die Willkür der Gesetzgeber gehn; denn Verträge gegen die Natur und die Vernunft sind nicht bindend. Das positive Recht darf nicht gegen das natürliche sich auflehnen.

So sucht Grotius aus natürlichen Trieben Entwicklungen des sittlichen Lebens abzuleiten. Den menschlichen Trieb der Geselligkeit und den Trieb der thierischen Selbsterhaltung sucht er in eine haltbare Mischung zu bringen um daraus die Erscheinungen unserer rechtlichen Zustände erklären zu können. Es läßt sich aber nicht verkennen, wie wenig ihm dies gelingt; denn zwei Acte der Willkür muß er zu Hülfe rufen um nur einigermaßen den geschichtlich vorliegenden Thatsachen zu genügen, den Act des

Sündenfalls und den Act des Statsvertrags. Jener hat uns unserem geselligen Triebe, unserer menschlichen Natur entfremdet, dieser soll den geselligen Trieb wieder wecken und ihm eine friedliche Entwicklung sichern. Daß Grotius der unverwüstlichen Natur unseres geselligen Triebes das Beste zutraut, giebt ihm im Ganzen eine milde Denkweise ein, welche seinen Lehren zur Empfehlung gedient hat; aber ganz kann er ihm doch nicht vertrauen, auch dem thierischen Triebe der Selbsterhaltung muß er seinen Einfluß auf die Bildung des Rechts zugestehen; so finden wir uns bei ihm nur in einem Schwanken zwischen zwei Principien.

4. Mit viel entschiedenerem und umfassenderem Geiste ging Thomas Hobbes zu Werke. Zu Malmesbury 1588 geboren, der Sohn eines Predigers, hatte er zu Oxford den skeptischen Geist der nominalistischen Logik eingesogen, war ein tüchtiger Philolog geworden und übernahm alsdann die Erziehung eines vornehmen Engländers. In der Familie der Cavendish, der nachherigen Grafen von Devonshire, in welche er hierdurch eintrat, ist er fast durch sein ganzes langes Leben mit Ausnahme einiger Unterbrechungen geblieben, als Diener, Freund und Pflegling; er hat in ihr Vater und Sohn erzogen, seine Reisen durch Frankreich und Italien gemacht und ist durch sie in seine Bekanntschaft mit Statsdienern und Gelehrten getreten, in die großen Bewegungen seiner Zeit eingerückt. So der englischen Aristokratie befreundet ahnte er früh die Stürme der hereinbrechenden Revolution und fürchtete die Zerrüttung, welche sie bringen würde. Schriften, welche er zur Warnung schrieb, setzten ihn in Gefahr; er wanderte nach Frankreich aus und war hier einer der Lehrer des Prinzen von Wales, nachherigen Königs Karls II. Hier machte er auch seine Schrift über den Statsbürger und seinen Leviathan bekannt und zog durch sie den Tadel aller Parteien, die Mißgunst des Hofes und die Anfeindung der Geistlichkeit auf sich. Dies bewog ihn nach England zurückzukehren, wo ihm ruhigere Zeiten den Aufenthalt gestatteten. Er lebte nun seinen schriftstellerischen Arbeiten und erst in seinem 80. Jahre veröffentlichte er in seinen philosophischen Schriften den Zusammenhang seiner Meinungen. Ein rüstiger Greis hat er bis zu seinem Tode 1679 mit sehr umfassenden literarischen Arbeiten theils in lateinischer, theils in englischer Sprache sich beschäftigt.

Hobbes trägt in seinem Leben und seinen Lehren starke charakteristische Züge an sich. Von eindringendem Verstande, von einer vielseitigen Bildung, in welche er jedoch nur gleichsam sprungweise eingerückt war, verfolgt er mit starkem Willen und äußerster Consequenz seine Folgerungen; aber bei aller seiner Vielseitigkeit ist er eigensinnig, von blinder Vorliebe für seine Gedanken befangen und kommt dadurch zu den hartnäckigsten Einseitigkeiten. Zu einer harmonischen Einigung der Elemente seiner Bildung hat er es weder in seinem Leben noch in seiner Lehre bringen können. Ursprünglich war er Philologe mit großer Fertigkeit in beiden classischen Sprachen, aber nur auf einige Lieblingsschriftsteller unter den Geschichtschreibern und Dichtern erpicht; bis auf die Werke des Euklides verachtete er die Wissenschaft der Alten. Auch an poetischen Arbeiten vergnügte er sich gern; sie galten ihm aber doch nur als Spiele des Geistes. Auf seine philologische Vorliebe wird man seinen Nominalismus zurückführen können, welcher alle Wissenschaft für Sprachkunst erklärte. Er war schon zu reifen Jahren gekommen, als er die Mathematik zu studiren anfing; er liebte sie wegen ihrer methodischen Strenge; in ihrer Methode sah er das wahre Muster des wissenschaftlichen Verfahrens; die Philosophie sollte keiner andern Methode sich bedienen; er hat sie mit Geschick in seinen Untersuchungen gebraucht. Aber er zog die Geometrie der Arithmetik vor, weil die Mathematik zur Erforschung der körperlichen Welt dienen sollte; Grundsätzen der Arithmetik, welche ihm nicht geometrisch genug klangen, widersprach er. Auch zur Physik kam er erst im reifern Alter; sie galt ihm für den Inbegriff der Philosophie; auf alle Wissenschaften wollte er sie ausgedehnt wissen, nur mit Ausnahme der Theologie, welche nicht mit dem Natürlichen, sondern mit dem Uebernatürlichen zu verkehren hätte. Die Theologie jedoch soll die weltliche Wissenschaft nicht stören; vergeblich würde sie den Erfahrungen unserer Sinne, auf welchen unsere Erkenntniß der Natur beruht, sich widersetzen. Der Vorliebe für die Physik stellt sich jedoch noch ein anderer Gesichtspunkt zur Seite. Alle Wissenschaft wäre nichts werth, wenn sie nicht Mittel für die nützliche Kunst wäre. Daher gilt ihm auch die Anwendung der Physik mehr als die Physik selbst. Wir sollen sie auch nicht allein auf die gewöhnlichen mechanischen Künste anwenden; denn Hobbes weiß sehr wohl, daß aller Kunstfleiß uns nicht weiter bringen würde, wenn wir

in Moral, Stat und Kirche nicht zur Eintracht und Ordnung gelangen könnten. Auf eine nützliche Wissenschaft für die Kunst des Lebens geht daher sein Streben aus. Unter diesen obersten Gesichtspunkt wird man im Allgemeinen seine Lehre bringen können; auch das Gewicht der Sprachkunst fällt unter ihn. Aber man kann nicht verkennen, daß die Elemente seiner Denkweise zu keinem rechten Einklang gekommen sind. Er wird von den Mächten seiner Zeit getrieben. Die englische Revolution, der Hader zwischen Kirche und Stat treibt ihn zu seiner Kunst des praktischen Lebens, die Macht der Mathematik zu seiner mathematischen Methode, die Macht der Physik zur Erfahrung. Seine Methode macht ihn rationalistischen Grundsätzen geneigt; der Inhalt seiner physischen Lehren führt ihn zum Sensualismus; beide wenden sich in ihrem Verein einer dogmatischen Lehrweise zu; indem er aber alle Wissenschaft nur als eine nützliche Kunst gelten lassen will, indem unter den nützlichen Künsten dann besonders die Sprachkunst des Menschen als die eigentliche Kunst der Wissenschaft sich hervorhebt, kommt er zum Skepticismus. Je kräftiger er ein jedes dieser Elemente vertritt, um so stärker müssen die Widersprüche in seiner Lehre hervortreten.

Seine Neigung zur empirischen Physik treibt ihn zunächst zur Erforschung der Thatsachen. Wir erkennen sie durch die Empfindung. Von ihr müssen wir ausgehn. Wir können ursprüngliche und abgeleitete Erkenntnisse unterscheiden; jene sind sinnliche Empfindungen, diese Nachwirkungen, Abbilder sinnlicher Empfindungen. Um eine Sache zu erkennen, müssen wir uns an unsere Sinne wenden, welche uns ihre Erscheinungen beobachten lassen. Die Physik verweist uns an die Erscheinungen der Dinge; das ursprüngliche Phänomen aber, von welchem alle Erkenntniß ausgeht, ist die Empfindung. Angeborne Begriffe haben wir nicht anzunehmen, denn sie würden uns immer beiwohnen müssen. Als Nachwirkungen der Empfindung schließen sich an sie an Erinnerung und Gedächtniß, welche wir bei allem unserm Denken zu Hülfe rufen müssen. Ohne sie kann keine Empfindung sein; denn zur Empfindung gehört auch Festhalten und Unterscheidung der Eindrücke, damit man von der Veränderung wisse, welche durch die Empfindung eingetreten ist. Daher empfinden nicht alle Dinge, obgleich alle Dinge Eindrücke empfangen, weil nicht alle Dinge den vergangenen Eindruck festhalten und vom gegenwärtigen unter-

scheiden können. Erinnerung ist aber nichts anderes, als empfinden, daß man empfunden habe. Alle Wissenschaft beruht nur auf der Wiedererinnerung an die Folge der Erscheinungen, welche wir Erfahrung zu nennen pflegen.

Hobbes ist sich sehr wohl bewußt, daß der Grund unserer Erkenntniß, welchen er hiermit gesetzt hat, nur etwas für unsere erkennende Person Gültiges ausdrückt. Die sinnliche Empfindung kann nichts anderes anzeigen als eine Veränderung in uns; sie bringt eine Vorstellung in uns hervor; Sachen außer uns aber erkennen wir dadurch nicht; indem wir empfinden und unserer Empfindungen uns erinnern, bleiben wir nur bei unsern Vorstellungen stehen. Der Trug der Sinne wird zwar von Hobbes im Besondern nicht hoch angeschlagen, weil er mit Bacon meint, die Sinne würden ihn auch wieder berichtigen, im Allgemeinen aber trifft er alle unsere Gedanken; denn die sinnlichen Qualitäten oder Accidenzen, welche wir den Dingen nach Aussage unserer Sinne beizulegen pflegen, sind außer uns gar nicht vorhanden, sondern bezeichnen nur Erscheinungen, welche in der Veränderung unserer Empfindungen vorgehn. Die Bewegungen in unserm Innern übertragen wir auf das Aeußere. Diese sensualistischen Grundsätze lassen unser Erkennen nur als ein Gewahrwerden betrachten, welches uns die Folge unserer Empfindungen vorführt. Unser Denken ist nur ein Rechnen mit unsern Vorstellungen. Es drückt in Sätzen der Sprache sich aus und in den Sätzen addiren oder subtrahiren wir Worte, welche Vorstellungen bezeichnen. Dasselbe geschieht in unsern Schlüssen nur in einem weitern Umfange. Die Begriffserklärungen, welche die Grundsätze für die Schlüsse abgeben, sind nur Erklärungen der Namen, welche wir den Dingen oder vielmehr unsern Vorstellungen von ihnen beigelegt haben. Hiermit rückt Hobbes in den Gang nominalistischer Logik ein. Die Wahrheit unserer Lehren besteht in der Wahrheit unserer Sätze; diese hängt von der Bedeutung der Worte ab, d. h. willkürlicher Zeichen, welche wir für unsere Vorstellungen erfunden haben. Solche Zeichen sind in unserer Gewalt und wir können sie daher auch verstehen. Durch sie sind wir im Stande eine regelmäßige Folge in unsere Gedanken zu bringen und Sätze zu bilden, welche ewige und allgemeine Wahrheiten ausdrücken, weil sie nichts anderes sagen, als daß es uns bei Erfindung und Feststellung der Namen gefallen hat ihnen diesen und keinen andern

Sinn beizulegen. Der Mensch ist ein vernünftiges Thier; dies ist eine allgemeine und ewige Wahrheit, aber nur weil es eine allgemeine Uebereinkunft der Rede ist, mit dem Namen des Menschen diesen Sinn zu verbinden. Wahrheit und Falschheit kommen der Rede zu; dabei kommt nur die allgemeine Bedeutung der Namen in Betracht. Allgemeines giebt es nicht außer der allgemeinen Bedeutung der Worte. Was wir Verstand nennen, ist das Vermögen die Bedeutung der Worte sich zu merken und zu verstehn. Vernunft nennen wir das Vermögen zu schließen, d. h., wie schon gesagt wurde, das Addiren und Subtrahiren der Worte und der durch sie bezeichneten Vorstellungen in einem weitern Umfange vorzunehmen. Der Vorzug, welchen der Mensch durch seine Vernunft hat, beruht darauf, daß er der Sprache mächtig ist. Auf die Folgerichtigkeit in seinen Schlüssen legt Hobbes den größten Werth, der Satz des Widerspruchs ist ihm Grund aller Philosophie; aber Folgerichtigkeit und Widerspruchlosigkeit beruhn ihm nur auf der Kunst Worte sich zu merken und sie durchgehends in derselben Bedeutung zu gebrauchen. Dies ist die Kunst, welche der Mensch üben soll um in seinen Vorstellungen und im friedlichen Verkehr mit andern Menschen zur Uebereinstimmung zu kommen; dies ist seine Vernunft. Alle Menschen haben dieselbe Vernunft, d. h. sie haben dieselbe Sprachfähigkeit und können zur Uebereinkunft im gleichmäßigen Gebrauch ihrer Rede kommen. Ganz unabhängig hiervon ist aber das, was die Sachen sind. Von den Sachen reden wir nicht, sondern nur von unsern Vorstellungen und alle unsere Gedanken bleiben auf unsere Vorstellungen beschränkt. Durch unsere Vernunft, Sprache und Wissenschaft können wir nur den Verlauf unserer Vorstellungen in unsere Gewalt und in eine geordnete übereinstimmende Folge bringen.

Diese Ueberlegungen eines Skepticismus, welcher von dem Nominalismus und Sensualismus der neuern Philosophie sich nährt, bilden aber bei Hobbes nur den Hintergrund seiner Gedanken, an welche er in seinen weitern Folgerungen nur dann und wann sich erinnert sieht, wärend ihn ein mächtigeres Interesse zum Dogmatismus fortreißt. Die Physik, welche die wahre Philosophie ist, will die Erscheinungen, die Empfindungen in uns auch erklären. Von der Empfindung als der ursprünglichen Erkenntniß ausgehnd müssen wir fragen, was sie ist. Wir erkennen sie als eine Veränderung in uns. Als solche ist sie ein Ac-

cidens, welches eine Substanz voraussetzt, ein Individuum, denn mit den Nominalisten erklärt Hobbes, daß nur Namen Allgemeinheit haben, alle Substanzen dagegen einzelne Dinge sind. Eine jede Substanz ist auch ausgedehnt im Raum und also ein Körper; denn wenn wir etwas außer unserer Einbildungskraft setzen, so setzen wir es im Raum. Dies haben wir besonders von der Substanz anzunehmen, welcher wir die Empfindung beilegen; denn die Veränderung in der Empfindung ist eine Bewegung und nur ein Körper kann bewegt werden. Die Empfindung haben wir dem empfindenden Körper, das Denken, welches ja auch nur eine Art des Empfindens ist, dem denkenden Körper zuzuschreiben. Es ist ein Irrthum der Philosophen, daß sie das Abstracte für sich, den Gedanken, den Geist ohne den denkenden Körper denken wollen; die Philosophie hat es nur mit Körpern und ihren Accidenzen zu thun; Seele und Geist sind nur Accidenzen der Materie. In seinem Eifer gegen die Abstraction, welche über die geistigen Gedanken die körperliche Substanz vergißt, geht er so weit, trotz seiner Mathematik, auch den Punkt, die Linie, die Fläche für Körper zu erklären. Weil aber jede Substanz ein Körper und ein Individuum sein soll, fordert er auch individuelle Körper, d. h. Atome, doch mit einiger Vorsicht. In Gedanken meint er, könnte man sie theilen, ihre Größe messen; sie wären aber von solcher Kleinheit, daß ihre Größe nicht in Betracht käme. Noch bedenklicher ist es, daß er kein Bedenken darin findet, die Zusammensetzungen aus Atomen für Körper und Substanzen zu erklären. Sein Materialismus ist zwar sehr entschieden ausgesprochen, aber doch nicht gleichmäßig ausgebildet. Obgleich er den Geist nur als Accidens eines Körpers achtet, gesteht er ihm doch seine Vorzüge zu. Wissenschaft, Kunst, geistige Genüsse gehen ihm über das Grobkörperliche; in der Menschenliebe, der Religion sieht er natürliche Affecte; die Zweckursachen schließt er zwar von den Untersuchungen der Physik aus, er leugnet sie aber nicht; daß der Bau des Menschen und anderer kunstreichen Werke der Natur Intelligenz und Zweck verrathe und nicht ohne Geist hervorgebracht werden könnte, würde nur der leugnen können, welcher selbst ohne Geist die Natur betrachtete. Sein Materialismus bringt nur darauf, daß wir den Körper als die unveränderliche Substanz, den Geist als ihr veränderliches Accidens ansehn. Aber selbst in diesem Punkte ist er nicht ganz sicher;

zuweilen sieht er im Geiste auch einen Körper von solcher Feinheit, daß er nicht auf die groben Sinne wirken könnte.

Seine Erklärung der Empfindung läuft nun weiter fort an den Grundsätzen der Mechanik und an der sehr fraglichen Voraussetzung, daß unser Leib, obgleich ein zusammengesetzter Körper, doch nur eine Substanz sei. Die Empfindung ist eine Veränderung unseres Körpers; alle Veränderungen, alles Werden in der Körperwelt läuft auf Bewegung hinaus. Was wir qualitative Veränderungen nennen, beruht nur auf Sinnenschein und besteht nur in Veränderungen der Bewegung, welche in unserer innern Zusammensetzung vorgehn. Diese Bewegungen sind unbemerkbar klein; wollen wir aber auf den Grund der Erscheinungen kommen, so müssen wir die kleinsten Bewegungen aufsuchen, welche uns wie Ruhe erscheinen. Von den kleinsten Körpern, den Atomen, müssen wir weiter zu den kleinsten Bewegungen fortschreiten. Diese werden als ein bloßes Streben nach Bewegung von Hobbes gedacht. Die Forschung in dieser Richtung geht in das Unendliche und schließt, wie jeder Gedanke an das Unendliche, ein Bekenntniß unserer Unwissenheit in sich. Das Streben nach Bewegung ist allgemein; denn in dem lückenlosen Zusammenhange der Dinge, in welchem es kein Leeres giebt, wird alles von der allgemeinen Bewegung ergriffen; alles wehrt sich auch gegen den Anstoß; keine Substanz kann vernichtet werden; jede strebt sich zu erhalten gegen den allgemeinen Andrang; die Selbsterhaltung der Körper ist ihr erstes Motiv. Die Trägheit der Körper ist oberster Grundsatz der Mechanik; kein Körper kann sich selbst bewegen; alles Werden setzt daher für seinen Beginn eine äußere Ursache voraus. Woher der erste Anstoß der Bewegung komme, haben wir dabei nicht zu fragen; es würde uns nur in das Unendliche und zum Bekenntniß unserer Unwissenheit treiben; genug wir finden uns in der Bewegung und nur den Zusammenhang der bewirkten und bewirkenden Ursachen soll uns die Philosophie lehren, von den formellen und den Endursachen haben wir in ihr abzusehn. Entsteht nun eine Empfindung in uns, so muß sie hervorgebracht werden durch einen Druck, welchen ein fremder Körper auf unsern empfindenden Körper ausübt; die in diesem hervorgebrachte Bewegung pflanzt sich alsdann von dem bewegten Sinnesorgane durch das Innere unseres Körpers fort bis zum Gehirne und von da bis zum Herzen; eine Gegenwirkung nach außen ist hier-

auf bei der Selbsterhaltung der Körper unausbleiblich und diese Gegenwirkung ist das, was wir empfinden. In unserer Rückwirkung nach außen entwerfen wir uns ein Bild, eine Vorstellung des bewegenden Körpers; dies giebt uns den Gedanken der Außenwelt. So zeigt der ganze Vorgang in der Erzeugung unseres Empfindens und unseres Denkens nur eine Kette mechanischer Bewegungen.

Wir dürfen nicht vergessen, daß Hobbes in der Wissenschaft nur eine nützliche Kunst lehren will. Daher liegen ihm die praktischen Folgerungen aus seiner Theorie der Empfindung vornehmlich am Herzen. Von den Atomen unseres Leibes sieht er dabei ab; unser Leib bildet eine natürliche Einheit, ein System von Körperchen, welches wie ein Körper ist. Der Mensch ist eine Maschine, welche nicht allein in ihren Theilen, sondern auch in ihrem Ganzen nach Selbsterhaltung strebt. Daher sucht er das Angenehme als eine Förderung seines Lebens, seiner Selbsterhaltung und stößt das Unangenehme ab. Auch Sicherheit für die Zukunft muß dabei in die denkenden Ueberlegungen des Leibes fallen. Sie werden im Allgemeinen bestimmt vom Streben nach Selbsterhaltung, von Selbstliebe, vom Verlangen nach Genuß und sicherer Behauptung des Lebens. Den Gedanken an ein höchstes Gut haben wir davon fern zu halten, wenigstens für dieses Leben; das Leben ist eine stetige Bewegung, welche im Kreise geht; alle Güter welche wir begehren, haben nur einen relativen Werth; Wissenschaft, Kunst, Weisheit dienen nur zum Nutzen. Das Begehren geht auf die Zukunft, weil auf Selbsterhaltung und Sicherheit. Gut nennen wir, was begehrt, böse, was verabscheut wird, und das Ergebniß unserer Ueberlegungen über Gutes und Böses nennen wir unsern Willen. Für frei müssen wir diesen nicht ausgeben, denn er ist das nothwendige Ergebniß vorhergegangener Bewegungen, das Endergebniß der Begehrungen und Verabscheuungen, welche sich aus unsern Empfindungen und Erinnerungen gebildet haben. Es kann wohl geredet werden von der Freiheit des Menschen, aber nicht seines Willens; denn man kann jedes Ding frei nennen, sofern es seiner eigenen Natur nach thätig ist; in diesem Sinn bezeichnet Freiheit nur die Abwesenheit des Zwanges; sie kann auch im Leben des Menschen vorkommen und wir werden ihn alsdann frei nennen können; so sagen wir vom Wasser, daß es frei ablaufe, wenn es kein Hinderniß in seinem Lauf

trifft; eine solche Abwesenheit des Zwanges schließt jedoch nicht aus, daß äußere Ursachen die Bewegung bewirken. Jede Bewegung ist der nothwendige Erfolg aus der Summe der mitwirkenden Ursachen, welche in den vorausgehenden Bewegungen liegen; der Verkettung der Bewegungen kann der menschliche Wille sich nicht entziehn. Der Mensch ist eine Maschine, welche die Kunst und der Rathschluß Gottes bewirkt; sein Wille wird bewirkt durch die Ueberlegungen seines Verstandes; wenn er eintritt, ist die Wahl vorbei; der letzte Beschluß des Verstandes hat sie entschieden.

Den Ueberlegungen des Verstandes traut nun Hobbes doch sehr viel zu. Seine nominalistischen Grundsätze leugnen zwar das Allgemeine, aber die allgemeine Natur läßt er doch viel leisten, daß sie so künstliche Maschinen mit so kunstreichen Verrichtungen hervorbringen kann, wie die Menschen mit ihren Ueberlegungen sind. Diese allgemeine Natur nennt er die Kunst Gottes, durch welche er die Welt regiere und die Verkettung der Bewegungen leite. Durch sie wird der Zusammenhang der Atome erhalten. Für den Menschen aber ist noch besonders seine eigene Kunst nöthig; denn für die unvernünftigen Thiere sorgt ihr Instinct, der ihnen auch einen Trieb der Geselligkeit eingepflanzt hat; nicht so für den Menschen; er ist kein politisches Thier; darin irrt Aristoteles; für den Instinct ist dem Menschen zum Ersatz die Kunst gegeben. Sie zeigt sich in seiner Sprache, welche des Menschen Erfindung ist und ihm den Vorzug der Vernunft gewährt. Diese Sprache macht unter den Menschen möglich den Vertrag, den Frieden und die Vereinigung vieler, welche ihnen Macht giebt. Ohne dies würde nur Uneinigkeit unter ihnen sein; denn Liebe unter einander hegen sie nicht von Natur. Jeder sucht seinen Vortheil. Gut ist jedem, was ihm nützt, böse, was ihm schadet. Die Natur giebt einem jeden das Recht auf alles, was er in Besitz nehmen kann; daher ist im Naturzustande alles von allen angefochten; er ist ein Krieg aller gegen alle. Erst durch eine Uebereinkunft, einen Vertrag kommt es dazu, daß ein gleiches Urtheil über gut und böse unter verschiedenen Menschen sich bildet. Durch einen solchen Vertrag aber verbindet die menschliche Kunst viele Menschen zu einem Körper, welchen wir einen Stat nennen. Durch ihren gemeinschaftlichen Vortheil werden sie zusammengehalten; denn bliebe es beim Naturzustande, so würde

ein jeder die Angriffe der übrigen zu fürchten haben und nicht in Sicherheit leben können. Um diese unerträgliche Unsicherheit zu beseitigen, scharen sich die Menschen zusammen zu dem künstlichen Körper des Stats, in welchem der eine dem andern Sicherheit giebt. Die Furcht läßt uns eintreten in den Stat, welcher von Hobbes als das große Rettungsmittel des Friedens gepriesen wird, als der große Leviathan, ein sterblicher Gott unter der Leitung des unsterblichen Gottes.

Nach Hobbes bildet sich der Stat nicht ohne Hülfe der Natur. Er unterscheidet den natürlichen von dem künstlich gebildeten Stat, obwohl auch jener nicht ohne Hülfe der Kunst und des Vertrages sich bilden soll; denn er wird gedacht als hervorgehend aus der Unterwerfung der Kinder unter die Eltern, der Schwächern unter die Stärkern, in einem stillschweigenden Vertrage, welcher doch für das ganze Leben bindet. Sie unterwerfen sich um ihr Leben zu erhalten. Natürlich ist dieser Vertrag nur, weil er durch die Natur des Verhältnisses an die Hand gegeben wird. Der künstliche Stat dagegen kommt unter gleich Starken zu Stande und nimmt auch die früher geschlossenen natürlichen Verträge in sich auf. Ein ausdrücklich ausgesprochener Vertrag wird auch bei ihm nicht verlangt; Hobbes fordert nur, daß sichere Zeichen seines Abschlusses vorhanden seien. Wenn der Vertrag geschlossen ist, muß er gehalten werden. Das ist oberstes Naturgesetz. Hobbes kann der Folgerichtigkeit der menschlichen Natur nicht mistrauen; denn der einmal gefaßte Wille muß ja seine nothwendigen Folgen haben. Wenn wir einmal das Elend des Naturzustandes eingesehn haben, werden wir aus der Sicherheit, welche der Statsvertrag gewährt, nicht wieder heraustreten wollen.

Der Inhalt des Statsvertrags ist das Versprechen der Theilnehmer sich gegenseitig Frieden und nach außen zu Schutz zu gewähren. Die Uebereinkunft des Willens Aller bringt ihn zu Stande. Das Volk schließt ihn und bildet die Verfassung des Stats; in ihm bleibt auch fortwährend der gemeinsame Wille des Volkes die herschende Macht; denn wenn das gesammte Volk ohne Ausnahme will, so ist nichts vorhanden, was sich ihm widersetzen könnte. Der Wille des Volkes aber bedarf zu seiner Ausführung der Obrigkeit, welche den Gesammtwillen ausspricht und zur Vollziehung bringt. Durch die Unterwerfung des Volkes unter sie kommt der Stat erst zu Stande und im Statsvertrage unter-

wirft sich daher jeder, welcher ihn eingeht, dem Willen der vom Volke eingesetzten Obrigkeit unbedingt und erhält von ihr nun erst wieder seine Rechte zurück. Der Obrigkeit dient zur Richtschnur nur das Naturgesetz und das allgemeine Wohl. Von ihr geht jedes Gesetz und jedes Recht aus; ihr Wille ist unbeschränkt durch die Rechte der Unterthanen. Eine höchste Obrigkeit muß im State sein; nachdem sie eingesetzt ist, hat sie allein das Recht den Willen des Gemeinwesens auszusprechen. Die natürliche Gleichheit der Menschen hat aufgehört, so wie die politische Ungleichheit eingetreten ist. Die Vertheilung der Gewalten im Stat steht mit dem Begriff der höchsten Obrigkeit in Widerspruch und ist also gegen das Naturrecht. Dieses gestattet uns zwar unser Leben und was uns lieber ist als unser Leben, gegen die höchste Obrigkeit zu vertheidigen, aber wir thun es auf unsere Gefahr. Wer sich dem Gesammtwillen, den die höchste Obrigkeit vertritt, zu widersetzen wagt, kann nur als Feind des Gemeinwesens behandelt werden. Unsere Meinungen bleiben frei, aber für ihre Aeußerungen, welche dem State gefährlich werden könnten, sind wir der Obrigkeit verantwortlich.

Daß Hobbes die Theilung der Gewalten verwirft, muß ihn der absoluten Monarchie zuführen. In seinem Begriff der höchsten Obrigkeit ist freilich nichts über die Zahl der Personen bestimmt. Er läßt daher auch Demokratie, Aristokratie und Monarchie zu und wo er über die Vorzüge der verschiedenen Statsformen überlegt, meint er, in seiner Statslehre wäre zwar alles andere unwiderleglich bewiesen, aber doch der Satz, welcher die Monarchie für die beste Statsverfassung erklärt, nur aus Wahrscheinlichkeitsgründen festgestellt. Aber mehr als die von ihm vorgetragenen Gründe gilt ihm ohne Zweifel der Gedanke, daß die Monarchie am wenigsten die oberste Gewalt theilt und daher am meisten dem Kriege aller gegen alle abhilft, indem sie die Uneinigkeit im Gesammtwillen möglichst abschneidet. Die politische Kunst soll eine Maschine, einen Leib bilden, in welchem ein Gedanke, eine Seele herscht.

Für das Heil unserer Seele eine besondere Herrschaft zu fordern kann dem Hobbes nicht einfallen. Die Einheit der obersten Statsgewalt duldet keinen Einspruch von der Kirche. Was Hobbes für die Religion sagt, hat man nicht selten für bloße Heuchelei gehalten; dazu ist aber kein Grund vorhanden. Für den

Gedanken des Uebernatürlichen ist er doch nicht unempfänglich, wenn er ihn auch für keinen Gegenstand der Philosophie oder der natürlichen Wissenschaft hält. An das Unendliche, meint er, werden wir durch jedes Endliche erinnert; es liegt aber darin auch nur eine Erinnerung an unsere Unwissenheit. Zwecke sollen wir in der Natur, besonders in der Bildung des menschlichen Leibes anerkennen; sie verrathen Kunst und Intelligenz, einen göttlichen Urheber dieser Maschine; doch können wir wissenschaftlich auf ihre Erforschung uns nicht einlassen. Hobbes stellt nun wohl einige Sätze über Gott auf, aber nur verneinende oder sehr fragliche. Seine Intelligenz glaubt er voraussetzen zu müssen, aber wir können ihm doch weder Verstand noch Willen beilegen, weil der Verstand eine Wirkung der Sinne, der Wille eine Wirkung der Ueberlegungen und Begehrungen ist, welche einem bedürfnißlosen Wesen nicht anstehn. Wenn Gott eine Substanz ist, so muß er ein Körper, aber ein unendlicher Körper sein und einen solchen können wir uns nicht denken. Andere Eigenschaften werden Gott beigelegt nur in Bezug auf uns, weil er ein Gegenstand unserer Verehrung ist. Nach dieser Seite zu verkennt Hobbes die Nothwendigkeit der Theologie nicht. Die Religion ist ein natürlicher Affect des Menschen, welcher gepflegt werden muß, weil wir die kunstmäßige Entwicklung der Geselligkeit unter den Menschen zu pflegen haben. Natürliche und positive Religion werden alsdann weiter unterschieden. Jene aber erscheint dem Hobbes nur als ein Streit von Meinungen, welche ein jeder für sich, in seiner Ueberzeugung hegt; Einigkeit würde in ihr ebenso wenig als im Naturzustande zu erwarten sein. Daher haben Vorschriften für die öffentliche Gottesverehrung und eine kirchliche Feststellung derselben eintreten müssen, um Uebereinstimmung in die religiösen Gebräuche der Menschen zu bringen. In der positiven Religion dagegen hat Gott seinen Willen seinen Auserwählten offenbart, ein Reich derselben zu seiner Verehrung gestiftet und seinen gehorsamen Verehrern Unsterblichkeit versprochen. Die Offenbarung ist geschehen durch seine Propheten und die Glieder seines Reiches sind diesen Gehorsam schuldig. In dem Glauben an die Propheten Gottes sieht Hobbes den einzigen nothwendigen Glaubensartikel der positiven Religion. Da er nun unabhängig ist von den äußern Gebräuchen der Religion, Gott auch durch seine Propheten zum Gehorsam gegen die Obrigkeit verpflichtet hat, so ist eine Tren-

nung der Kirche vom State durch die positive Religion nicht geboten. Wie jede Trennung der Gewalten würde sie verderblich sein. Daher dürfen wir uns der Obrigkeit in allen ihren gottesdienstlichen Anordnungen fügen; sie ist die Stellvertreterin der Kirche; der Gehorsam gegen die Obrigkeit ist ein Theil unserer Religion und mit ihm, welche äußere Gottesverehrung er auch fordern möge, ist unser Glaube an Gott und an seine Propheten vereinbar.

Um die Lehren des Hobbes verständlich zu machen haben wir von vornherein darauf hinweisen müssen, daß in ihnen mächtige Antriebe der Zeit wirksam sind, welche aber noch keine Ausgleichung unter einander gefunden haben. Widersprechende Elemente lassen sich in ihnen um so weniger verkennen, je mehr sie von einem energischen Charakter mit Scharfsinn und Folgerichtigkeit zur äußersten Spitze getrieben werden. Daher hat er keine Schule gestiftet, aber mächtige Anregungen für die spätere Philosophie abgegeben. Seine nominalistische Logik brach dem entschiedenen Sensualismus die Bahn, welcher alles Erkennen auf das Nachempfinden des Empfundenen, auf Sammlung der Erscheinungen in der Erfahrung und auf Abfolge der Bewegungen in unserm Inneren zurückführen wollte. Dem stellt sich sein Naturalismus zur Seite, welcher nur durch einen Sprung aus dem Subjectiven in das Objective gewonnen wird, indem er alles Sein auf kleinste Bewegungen in kleinsten Körperchen zurückführt. Die ganze Natur wird dadurch in eine Reihe mechanisch verbundener nothwendiger Bewegungen der Atome und ihrer Zusammensetzungen aufgelöst und weil die Welt nichts anderes sein soll, als Natur, ergiebt sich ein unbedingter Fatalismus und Materialismus. Den kleinsten Bewegungen der Körper in ihrer Absonderung von einander, ihren Selbsterhaltungen entspricht auch weiter der Egoismus in der Moral und in der Politik. Aber in diesen Gebieten können doch die im Sprunge ergriffenen objectiven Vorstellungsweisen des Naturalismus nicht durchdringen; sie biegen in das Subjective um; der Egoismus läßt den Nutzen begreifen, welchen die Kunst uns gewähren kann und alle Wissenschaft, Stat und Kirche werden nun auf eine nützliche Kunst verwandt Uebereinstimmung in unsere Sprache, in unser Denken, in unser Handeln in der Gemeinschaft der Menschen zu bringen. Indem sich Hobbes zum Utilitarismus wendet, kann er den ursprünglichen

Grundsätzen seines Naturalismus nicht getreu bleiben. Der Naturzustand ist doch nicht das Beste; die Menschheit würde sich in ihm durch egoistischen Krieg aufreiben, die Welt würde im Egoismus der Atome zerfallen, wenn nicht Kunst und Willkür Hülfe brächten. Hobbes lobt nun die unbedingte Monarchie, wie sie zu seiner Zeit ihren Zug über Europa zu nehmen dachte; er lobt nicht weniger die Kunst Gottes, welche die Atome zu ihren Zwecken zusammenhält. Hierin bemerkt man noch einen andern Zug dieser Zeit. Die Furcht vor Zersplitterung läßt sie an ein allgemeines Band denken. In dem nothwendigen Zusammenhang aller Dinge, in welchen auch unser Egoismus und unsere Vernunft verwoben ist, werden wir auf das Unendliche verwiesen, welches wir freilich nicht begreifen, aber doch voraussetzen müssen. Es ist ein geheimer Zweck in diesen Werken der Natur; sie ist ein großes Werk göttlicher Kunst. Dem Nominalismus, welcher alles in kleine Stücke zerbricht, stellt sich der Gedanke an die allgemeine Natur zur Seite und im Hintergrunde zeigt sich der Gedanke an den einen Gott. Die Erinnerung an diesen ist schwach; daher ist er leicht mit der Natur zu verwechseln; er muß aber in den zwiespältigen Elementen dieser neuern Bildung das Streben nach Einheit vertreten.

5. Bisher haben wir die Gedanken des neuern Naturalismus vorherschend bei den Engländern verfolgt. Sie waren aber auch zu gleicher Zeit bei den Franzosen heimisch. Nur brach man bei diesen nicht so schnell mit den Ueberlieferungen; die Nachwirkungen der alten Theologie und der Philologie waren bei ihnen stärker vertreten; der Katholicismus hatte sich behauptet; das vorherschend romanische Blut that das Seine dazu. Der Skepticismus mußte erst die Bahn zum Neuen brechen. Als man von ihm zu neuen Unternehmungen sich rüstete, war ein Eklekticismus an seiner Stelle.

Seine Denkweise können wir am besten aus der einflußreichen Stellung entnehmen, welche Peter Gassendi in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts unter den französischen Philosophen behauptete. In der Provence 1592 geboren, ein katholischer Geistlicher, war er nach Paris als Professor der Mathematik gekommen; seine Gelehrsamkeit ließ ihn in alle Fächer der damals betriebenen Wissenschaften eingreifen; in allen gelehrten Streitigkeiten wurde seine Stimme gehört und beachtet. Er schrieb in latei-

nischer Sprache und stellte ein System der Philosophie auf in einem sehr skeptischen Sinne; in allem, was über die Erscheinung hinausgeht, hoffte er nur einige Wahrscheinlichkeit zu gewinnen. Bayle hat ihn den größten Philosophen unter den Philologen und den größten Philologen unter den Philosophen genannt; dies bezeichnet seine Stellung besser, als die großen Lobeserhebungen anderer seiner Landsleute, welche ihn mit Bacon verglichen haben. Auf Originalität haben seine Leistungen keinen Anspruch; ihre eklektische Mäßigung aber macht sie dazu geeignet an ihnen die Grundlage für die spätern Forschungen kurz überblicken zu lassen.

Als die Hauptaufgabe der Philosophie sieht er es an eine wahrscheinliche Erklärung der Natur zu geben. Hierzu scheint ihm nun die epikurische Lehre geeigneter als die aristotelische; er hat daher auch einen Theil seiner gelehrten Arbeiten der Erklärung des epikurischen Systems gewidmet; doch weicht er in wichtigen Punkten von ihm ab. Schon darin, daß er die Logik voranstellt. Er erklärt sich in ihr ganz sensualistisch. Unsere Seele ist eine leere Tafel, in welche die Sinneseindrücke alles einschreiben müssen. Nichts ist im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen war. Die Sinne nehmen besondere Dinge außer uns wahr, welche Körper sind; der Beweis, daß es körperliche Substanzen gebe, ist daher überflüssig. Da wir nun vom Besondern in unsern Erkenntnissen ausgehn, ist auch die Induction die richtige Methode und alles Allgemeine müssen wir aus dem Besondern erkennen lernen. Doch kann Gassendi dem ausschließlichen Vertrauen Bacon's auf die Induction nicht ganz folgen. Er bemerkt sehr richtig, daß jede Induction doch einen allgemeinen Satz voraussetze, welcher die besondern durch die Beobachtung zu untersuchenden Fälle zu bestimmen habe, und er meint nun, die Induction wäre auch nur ein Schluß vom Allgemeinen aus. Für diese Schlußweise und die aristotelische Syllogistik spricht ihm überdies das sichere Verfahren der Mathematik. Weil jedoch die allgemeinen Grundsätze leicht zu Streit Veranlassung gäben, zieht er es vor in der Physik vom Besondern auszugehn und wegen der Unsicherheit unserer Meinungen räth er überhaupt ein doppeltes Verfahren zu beobachten, nach Zabarella das analytische und synthetische, vom Allgemeinen zum Besondern und umgekehrt, wie eine doppelte Rechnung zu gegenseitiger Beaufsichtigung.

In der Physik geht er von der Körperlehre aus und legt die Atomenlehre zu Grunde, zu deren Verbreitung er viel beigetragen hat. Aus nichts wird nichts. Dies gilt allgemein in der Naturlehre. In kleinsten Veränderungen bildet sich alles und in der Analyse der Erscheinungen müssen wir zuletzt auf ein Letztes kommen, auf kleinste Körper, aus deren Bewegungen sie sich bilden. In der Atomenlehre folgt er nun meistens dem Epikur. Die Atome sind so kleine Körper, daß kein Sinn sie wahrnehmen kann; daher dürfen wir ihnen keine sinnliche Eigenschaften beilegen, nur Figur und Größe, Undurchdringlichkeit und Schwere. Die sinnlichen Eigenschaften, welche den größern Körpern scheinbar zukommen, lassen sich aus der Zusammensetzung und Bewegung der Atome erklären. Doch hütet sich Gassendi schlechthin untheilbare und kleinste Körper anzunehmen; die Mathematik läßt an dem kleinsten Körper noch Theile unterscheiden; aber so fest können diese Theile mit einander verbunden sein, daß keine Kraft in der Natur sie trennen kann. Die Atome werden uns auch durch keine sinnliche Wahrnehmung beglaubigt, daher dürfen wir die Meinung, daß sie die Principien des materiellen Daseins sind, nur für eine wahrscheinliche Hypothese ausgeben. Ebenso ist es mit der Annahme des Leeren, welche zur Erklärung der Beweglichkeit der Atome gemacht werden muß. Mit dem Epikur wird die Bewegung der Atome von ihrer Schwere abhängig gemacht und auch eine kleine Abweichung von der graden Linie des Falls zugelassen, welche jedoch nicht ohne Grund sein dürfe. Gassendi kann aber in dieser Annahme doch nicht den letzten Grund der Bewegung sehen. Jede Bewegung muß zuletzt auf eine äußere bewegende Ursache zurückgeführt werden, im Allgemeinen auf Gott. Epikur darf nicht der Theologie widersprechen. Gassendi nimmt Zwecke in der Natur an unter der Assistenz Gottes; er läßt Gott die Atome schaffen und fordert von der Theologie nur, daß Gott den Atomen so ihre Bewegung eingeschaffen habe, daß sie dieselbe nur nach dem sich gleichbleibenden Gesetze der Natur haben und mittheilen können, damit die Ordnung der Natur sich erklären lasse. Mit Gott sind wir aber über das Gebiet der Körperlehre hinausgekommen. Obgleich wir nur unsern Sinnen trauen und die Sinne nur Körperliches zeigen sollen, stimmt Gassendi dem Epikur doch nicht darin bei, daß in und außer der Welt nichts als Körperliches und Leeres sei. Sein Eklekticismus giebt den Lehren von

der vernünftigen Seele des Menschen Gehör. Wir haben sie von der thierischen Seele zu unterscheiden. Diese ist materiell; jene dagegen ist immateriell, denn sie kann Immaterielles denken, Gott, des Leere, die Verhältnisse der Dinge; ihr kommt auch Reflection zu, welche ihr unkörperliches Wesen beweist; denn kein Körper kann auf sich zurückwirken. Hieraus wird es ihm auch einleuchtend, daß wir außer den Sinnen noch eine andere Quelle der Erkenntniß haben, die Vernunft. Sie läßt uns an das Immaterielle denken. Aber unsere Gedanken über dasselbe bieten auch wenig. Die Verbindung des Materiellen mit dem Immateriellen, der körperlichen thierischen mit der unkörperlichen vernünftigen Seele weiß Gassendi nur vermittelst der Einbildungskraft einigermaßen sich denkbar zu machen. Die Seelenlehre ist eine Reihe von Meinungen der Philosophen, welche an undurchdringlicher Dunkelheit leiden. Das Unkörperliche können wir immer nur wie einen feinen Körper uns denken. Unsere Vorstellungen bleiben am Sinnlichen haften.

Unsere Unfähigkeit zum Uebersinnlichen uns zu erheben trifft nun besonders die Moral. Die epikurische Lehre begünstigte den Indifferentismus des Willens; für ihn spricht auch das Schwankende unserer Meinungen. Aber die Beständigkeit des Naturgesetzes läßt den Gassendi auch annehmen, daß unsere Seele eine Maschine sei. Die Meinung der Theologen, daß wir nach dem höchsten Gute streben sollen, hat wohl ihren guten Grund, aber in diesem Leben haben wir es nur mit andern, sinnlichen Gütern zu thun. Epikur empfielt zwar nicht den fleischlichen Genuß zu suchen, aber eigennützigen Trieben müssen wir doch folgen; für das allgemeine Beste streben wir im Stat nur, weil unser eigener Vortheil darin eingeschlossen ist.

Auch in dieser Denkweise herscht die Neigung dem Sinnlichen, dem Materiellen und Natürlichen sich hinzugeben; doch nicht so überwiegend, wie bei Bacon und Hobbes; das Immaterielle, das Uebernatürliche und die allgemeinen Grundsätze der Vernunft fordern stärkere Berücksichtigung; darüber aber stellt sich nur Zweifel und Schwanken ein. Wenn man sie überwinden wollte ohne die vorherschende Neigung zur Erforschung der Natur aufzugeben, so kam es darauf an durch sichere Grundsätze für die Naturforschung ihr Gebiet sich zu sichern vor Störungen durch die Berücksichtigung des Uebernatürlichen, des Geistigen und der allge-

meinen Grundsätze der Vernunft. Um diese geltend zu machen konnte man sich auf das Beispiel der Mathematik berufen, deren Ansehn vom Sensualismus nicht hatte bestritten werden können. Dabei mußte man aber dem Rationalismus sich wieder zuwenden.

6. René Descartes (Cartesius) hat der neuern Philosophie diese Wendung gegeben. Er wurde 1596 zu la Haye in der Touraine geboren einer adlichen begüterten Familie angehörig und konnte sich ohne Störungen den Wissenschaften widmen. Im Jesuitencollegium zu la Fleche erhielt er seinen Unterricht; er verdankte ihm die Kenntniß der scholastischen Lehren, welche wir an ihm bemerken; aber nur die Mathematik schien ihm Sicherheit zu bieten, doch auch unfruchtbar zu sein, weil er ihre Anwendung auf die Naturwissenschaft noch nicht erkannt hatte. Fast verzweifelte er an der Wissenschaft. Das praktische Leben aber, in welchem er sich versuchte, in Holland, wo er das Kriegshandwerk lernte, in einigen Feldzügen des dreißigjährigen Krieges und auf Reisen, zeigte ihm auch nur Unsicherheit der Meinungen. Mitten im Getümmel des Krieges entdeckte er nun einen Grundsatz, welcher fruchtbare Folgerungen versprach. Von ihm aus dachte er die Wissenschaft von Grund aus zu erneuen. Das praktische Leben schloß er dabei von seinen Untersuchungen aus, weil es der Meinungen sich nicht entschlagen könnte. Er ergab sich in die Nothwendigkeit den gewöhnlichen Gebräuchen der Menschen zu folgen und vermied es mit Sorgfalt gegen die Lehren der Kirche zu verstoßen. Die Moral und auch die Theologie schloß er von seinen Forschungen aus mit Ausnahme weniger Sätze, welche das natürliche Licht lehre und zur Begründung der Wissenschaft nöthig wären. Nach Frankreich zurückgekehrt wurde er daran gemahnt den großen Versprechungen nachzukommen, welche er von seinen Grundsätzen und seiner Methode gemacht hatte. Um dies ungestörter thun zu können zog er sich nach Holland zurück, wo er einsam lebte. Die Früchte seiner Arbeiten theilte er in Schriften mit, welche zum kleinsten Theil französisch, meistens lateinisch geschrieben sind. Seine metaphysischen Grundsätze machten das größte Aufsehn; nicht weniger trugen seine Entdeckungen in der Mathematik und in ihrer Anwendung auf die Physik mit seinen kühnen Hypothesen in der Erklärung der Naturerscheinungen zu seinem Ruhme bei. Die Königin Christine von Schweden berief ihn nach

Stockholm um von ihm in seine Philosophie eingeweiht zu werden. Hier unterlag er bald 1650 dem Tode.

Ein vollständiges System der Philosophie darf man von ihm nicht erwarten, da er Theologie und Moral ausschließt. Selbst die Metaphysik berührt er nur flüchtig um aus ihr Grundsätze für die Physik zu ziehen. Er sagt, man müsse sich einmal in seinem Leben ernstlich mit Metaphysik beschäftigen um sicher über Gott und Seele zu werden; nicht zu lange aber sollte man diesen Forschungen sich hingeben, weil sie von Einbildungskraft und Sinn uns abzögen; nachdem man sie in ihren Grundzügen sich eingeprägt hätte, müßte man zu den Wissenschaften der Einbildungskraft und des Sinnes, d. h. zur Mathematik und Physik sich wenden. Diese beiden Wissenschaften hält er für die einzigen, welche wir aus natürlichem Lichte gründlich erforschen könnten. Auf die Physik ist sein Absehn gerichtet; ihr hat er seine umfassendste Schrift, die Principien der Philosophie, gewidmet. Die Mathematik aber schätzt er als das Mittel zur Erforschung der Naturgesetze und als die einzige Wissenschaft, welche einer vollkommen strengen Methode folge. Er hat es oft ausgesprochen, daß in ihrer Weise alle sichere Wissenschaft ausgebildet werden sollte. Daher konnte er auch der Aufforderung sie auf seine philosophische Lehre anzuwenden sich nicht entziehn. Sein Versuch ist bei den ersten Anfängen stehn geblieben und hat wenig Beifall gefunden; dennoch ist er als der Mann anzusehn, welcher durch sein Ansehn am meisten zu der Verbreitung der Meinung beigetragen hat, daß die mathematische Methode in der Philosophie und in allen Wissenschaften angewendet werden sollte. Wenn er an eine allgemeine Wissenschaft denkt, welche alle unsere Erkenntnisse in Zusammenhang darstelle, so nennt er sie daher die höhere, allgemeine Mathematik. Die Forderung eine solche Wissenschaft zu gewinnen kann er nicht zurückweisen; aber er hat sie auch aufgegeben, weil er Theologie und Moral von seinen Unternehmungen ausschließt. Seine Lehren geben nur Bruchstücke, welche Hypothesen in sich schließen; er beschränkt sich auf die Physik und wie diese, von der Mathematik unterstützt, aber doch von einer lückenhaften Erfahrung ausgehnd, nur Bruchstücke geben kann, so müssen wir in der Philosophie mit einer locker zusammenhängenden Wissenschaft uns begnügen.

Um die Wissenschaft von Grund aus aufzubauen geht Des-

cartes vom Zweifel aus. Alle sinnliche Eindrücke, von welchen die Physik ausgeht, könnten Sinnentäuschungen sein. Was Hobbes, Gassendi für unmittelbar gewiß hielten, daß wir Körperliches wahrnehmen, läßt sich bezweifeln. Ein mächtiger Geist könnte in mir die Sinnenempfindungen hervorbringen und mich täuschen, indem er sie mich für etwas Körperliches halten ließe. Dieser Zweifel treibt dazu an einen unbezweifelbaren Grundsatz zu suchen. Descartes spricht ihn in dem berühmten Satze aus: ich denke, also bin ich. Diesen Satz kann ich nicht bezweifeln, denn selbst im Zweifel muß ich anerkennen, daß ich denke und bin. Neu ist dieser Satz nicht; seit Augustin war er nicht vergessen worden und oft hatte man sich daran erinnert, daß kein Sein uns näher liege als das Sein der Seele, daß es gewisser sei als das Sein des Körpers. Aber für die damalige Zeit, deren Neigung voreilig in die Körperlehre sich stürzte, war es von großem Gewicht, daß ein Naturforscher vom höchsten Ansehn diesen Satz zum Grundsatze seines ganzen Systems machte.

Was die Form seiner Aufstellung betrifft, so beweist sie Vernachlässigung der Logik. Descartes muß bekennen, daß sein Schluß vom Denken auf das Sein des Ich andere Grundsätze voraussetze, welche durch das Licht der Natur unzweifelhaft sind, wie den Satz des Widerspruchs, den Satz des Grundes, welcher von einer Thätigkeit auf die Substanz schließen läßt. Damit ist zugestanden, daß sein Grundsatz weder einziger noch erster Grundsatz seiner Philosophie ist. Descartes erklärt sich nun aber dahin, daß formale Grundsätze allem Denken zu Grunde lägen und daß sein Grundsatz nur darauf abzwecke den formalen Grundsätzen einer Anwendung auf das wirkliche Dasein bestehender Dinge zu geben. Von solchen Dingen ist uns zuerst das Sein unseres Ich gewiß; von ihm müssen wir ausgehn um uns zur Erkenntniß des Daseins anderer Dinge den Weg zu brechen. Dies bezeichnet genau den Werth seines Grundsatzes.

Die Vernachlässigung der formalen Grundsätze hat ihn zu mancherlei Schwankungen geführt, wenn er von seinem materialen Grundsatze aus zur Anwendung desselben sich Bahn brechen will. Aus der unzweifelhaften Gewißheit unseres Seins will er die Regel entnehmen, daß alles, was mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit oder auch überhaupt nur mit Klarheit und Bestimmtheit uns einleuchte, wahr sein müsse. Für eine Ableitung kann

man dies gar nicht nehmen; es behauptet nur, daß viel Gedanken uns mit zweifelloser Gewißheit einleuchten. Descartes pflegt sich über sie auch auf das Licht der Natur zu berufen. Ueber diese Quelle unserer Erkenntniß beruft er sich auch auf die unmittelbare Anschauung unseres Ich, ja sogar Gottes, der Wahrheit überhaupt, was offenbar eine intellectuelle Anschauung des Uebersinnlichen in sich schließt. Anschauungen dieser Art glaubt er vertrauen zu dürfen, weil sie nur einfache Wahrheiten aussagten, welche keinen Irrthum zuließen. Denn der Irrthum träte erst bei den zusammengesetzten Urtheilen ein, nicht aber bei den einfachen Begriffen, welche noch nichts behaupteten. Damit ist er bei der Lehre von den angebornen Begriffen angekommen, von welchen er meint, daß sie als einfache Begriffe für sich klar wären und keinen Irrthum enthalten könnten. Zwar sollen die angebornen Begriffe nicht immer uns gegenwärtig sein, sondern nur das Vermögen uns beiwohnen sie zu denken, die Sinne und der Körper auch Veranlassung und gelegentliche Ursachen abgeben, daß wir sie entwickeln; aber gegen die Grundsätze des Sensualismus muß er sich erklären, daß unsere Seele eine unbeschriebene Tafel und nichts in unserem Verstande sei, was nicht früher in den Sinnen war. Die Sinne können täuschen; die Treue des Sinnes ist geringer als die Treue des Verstandes. Sein Rationalismus beruht im Vertrauen auf unsere Vernunft; in ihm wird er von zwei Seiten her bestärkt, welche ihm keinen Einspruch zu gestatten scheinen. Von der einen Seite gilt ihm der Grundsatz, ich denke, also bin ich, für unumstößlich; er beglaubigt uns die Wahrheit des Geistes, welcher nicht durch den Sinn erkannt wird. Von der andern Seite gilt ihm die Mathematik für die sicherste Wissenschaft; sie geht von allgemeinen Grundsätzen aus, welche nicht durch den Sinn erkannt werden können, denn die Sinne lassen immer nur Besonderes wahrnehmen. Er theilt zwar die Meinung des Nominalismus, daß es nur besondere Dinge gebe; aber die allgemeinen Begriffe der Mathematik dürfen doch deswegen nicht für Einbildungen unserer Seele angesehn werden.

Dies sind die Grundlagen seines rationalistischen Systems; sie liegen nicht allein in seinem obersten Grundsatze; das Vertrauen auf die formalen Grundsätze unseres Denkens und auf die Mathematik, in welcher sie recht auffallend sich bewähren, tritt zu jenem hinzu um ihn dem Rationalismus zuzuwenden. Sein ober-

ster Grundsatz aber dient ihm dazu die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten auf die Erkenntniß der besondern Dinge der wirklichen Welt hinüberzuleiten. Denn die allgemeinen Wahrheiten des Verstandes mit sammt den mathematischen Lehren würden unfruchtbar bleiben, wenn wir sie nicht anwenden könnten auf die Erfahrung; das erste gewisse Object der Erfahrung ist aber unser Ich.

Um aber eine weitere Anwendung der allgemeinen Wahrheiten auf die Erfahrung möglich zu machen muß der Zweifel abgeschüttelt werden, daß ein mächtiger Geist uns täuschen könnte in den sinnlichen Vorstellungen, welche wir in uns finden. Zu diesem Zweck schreitet Descartes zu seinen Beweisen für das Sein Gottes. In verschiedenen Formen berufen sie sich auf den Begriff des Unendlichen. Er ist unzweifelhaft in uns; denn hätten wir ihn nicht, so würden wir unsere Schranken im Erkennen gar nicht bemerken. Unmittelbar beglaubigt er uns das Sein Gottes, des Unendlichen; der Begriff Gottes ist uns angeboren; wir schauen das Sein Gottes in unserm Verstande. In dieser Ueberzeugung hat Descartes auch von neuem den ontologischen Beweis für das Sein Gottes aufgestellt, welcher sich doch nur darauf beruft, daß wir den Begriff des vollkommenen oder unendlichen Wesens haben, welchem keine Vollkommenheit und mithin auch das Sein nicht fehlen könnte. Diesem Beweise werden alsdann noch andere Beweise von den Wirkungen Gottes aus hinzugefügt; sie laufen aber auch im Wesentlichen auf dasselbe hinaus. Denn nur aus seiner vollkommensten Wirkung, meint Descartes, könne das Sein Gottes am vollkommensten bewiesen werden; sie besteht darin, daß er unserm Geiste den Begriff des Unendlichen eingedrückt hat. Der uns angeborne Begriff Gottes kann von keinem Endlichen uns eingegeben werden; das Sein dieses Begriffs in uns enthält den Beweis für das Sein Gottes. Diese Ueberzeugung von dem Sein Gottes beruhigt nun Descartes über den Zweifel, daß ein mächtiger Geist in unsern sinnlichen Vorstellungen uns täuschen könnte; denn das Vollkommene kann nicht täuschen noch zulassen, daß wir in unvermeidlicher Weise in unsern klaren und bestimmten Erkenntnissen getäuscht werden. Aller Irrthum kann nur aus unserm voreiligen, verkehrten Willen stammen.

Man sieht, daß in diesem Gedankengange auch eine Beruhigung über die Sicherheit der angebornen Begriffe und der Grundsätze des

natürlichen Lichtes liegt. Auch in ihnen kann Gott uns nicht täuschen. Es liegt darin ein Zug dahin alle Wahrheit auf die Wahrheit Gottes zurückzuführen. Descartes folgt ihm bis auf einen gewissen Punkt. Er sieht in Gott den Grund alles Endlichen; denn dieses ist nur eine beschränkte Weise des Seins, welche im Unendlichen eingeschlossen ist und durch Beraubung, Verneinung des Unendlichen bestimmt werden muß. Als Grund alles Seins ist er Schöpfer, wirkende Ursache aller Dinge. In seiner Vollkommenheit liegt seine Untheilbarkeit, denn jede Theilbarkeit setzt die Möglichkeit eines Leidens voraus; da aber alles Körperliche theilbar ist, müssen wir Gott als einen Geist betrachten. Als Schöpfer ist er auch Erhalter; denn seine Wirksamkeit bleibt sich immer gleich und die Erhaltung der Dinge ist daher eine beständige Schöpfung: die Dinge der Welt sind zufällige Dinge; in jedem Augenblicke könnten sie vergehn, wie sie entstanden sind; sie müssen in jedem Augenblicke erhalten, geschaffen werden; ihr beschränktes Sein beruht immer auf dem Grunde des Unendlichen. Descartes geht nun in diesen Folgerungen bis dahin fort zu behaupten, daß Gott im eigentlichen Sinne als die einzige Substanz anzusehn sein würde; denn Substanz im eigentlichen Sinne sei nur das, was zu seinem Sein keines andern Dinges bedarf; alle andere Dinge aber bedürften zu ihrem Sein des Beistandes Gottes und wären daher streng genommen keine Substanzen.

Aber hiermit tritt auch die Wendung in seinen Gedanken ein. Eben so gewiß wie das Sein des Unendlichen ist ihm auch das Sein unseres denkenden Geistes. Ich denke, also bin ich; durch diesen Grundsatz wird mir das Sein meiner Substanz bezeugt; in meinem beschränkten Gedanken liegt der Beweis, daß ich eine beschränkte Substanz bin. Daher dürfen wir auch beschränkte Substanzen annehmen, welche freilich nicht in dem eigentlichen Sinn Substanzen sind, in welchem wir Gott allein als Substanz zu denken haben. Dies wendet unsern Blick auf die Welt. Die weltlichen Substanzen sind Geschöpfe und daher beschränkt; denn jedes Geschöpf ist geringer als der Schöpfer. Man kann wohl der ganzen Welt Unendlichkeit zuschreiben, aber doch nicht die rechte, die Vollkommenheit, welche nur Gott zukommt; die Unendlichkeit der Welt ist nur Ausdehnung in das Unbestimmte. Auf unsere beschränkten Gedanken verwiesen, werden wir nun auch davon zurückgehalten die Untersuchung über das Unendliche weiter zu ver-

folgen. Wir haben zwar den Begriff des Unendlichen, wir können ihn aber nicht begreifen. Daran daß die unendliche Weisheit Gottes unerforschlich ist, werden wir in verschiedener Beziehung erinnert. Es bleibt uns ein Räthsel, wie die Freiheit unseres indifferenten Willens, welche in der Wahl zwischen Gutem und Bösem und in unserm Irrthum sich beweist, mit der Vorsehung Gottes sich vereinigen läßt. Die Zwecke Gottes sollen wir nicht erforschen wollen; unsere Physik darf nach ihnen nicht fragen, sondern nur nach den bewegenden Ursachen; auch Gott sollen wir nicht als unsern Zweck, sondern nur als unsern Schöpfer betrachten. So wendet sich Descartes von der Theologie ab um sich ausschließlich der Erforschung der weltlichen Dinge hinzugeben, obwohl er das Unendliche als den Grund des Endlichen ansieht.

Der Grundsatz, ich denke, also bin ich führt zunächst zur Untersuchung der denkenden Substanz. Auf ihn wendet er die angebornen Begriffe unseres Verstandes, d. h. die Lehren der alten Metaphysik an. Jeder Thätigkeit liegt eine Substanz zu Grunde; der Substanz kommen bleibende Eigenschaften oder Attribute zu, von welchen ihre wechselnden Accidenzen oder Modificationen unterschieden werden. In unserm denkenden Ich finden wir nun die verschiedensten Modificationen des Denkens; das Denken aber ist unser Attribut, welches uns niemals fehlt. Wir haben daher unser Ich als eine denkende Substanz zu denken; eine solche nennen wir Geist. Das Sein der denkenden Substanz ist das erste Gewisse in der Welt.

Aber auch über die geistige Substanz verbreiten sich die Untersuchungen des Descartes nicht weit. Er lehrt ihre Einheit und Untheilbarkeit und leitet aus ihr die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele ab. Von dem Geiste oder der vernünftigen Seele unterscheidet er die thierische Seele, indem er das reine Denken des Geistes von seinen Mischungen mit dem Körperlichen, Sinnlichen und den Thätigkeiten der Einbildungskraft zu unterscheiden sucht, obgleich er das Denken, welches ihm das Sein unseres Ich beweist, in so weitem Sinn nimmt, daß es vom Bewußtsein sich nicht unterscheidet. Für den menschlichen Geist bleibt alsdann nur das Denken des Verstandes und das Wollen übrig. Eine ernstliche Anstalt den Unterschied und das Verhältniß des Verstandes und des Willens zu erforschen wird nicht gemacht. Es genügt

aus der Thatsache, daß wir denken, das Sein des Geistes bewiesen zu haben. Die Absichten der cartesianischen Philosophie gehn auf die Erforschung der Körperwelt; das Sein des Geistes aber sicher zu stellen, erschien als nöthig, weil Descartes erklärt hatte, daß wir nur unsere Gedanken zur Bürgschaft für das Sein der Körperwelt zu stellen haben.

Nachdem er daher das Sein des Geistes bewiesen hat, schreitet er sogleich zum Beweise für das Sein des Körperlichen fort. Für ihn sind seine Zurüstungen gemacht. Die sinnlichen Eindrücke, welche wir in unserm Denken empfinden, sind ein Leiden unseres Geistes; ihm muß ein Thun der Außenwelt entsprechen. Wir haben daher eine Außenwelt anzunehmen. Sie stellt sich uns als körperlich dar, ausgedehnt in den drei Dimensionen des Raumes. Diesen klaren und bestimmten Begriff einer körperlichen, räumlich ausgedehnten Welt dürfen wir nicht bezweifeln, denn Gott kann nicht täuschen. Das Dasein der körperlichen Außenwelt ist also bewiesen. So wie der geistigen Substanz das Denken, so kommt der körperlichen die Ausdehnung als Attribut zu. Von verschiedenen Attributen, sind auch beide Substanzen als verschieden anzusehn. Sie bestehen unabhängig und getrennt von einander. Descartes sieht den Vorzug seiner Philosophie vor den frühern Systemen darin, daß er Körper und Geist durch die Attribute der Ausdehnung und des Denkens genau von einander unterschieden habe. Die italienischen Philosophen hatten diesen Dualismus in der Betrachtung der weltlichen Dinge doch schon in allen Hauptpunkten eingeleitet.

Die Verbindung zwischen Körper und Geist darf aber nicht unberücksichtigt bleiben. Denn der Beweis für das Sein der Körperwelt beruht darauf, daß der Körper auf unsern Geist in der sinnlichen Empfindung wirkt. Was Descartes über diesen Punkt lehrt, geht von der Voraussetzung aus, daß die beiden Substanzen des menschlichen Körpers und des menschlichen Geistes von einander getrennt, aber doch zu der einen Substanz des Menschen mit einander verbunden sind. So wie seine Philosophie überhaupt der Körperwelt sich zuwendet, so faßt sie das Problem dieser Verbindung auch nur von der körperlichen Seite und frägt nach dem Sitze der Seele im Leibe. Descartes glaubt ihn in der Zirbeldrüse gefunden zu haben, weil sie in ihrer Einfachheit der Einheit des Gedankens entspreche und als ein leicht bewegliches Organ vom Geiste

leicht bewegt werden und dem Geiste schnell seine beweglichen Gedanken zuführen könne. Bei dieser Annahme kann er nicht umhin dem Geiste auch eine Art von Ausdehnung im Raume, zwar nicht der Substanz, aber doch dem Vermögen nach beizulegen. Dabei spielen denn auch die feinen Lebensgeister der Theosophen, feine Körper, flammenartig und ihrer Natur nach Feuer, eine Rolle; sie müssen die sinnlichen Empfindungen der Seele erklären, welche dem Geiste zukommen, aber doch dem denkenden Geiste nicht angehören sollen. Descartes selbst kann nicht umhin in dieser Verbindung zwischen Körper und Geist etwas Geheimnißvolles zu sehen. Der beschränkte menschliche Geist kann vom Geistigen und von Gott nicht viel begreifen; daher sollen wir mit Metaphysik und Theologie nicht lange, nur einmal uns beschäftigen.

Dagegen mit Hülfe der Erfahrung und der Mathematik kann man die Maschine der Körperwelt schon etwas besser erforschen. Die Maschine der Körperwelt, das ist seine Formel, welche alles sagt; sie deckt den Inhalt seiner Körperlehre auf. Dem Körper kommt nur Ausdehnung zu; die Accidenzen, welche er annehmen kann, sind daher auch Modificationen, Veränderungen der Ausdehnung. Er ist theilbar, wie die Ausdehnung, in das Unendliche; daher sind die Atome zu verwerfen; er kann also durch die Verschiebung seiner Theile verschiedene Modificationen der Ausdehnung annehmen. Dies setzt voraus, daß er beweglich ist. Seine Bewegung ist aber die Bewegung einer Maschine, welche von außen kommt; denn er ist träge und kann sich nicht selbst bewegen; reflexive Thätigkeit im eigentlichen Sinn ist ihm abzusprechen. Seine Eigenschaften und Modificationen treffen nur die Ausdehnung, welche die Mathematik mißt; wir dürfen ihm nichts anderes beilegen als Größe, Figur und Bewegung. Von diesem Gesichtspunkt aus bestreitet Descartes in eindringlicher Weise die sinnlichen specifischen Eigenschaften der Körper; sie bezeichnen nur die Empfindungen, welche die Körper in uns erregen, Bewegungen, welche sie in uns hervorbringen, welche wir nur an der Oberfläche unseres Leibes verspüren; sie gehören der Verworrenheit unseres Denkens an, dem Sinnenschein, welchem wir nicht trauen dürfen. Alle Veränderungen in der Körperwelt müssen auf Bewegungen der körperlichen Maschine nach den Gesetzen der Mechanik erklärt werden. Die Bewegung wird bewirkt durch den Stoß eines andern bewegten Körpers, der in stetiger Berührung mit dem gestoßenen Kör-

per steht. Daher dürfen wir auch nichts Leeres in der Maschine der Welt annehmen. Die Quantität der Bewegung, welche der stoßende an den gestoßenen Körper abgiebt, verliert er selbst und die Größe der Bewegung bleibt sich daher in der Maschine beständig gleich. Weil die Welt als ein Ganzes gedacht werden muß, kann auch die Bewegung in ihr nur im Kreise gehn; in den Raum, welchen der eine Körper verläßt, muß der andere einrücken; der erste Körper stößt den letzten, der letzte den ersten. Um aber die mannigfaltigen Modificationen, welche im Innern der Maschine wechselnde Verschiebungen der Materientheile voraussetzen, erklären zu können, wird Descartes zu der Annahme geführt, daß verschiedene Wirbelbewegungen in der Welt den Erscheinungen zu Grunde liegen. Diese Hypothese der cartesianischen Wirbel, wie sehr sie auch im Einzelnen von ihm unterstützt worden ist, hat doch zu viel Willkürliches, als daß sie mehr als vorübergehendes Aufsehn hätte erregen können.

Diese allgemeinen Grundsätze, nach welchen die natürliche Welt erklärt werden soll, setzen voraus, daß die Maschine der Welt einmal gebaut und einmal in Bewegung gesetzt worden ist; nachher wird sie wie ein Automat sich von selbst in Bewegung erhalten. Gott hat sie gebaut, ihr den ersten Anstoß, die Quantität ihrer Bewegung gegeben und erhält sie auch immer in derselben Bewegung. Seine Beständigkeit läßt nicht zu, daß seine Wirksamkeit in der Welt sich ändere. Dies beruhigt uns über die Besorgniß, daß Gott Eingriffe in die Natur thun könnte. Das Gesetz der Natur bleibt ungestört und wir können die mechanische Naturerklärung sicher durchführen; die Theologie darf nicht in sie einreden. Zwecke mag Gott in die Bewegung der Materie gelegt haben; aber nicht allein kennen wir sie nicht, sondern sie bleiben auch immer dieselben und haben daher keinen störenden Einfluß auf die nothwendige Verkettung der Bewegungen. Gott ist für die Physik des Descartes außer der Welt, der Künstler, welcher die Maschine der Welt gebaut und ihr ihre Bewegung mitgegeben hat; er überläßt sie nun ihrem Lauf. Die Assistenz Gottes genügt für die Regierung der Welt. Der Gedanke an einen außerweltlichen Gott ist hierin deutlich auch in seinen Folgerungen ausgesprochen.

Noch von anderer Seite her waren Störungen der Weltmaschine zu besorgen. Bringen die lebendigen Dinge keine neu

anhebende Bewegung in die nothwendige Verkettung der Dinge? Descartes verneint diese Frage. Die lebendigen Dinge sind auch nur Körper und Theile der Weltmaschine. Die Thiere sind nur kleinere Maschinen, Automaten. Was man ihre Seelen nennt, das sind Lebensgeister, Feuer, wie anderes Feuer; auf denkenden Geist hat es keinen Anspruch zu machen. Dasselbe gilt von den Leibern der Menschen und ihren thierischen Seelen. Wir sind Automaten in allen Affecten und Leidenschaften unserer Seele.

Hiermit berührt Descartes das Gebiet der Ethik. Tiefer will er nicht auf dasselbe eingehn, weil dies Gebiet zu hoch für die natürliche Wissenschaft ist. Aber die Bewegung der Leidenschaften gehört der Natur an; man kann sie mechanisch behandeln. Die Mäßigung unserer Leidenschaften ist das Wichtigste, was für unsere Glückseligkeit zu thun im Bereich unserer Kräfte liegt. Daher streift Descartes in dieses Gebiet der Grenzscheide zwischen Ethik und Physik von dieser aus hinüber. Das Ergebniß konnte nicht anders ausfallen; seine Sätze lauten sehr im Sinn eines Telesius, Cremominus, Hobbes. Aus den physischen Grundsätzen glaubt er, würde die tiefste und vollkommenste Ethik geschöpft werden müssen. Unsern Geist findet er von dem Temperament und den körperlichen Organen in dem Grade abhängig, daß er meint, wenn die Menschen jemals weiser und klüger gemacht werden könnten, daß dieß von der Medicin bewirkt werden müßte. Er ist bescheiden genug zu gestehn, daß er eine solche Medicin nicht verstehe; er ist auch wohl der Ueberzeugung, daß diese Maschine der Welt mit dem ihr zugetheilten Maße der Bewegung weder weiser noch klüger werden könne.

Wenn man diese Endpunkte der cartesianischen Lehren mit ihren Anfängen vergleicht, so wird man darüber sich wundern können, wie wenig beide mit einander stimmen. Anfangs schien es, als wollte er alles auf das Geistige zurückbringen; in unserm Geiste fand er das erste gewisse Sein, in der Anschauung unseres Geistes die untrüglichen Grundsätze der Vernunft, in Gottes unendlichem Geiste die allein wahre Substanz, als deren beschränkte Weisen alle endliche Dinge gedacht werden müßten; nach diesen Anfängen seiner Lehre sollte man glauben, er würde alles von der Vernunft und dem Geiste entscheiden lassen. Aber ein Blick auf die Beschränktheit unseres Denkens genügt ihm um vom Geistigen sich abzuwenden; Gott bleibt außer der Welt stehen; er überläßt

sie der mechanischen Verkettung ihrer Bewegungen; von dem Geiste des Menschen bekommen wir alsdann auch fast nur zu erfahren, daß er diesen Bewegungen zu folgen genöthigt ist. In Vorliebe für die mathematische Erforschung der Natur hat sich Descartes der Betrachtung der körperlichen Dinge zugewandt und die Welt erscheint ihm nur als eine Maschine, in welcher die Vernunft seinen Blicken entschwindet. Darüber hat er aber doch die Grundlegung seiner Lehre nicht vergessen; sie auszuführen darauf hat er besondern Fleiß verwendet; er stellt sie in das glänzendste Licht; wir dürfen ihm den Ruhm nicht streitig machen, daß er gegen seine Neigung der Wahrheit die Ehre gegeben hat. Dadurch zeichnet er sich von den Naturforschern aus, welche ohne Bedenken der Bahn Bacon's gefolgt waren, daß er nicht unbesorgt der sinnlichen Vorstellung folgte, sondern im Auge behielt, daß sie nur im Geiste sich finde und nur nach den Gesetzen der Vernunft von uns beurtheilt werden könne. Hierdurch ist er der Begründer einer rationalistischen Denkweise geworden, welche der Naturwissenschaft sich zuwandte, aber den Grundsätzen der Vernunft keinen Abbruch thun wollte. Dies ist die Bedeutung der Wendung, welcher er der neuern Philosophie gab. Hierbei unterstützte ihn aber auch seine Vorliebe für die Mathematik, welche ihn darauf aufmerksam machte, daß wir ohne allgemeine Grundsätze keine Klarheit in die Verworrenheit der Erscheinungen bringen könnten, und diese Vorliebe hat ihn verleitet einen zu engen Kreis solcher Grundsätze in seinen Forschungen zur Anwendung zu bringen, indem er sich unbedingt der mechanischen Naturforschung hingab und die Welt als eine Maschine betrachtete. Er ist darüber nicht gewahr geworden, daß seine Folgerungen mit dem in Widerspruch geriethen, was er über Gott und Geist aufgestellt hatte.

7. Die Schule der Cartesianer ist sehr zahlreich. Alle Länder Europa's haben an ihr Theil, besonders aber in Frankreich, den Niederlanden und Deutschland finden wir ihre Anhänger. Die ungelösten Probleme, welche in den Lehren ihres Meisters lagen, führten aber auch bald zu Umbildungen, welche uns zuerst im System des Occasionalismus entgegentreten.

In einer völlig entwickelten Gestalt hat es Arnold Geulincx zuerst vorgetragen. Zu Antwerpen 1625 geboren, war er als Lehrer der Philosophie an der katholischen Universität zu Löwen aufgetreten, wurde aber von da wegen ketzerischer Meinun-

gen vertrieben. Nachdem er zur protestantischen Kirche übergetreten war, lehrte er die letzten Jahre seines kummervollen Lebens bis 1669 zu Leiden. Die meisten seiner Schriften sind erst, zum Theil lange nach seinem Tode erschienen, von seinen Schülern nach Collegienheften und Vorlesungen zusammengetragen. Von andern Philosophen wird er selten erwähnt, obgleich der Eifer seiner Schüler für die Verbreitung seiner Lehren von dem Eindruck Zeugniß giebt, welchen sie gemacht hatten. Er trug die cartesianische Philosophie vor, in seinen Erläuterungen hatte er aber manches an der Lehre seines Meisters zu entschuldigen. Seine Abweichungen von ihr sind unverkennbar.

Ihr Hauptgrund liegt darin, daß er es hauptsächlich auf Metaphysik abgesehn hat. Selbst die Ethik, welcher er doch großen Werth beilegte, wurde, so wie Logik und Physik, nur als ein Ausläufer der Metaphysik von ihm betrachtet. Die Metaphysik ist die einzige wahrhaft philosophische Wissenschaft, die Gesammtwissenschaft, welche alle Vernunftwahrheiten umfaßt. Geulincx ist strenger Rationalist; er bekennt sich zu der Lehre der Platoniker, welche die wahre Philosophie ist. Nur die Vernunft lehrt die ewigen Wahrheiten und die wahren Gründe kennen, von welchen wir keine weitere Erklärung zu suchen haben; denn die Vernunft beglaubigt sich selbst; wer sie besitzt, weiß, was sie ist; die Anschauung der Vernunft befriedigt uns unmittelbar; an ihre ewigen Ideen haben wir uns in der wahren Wissenschaft zu halten. Damit wendet er sich auch der Theologie zu, der Wissenschaft des Ewigen, obwohl die Vernunft keiner Autorität zur Stütze bedarf. Die Bibel sollen wir zum Mikroskop gebrauchen; die Lehre Augustin's stimmt in einer wunderbaren Weise mit der wahren Philosophie überein; Geulincx will eine christliche Philosophie lehren. So sind seine Gedanken den ewigen Wahrheiten der Vernunft zugewandt, welche uns unmittelbar gewiß sind. Auch die Erscheinung ist uns unmittelbar gewiß; sie zeigt aber nur das Sinnliche und das Sinnliche ist nicht im wahren Sinne des Wortes. Die Physik hat es mit der sinnlichen Welt zu thun; sie setzt die Bewegung voraus, welche nur durch die sinnliche Erfahrung beglaubigt wird, und ist daher nur eine hypothetische Wissenschaft. Die Erfahrung beglaubigt nur, daß etwas ist, läßt aber nicht den Grund erkennen und gewährt daher keine strenge Wissenschaft. Nur die Vernunft sieht den Grund ein.

Dieser Rationalismus stützt sich auf den cartesianischen Grundsatz, ich denke, also bin ich. Im Anfang der Philosophie haben wir noch kein Wissen, wissen aber, daß wir nicht wissen. Das ist der Zustand des Zweifels. Der Zweifel beweist das Denken, das Denken das Ich. Die innere Anschauung, ihre Evidenz giebt keinem Zweifel Raum. Der Gedanke des Ich führt auch sogleich zum Gedanken Gottes. Ich denke in einer gewissen Weise, das ist gewiß; die bestimmte Weise des Denkens ist aber nur als eine Weise des allgemeinen Denkens zu denken, in der Anschauung jener haben wir auch die Anschauung des Denkens im Allgemeinen. Das Denken im Allgemeinen, der Geist schlechthin, ohne seine besondere Weise gedacht, das ist Gott. Nimm die besondere Weise des Denkens weg, so bleibt Gott übrig. So wohnt uns die Idee Gottes bei und beweist Gottes Sein. Das Beschränkte können wir nicht ohne das Unendliche denken, dessen Einschränkung es ist. Das Unendliche, Gott, ist die Substanz, ohne welche nichts Besonderes sein und gedacht werden kann, der allgemeine Geist, wärend unser Ich nur ein Geist im Besondern ist, nur eine Weise des göttlichen Geistes. Wir brauchen keinen andern Beweis für das Sein Gottes. Wir müssen anerkennen, daß wir in Gott denken, leben und sind, in der innigsten Gemeinschaft mit ihm, nicht allein von ihm geschaffen, sondern beständig in ihm bleibend, daß wir alles in ihm erkennen, alle unsere vernünftige Gedanken nur Ideen der ewigen Wahrheit sind, welche wir in ihm anschauen und welche von seiner ewigen Wahrheit getragen werden. Viel stärker als Descartes hält Geulincx an dem Gedanken der unendlichen Substanz fest; er läßt sich nicht abbringen von ihm durch die Annahme endlicher Substanzen, welche in uneigentlichen Sinn als selbständige Gründe angesehn werden könnten.

Aber im cartesianischen Grundsatze liegt auch noch ein anderer Punkt. Er weist auf die Erfahrung hin. Von der Erfahrung meines Denkens muß ich in der Philosophie ausgehn. Sie legt mir ein beschränktes Denken bei; an die Schwachheit meines Denkens werde ich durch sie gemahnt, mein Elend muß ich erkennen, wie ich mit einem vernunftlosen Dinge, meinem Körper, beladen bin; meine Gedanken hängen nicht von mir allein ab; das Sinnliche in ihnen werde ich nicht los. Wenn wir auch die Täuschung der Sinne und die Wahrheit, welche ihr zu Grunde liegt, erkannt haben, so bleiben die täuschenden Empfindungen noch im-

mer. Den Stab im Wasser sehe ich krumm, obgleich ich weiß, daß er grade ist. In unserm Denken ist etwas Göttliches, eine ewige Wahrheit, welche uns sagt, daß die Dinge nicht so sind, wie sie erscheinen; aber das entbindet uns nicht von der über uns verhängten Nothwendigkeit, sie so wahrnehmen, denken zu müssen, wie sie erscheinen. Diese Erfahrung unserer sinnlichen Schwäche zieht Geulincx von der Theologie ab. Er tadelt ihre Verwegenheit, welche mit den Flügeln des Icarus auf das Ewige sich losstürze, ehe der Mensch sich und seine Welt erkannt hätte. Ich denke, also bin ich, darin liegt die Gewißheit, daß ich ein Mensch, ein beschränktes denkendes Ding bin. Als solcher bin ich nicht ewig, sondern lebe in der Zeit, dem Leiden unterworfen. Von Gottes Sein weiß ich wohl, aber ich kann es nicht fassen. In dieser zeitlichen Weise unseres Denkens sollen wir Gott nicht erforschen wollen; die Philosophie soll den Menschen und die Welt zu erkennen suchen.

Das Leiden in uns fordert seine Ursache. Ein Anderes als ich muß mein Leiden bewirken. Denn ich bin ein denkendes Ding, von dem, was in mir vorgeht, muß ich daher wissen; wenn ich daher meine Empfindungen hervorbrächte, so würde ich auch unmittelbar wissen, daß ich und wie ich sie hervorbrächte; davon weiß ich aber nichts. Daher kann ich mich nicht als Ursache meiner Empfindungen ansehn. Die Mannigfaltigkeit meiner sinnlichen Vorstellungen kann auch nicht von einem einfachen Dinge ausgehn, wie mein Ich ein solches untheilbares Ding, ein Geist, ist; denn unter allen Veränderungen meiner Gedanken bleibe ich doch immer derselbe. Hieraus folgt, daß auch Gott nicht schlechthin als Ursache unserer mannigfaltigen veränderlichen Empfindungen angesehn werden kann. Denn für einen theilbaren Körper dürfen wir ihn nicht halten. Der Körper ist ohne Gedanken, ein brutales Wesen; diese Brutalität, die höchste Unvollkommenheit, kann dem unendlichen vollkommenen Wesen nicht zukommen. Gott, in welchem ich denke und bin, ist ein denkender, untheilbarer Geist, wie ich. Wir müssen daher ein Drittes annehmen, welches durch seine Theilbarkeit, Mannigfaltigkeit und durch die Beweglichkeit seiner Formen dazu fähig ist Ursache unserer Empfindungen zu werden. Dies Dritte ist die ausgedehnte körperliche Substanz.

Aber nicht wie Descartes kann Geulincx annehmen, daß der Mensch eine Substanz aus Körper und Geist zusammengesetzt ist.

Körper und Geist bleiben zwei verschiedene Substanzen. Daß aus zwei Substanzen eine dritte zusammengesetzt wäre, ist widersinnig. Von einer Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Körper mögen wir reden, der Mensch bleibt seinem Wesen nach ein Geist. Auch die Verbindung des Körpers und des Geistes kann Geulincx nicht wie Descantes sich denken. Der Geist ist nicht ausgedehnt im Raume wie der Körper. Daher kann der Körper in seinen Bewegungen nicht auf den Geist stoßen. Als ein denkendes einfaches Ding kann ich keinen Ort einnehmen; denn wenn ich seinen Raum erfüllte, würde ich ein theilbarer Körper sein. Von einem Sitze der Seele im Leibe kann daher nicht im eigentlichen Sinn die Rede sein. Man muß sich hüten den Geist wie einen kleinen, feinen Körper sich vorzustellen; zwischen Körper und Geist findet kein Gradunterschied statt; sie haben nichts mit einander gemein, als daß sie Substanzen sind. Die Lehre von der Verbindung des Körpers mit der Seele durch irgend eine Berührung beider im Raume müssen wir aufgeben. Meine Seele kann auch nicht den Körper bewegen, weil sie nicht im Raume ist und nicht im Raume wirken kann. Ich will und mein Körper bewegt sich zuweilen diesem Willen gemäß, zuweilen auch nicht. Daraus folgt nicht, daß ich diese Bewegungen hervorbringe. Vielmehr wenn ich sie hervorbrächte, würde ich als denkendes Ding unmittelbar davon wissen und nicht erst durch Anatomie lernen müssen, wie sie zusammenhängen. Wenn wir uns Thätigkeiten zuschreiben dürfen, so bestehen diese nur in Gedanken; meine Thätigkeiten können nur mich verändern, nicht aber auf andere Dinge übergehn.

Die Schwierigkeiten, welche in der Frage nach der Verbindung zwischen Körper und Geist liegen, vermehren sich noch sehr, wenn die Natur des Körperlichen genauer beachtet wird. Der Körper ist ohne Gedanken, brutal, schlechthin blind, keiner Reflection fähig. Einem solchen Dinge, welches ohne Gedanken ist, kann man nicht zuschreiben, daß es Gedanken in einem Geiste hervorbringt. Sollte man einem Körper auch zuschreiben dürfen, daß er Wirkungen auf etwas anderes ausübte, so würden sie doch nur auf die Oberfläche anderer Körper gehn. Man nimmt an, sie pflanzten sich fort in einer Reihe von Bewegungen, sie drängen bis in das Innere unseres Leibes ein; aber immer nur Körper setzen sie in Bewegung; vor der Seele bleiben sie stehen; ihr Inneres können sie nicht erreichen. Aber noch weiter müssen wir gehen. Auch die

Wirkungen, die Bewegungen, welche man dem Körper beilegt, sind nicht von ihm. Der Körper ist träge; ihm kommt nur ein passives Vermögen zu, das Vermögen bewegt zu werden. Die Bewegung ist keine Thätigkeit, sondern ein Leiden. Was in Bewegung ist, wird bewegt. Wenn der Körper bewegt werden soll und sich nicht selbst bewegen kann, so kann seine Bewegung nur von einem Geiste ausgehn. Ein dummes Ding, welches keiner Reflection fähig ist, kann sich nicht selbst bewegen.

Wenn nun aber auch unser Geist und alle endliche Geister, welche wir nach Analogie mit unserem Geiste zu denken haben, nicht außer sich im Raume wirken können, so bleibt nichts anderes übrig, als daß Gott alle Bewegungen in der Körperwelt hervorbringt. Dieser Schluß wird noch durch eine Betrachtung über die Körperwelt verstärkt. Alle Bewegung in ihr besteht nur darin, daß Theile von einander entfernt oder genähert werden. Alle Bewegung ist Theilung oder Verbindung. Die Trennung der Theile geschieht aber nicht absolut, weil kein Leeres ist oder wird; die ganze Körperwelt bleibt stetig zusammen; wir haben sie als ein unlösbares Ganze anzusehn, ein Unendliches in untheilbarem Zusammenhange und die einzelnen Körper, welche gesondert für sich wären, bestehen nur in unserer Abstraction. Die Bewegungen in der Körperwelt erstrecken sich daher immer auf das Ganze, Unendliche. Dergleichen, die unendliche Masse ergreifende Bewegungen kann aber kein endlicher Geist hervorbringen. Gott ist der Beweger der Körperwelt in allen Einzelheiten.

Das Ergebniß ist, daß weder Körper Gedanken im Geiste, noch der beschränkte Geist Bewegungen in der Körperwelt hervorbringen kann. Die Annahme, daß ein beschränkter Geist in einem andern beschränkten Geiste Gedanken hervorbringen könnte, wird aus begreiflichen Gründen gar nicht in Anschlag gebracht. Nur die Annahme bleibt übrig, daß Gott alle Bewegungen in der Körperwelt, alle Gedanken in der Geisterwelt hervorbringe, soweit diese nicht von ihr selbst ausgehn. Dieser Annahme liegt aber noch ein anderer Gedanke zu Grunde, daß nemlich alles Beschränkte seinen Grund im Unendlichen habe. Geulincx drückt ihn in der Formel aus, daß es nur zwei Substanzen gebe, Gott, den unendlichen Geist, und die unendliche Körperwelt. Jener ist Schöpfer, diese Geschöpf; denn obgleich unendlich, ist sie doch nur ein gedankenloses Product, welches nichts wirken kann. Auch die be-

schränkten Geister sind nur Schöpfungen Gottes, Weisen des unendlichen geistigen Seins, welche zu einer Einheit sich zusammenschließen und daher auch nur als eine unendliche Geisterwelt gedacht werden. Der unendliche thätige Geist Gottes macht nun alles; in den Geistern bringt er alle Gedanken hervor, die Körperwelt schafft er mit allen ihren Bewegungen. Das Bedenken, welches in Beziehung auf diesen letzten Punkt sich regen mußte, wie Gott als Geist, also nicht im Raum ausgedehnt, im Raum die Körperwelt schaffen und bewegen könnte, schlägt Geulincx dadurch nieder, daß er auf die unbegreifliche Allmacht Gottes verweist, welche gestatte, daß er zwar nicht in förmlicher, aber doch in höherer Weise im Raum wirke. Daß Gott dies thut, erkennen wir wohl, obgleich wir nicht verstehn, wie er es thut. Die unendliche Vernunft Gottes vollbringt alles; die Körperwelt ist ihr Werkzeug; wir sind ihre Sklaven.

Von diesem Gedanken an die unendliche Vernunft Gottes läßt sich aber Geulincx nicht bewegen alles Sein in Gottes Sein aufgehen zu lassen. Vom Ausgangspunkte der cartesianischen Philosophie steht ihm außer dem Sein Gottes das Sein unseres beschränkten Geistes und das Sein der Körperwelt fest. Ich denke, also bin ich, wie ich auch entstanden sein möge. Dazu gesellt sich der Gedanke, daß wir auch die Freiheit unseres Geistes behaupten müssen, weil wir sonst Gott zum Urheber der Sünde machen würden. Eben so sicher ist das Sein der Körperwelt; Sinn und Verstand beglaubigen es und Gott kann nicht täuschen. Daher behauptet Geulincx das Sein zweier Welten, der Geisterwelt und der Körperwelt. Beide aber bestehn abgesondert von einander und haben auch so ihre Veränderungen. In der Körperwelt gehen die Bewegungen vor sich, ohne daß die Geisterwelt in sie eingreifen könnte; aus der einen Bewegung ergiebt sich die andere, wie in einer Maschine. In der Geisterwelt ergiebt sich in ähnlicher Weise ein Gedanke nach dem andern und aus dem andern. Beide Welten verhalten sich zu einander wie zwei Uhren, welche unabhängig von einander ihren Lauf haben, aber nach dem Laufe der Sonne immer in Uebereinstimmung bleiben. Die Sonne, welche ihnen ihr unverletzliches Gesetz giebt, ist Gott. Daher kann von ihm gesagt werden, daß er in Veranlassung der körperlichen Bewegungen in der Geisterwelt entsprechende Gedanken und in Veranlassung der geistigen Gedanken in der Körperwelt entsprechende Be-

wegungen hervorbringe. Dies ist das System der gelegentlichen Ursachen, der Occasionalismus, wie man es genannt hat. Weder der beschränkte Geist noch der besondere Körper sind eigentliche oder erste, sondern nur gelegentliche, secundäre Ursachen von dem, was in der ihnen entgegengesetzten Welt vorgeht; Gott ist die eigentliche Ursache alles Geschehens; alle Dinge der Welt sind Werkzeuge in seiner Hand; er gebraucht sie als solche auch nur in uneigentlicher Weise, indem er doch immer unmittelbar in der Körperwelt und in der Geisterwelt alles hervorbringt. Die Körperwelt mit ihren Bewegungen, seine Schöpfung, bietet ihm nur eine Veranlassung die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Empfindungen, welche jenen Bewegungen entsprechen, in der Geisterwelt hervorzubringen; die Veränderungen in der Geisterwelt geben von der andern Seite ihm Veranlassung ihnen entsprechende Bewegungen in der Körperwelt zu bewirken.

Geulincx hat sein Interesse offenbar mehr der geistigen Welt als der gedankenlosen, brutalen Körperwelt zugewendet. Dies giebt besonders der Fleiß zu erkennen, welchen er auf die Ethik wandte. Doch werden wir eine fruchtbare Ethik von ihm nicht erwarten können, weil er das Handeln in der äußern Welt uns abspricht und nur als Werkzeuge und Sklaven Gottes uns betrachtet. Er selbst betrachtet seine Ethik nur als einen Excurs der Metaphysik; sie soll uns zur Selbsterkenntniß antreiben, welche gestört ist durch die Leidenschaft. Wie eine Erbsünde, meint Geulincx, begleite uns diese, nicht als eine nothwendige Erregung unserer Seele in Veranlassung der körperlichen Bewegungen, sondern in Folge unserer Schuld, daß wir den sinnlichen Vorstellungen unsere Neigung zuwenden. Dem sollen wir uns entziehen, in der Vernunft allein unser Wesen, in der Pflege unserer vernünftigen Gedanken die Aufgabe unseres Lebens finden. Unser Leiden sollen wir nicht achten, das Handeln in der Außenwelt nicht suchen; denn über sie vermögen wir nichts und das erste Gebot der Vernunft ist: wo du nichts vermagst, da möge auch nichts. Wir sind nur Zuschauer in dieser Welt und sollen Gott preisen, daß er uns gewürdigt hat Zuschauer des schönsten Schauspiels dieser Weltordnung zu sein.

Hieraus werden nun noch einige sehr einfache Regeln für unsere Pflicht abgeleitet, welche alle die Liebe zur Vernunft als die einzige Tugend einschärfen. Die Liebe aber fordert Ge-

horsam. Wir sollen nicht sagen, Liebe und Gehorsam gegen Gott, sondern gegen die Vernunft; denn verhängnißmäßig leisten alle Dinge Gott Gehorsam; der Vernunft aber können wir unsern Gehorsam versagen, wenn wir der Leidenschaft folgen. Die gehorsame Liebe gegen die Vernunft ist unsere Pflicht und die Ethik soll uns diese Pflicht mit aller Strenge einschärfen; so stellt Geulincx eigentlich eine Pflichtenlehre auf, obwohl er ihr die Form einer Tugendlehre gegeben hat. Sie streitet gegen die Selbstliebe, den Grund alles Bösen; denn diese zieht das angenehme Gut, die Lust, dem sittlichen Gute, dem Gebote der Vernunft vor. Nicht nach Glückseligkeit sollen wir streben, nur als eine unausbleibliche Folge, aber nicht als Beweggrund für unser sittliches Leben sollen wir sie ansehn. Unsern Neigungen und Trieben sollen wir nicht nachgehn; das Handeln aus Instinct ist nur ein vernunftloses Handeln; auch das Gewissen ist nur ein solcher Instinct. Auch der Autorität dürfen wir nicht folgen; selbst die Autorität der Offenbarung würden wir zurückweisen müssen, wenn unsere Vernunft ihr nicht beistimmte. Alles, was sittlichen Werth hat, ist auf die einzige Tugend des Menschen, die Liebe zur Vernunft, als auf seinen Beweggrund zurückzuführen. In vier Hauptpunkte läßt sich diese eine Tugend zerlegen, welche als Cardinaltugenden betrachtet werden. Die erste unter ihnen ist der Fleiß, welcher auf die sorgfältige Erforschung der Vernunft und ihrer Gebote sich richtet. Er fordert die Abkehr vom Fremden und die Einkehr in sich selbst. Die andere ist der Gehorsam gegen die Stimme der Vernunft, welche der Fleiß erforscht hat. Er gewährt die wahre Freiheit. Denn frei ist nur der, welcher keiner Leidenschaft, sondern nur dem Gebote der Vernunft folgt, d. h. seines eigenen Wesens, welcher daher nichts anderes thut, als was ihm gefällt. Die dritte ist die Gerechtigkeit, welche darüber wacht, daß in keinem Punkt über das Maß der Vernunft hinausgegangen wird. Die vierte endlich ist die Demuth. Sie besteht im Hinblicken auf sich und im Wegblicken von sich. Im Hinblicken auf mich erkenne ich, daß ich in dieser Welt nichts vermag; dadurch werde ich aufgefordert von mir ganz abzusehn und dem Willen Gottes alles zu überlassen. Dies ist der Gipfel der Tugend. Sie führt zum wahren christlichen Leben, welches weder mit der Leidenschaft das angenehme Gut aufsucht, noch mit dem Stolze des stoischen Weisen gegen die Leidenschaft sich auflehnt, sondern in

den Willen Gottes sich ergiebt. An den Lohn eines solchen Lebens sollen wir nicht denken, aber er kann nicht ausbleiben. Wenn wir uns ganz dem Willen Gottes hingeben, dann kann uns nichts begegnen, was unserm Willen zuwider ist. Sein Wille ist unser Wille; er wird erfüllt werden. Das ist die Frucht der Demuth, die erhabene Gesinnung des Christen, welche durch kein Schicksal gebeugt werden kann.

Viel weniger günstig als der Ethik ist Geulincx der Physik. Er betrachtet sie als eine Reihe von Hypothesen, welche von der Hypothese ausgeht, daß die Quantität der Bewegung sich gleich bleibt, indem immer nur ein Körper dem andern von seiner Bewegung abgiebt. Aber man wird doch nicht übersehen können, daß diese ganze Denkweise von der naturalistischen Ansicht, welche alles Weltliche in eine Kette nothwendiger Wirkungen auflöst, beherrscht wird. Etwas Seltsames ist nun freilich in diesem System des Occasionalismus, daß es gelegentliche Ursachen annimmt, d. h. Ursachen, welche nicht im eigentlichen Sinne des Wortes Ursachen sind. Es deutet das auf eine Verlegenheit, in welche der gegenwärtige Standpunkt der Forschung gerathen war; denn der Occasionalismus ist eine weit verbreitete Hypothese der Zeit, von welcher wir handeln. Schon Descartes nach andern Vorgängern sprach von gelegentlichen Ursachen, noch deutlicher der cartesianische Arzt de la Forge, bis Geulincx und Malebranche mit dem ganzen System hervortraten. Die Verlegenheit ist nicht einfach. Am deutlichsten liegt sie in dem Gegensatz zwischen der Körperwelt und der Geisterwelt, deren Trennung und Verbindung man annahm ohne die letztere mit dem Wesen beider vereinigen zu können. Sie geht aber noch höher hinauf. Der cartesianische Grundsatz, ich denke, also bin ich, gehört zu den Gedanken, welche jeder denkt und niemand ausspricht, weil sie erst in dem Augenblick zur Sprache kommen, wo sie in Zweifel gerathen. Der Ueberhand nehmende Sensualismus hatte jenen Grundsatz in Gefahr gebracht, denn er drohte das denkende Ich zu einer Erscheinung zu machen. Hiergegen erhob sich der Rationalismus der cartesianischen Schule; er vertheidigte die Selbstständigkeit unseres Denkens, die in unserem Wesen liegenden Gedanken der Vernunft. Unter diesen war aber auch der angeborene Begriff des Unendlichen; er rief eine andere Gefahr herbei. Schon hatte man sich gewöhnt alle Dinge im Lichte der Natur, nach dem Maßstabe der natürlichen Dinge

zu betrachten; da schien das Unendliche, Gott, alles Endliche, Weltliche aufheben zu müssen. Wir haben das gesehn an der cartesianischen Lehre, daß Gott die einzige Substanz im eigentlichen Sinne des Wortes sei. Die Wahrheit der weltlichen Dinge, die Substanz seines eigenen Ich, welche man so eben erobert hatte, konnte man doch nicht aufgeben. So entschloß man sich für diese Dinge etwas Mittleres anzunehmen; man betrachtete sie, wie Descartes, als Substanzen, welche nicht eigentlich Substanzen, wie der Occasionalismus, als Ursachen, welche nicht eigentlich Ursachen sind. Die Körperwelt wird aufrecht erhalten; Gott läßt sie uns schauen; er kann nicht täuschen; wenn sie auch nur als eine Maschine, als ein Werkzeug, welches nichts wirkt, vorhanden sein soll, sie ist doch außer dem Geiste vorhanden. Nicht weniger sind die beschränkten Geister vorhanden, wenn auch nur als Weisen des unendlichen Geistes, welchen man die sinnlichen Vorstellungen, die Leidenschaften und das Böse zurechnen kann. Es ist wohl deutlich genug, daß man hiermit das Aeußerste noch nicht erreicht hatte, was in dieser Wendung vom Sensualismus zum Rationalismus sich darbot.

8. Das Aeußerste hat erst Spinoza ausgesprochen. Benedict Spinoza war der Sohn eines Juden, zu Amsterdam 1632 geboren. Unbefriedigt von der rabbinischen Gelehrsamkeit lernte er Latein um sich in den regern Verkehr der neuern Literatur hineinzuarbeiten. Sein Wissen beschränkte sich auf den Kreis der neuesten Bestrebungen und auf die Untersuchungen über das alte und das neue Testament; weil er das Griechische nicht verstand, hielt er auch sein Urtheil über das letztere zurück. Aus der Synagoge wurde er ausgestoßen; zum Christenthum trat er nicht über, obwohl er seine Vorzüge vor dem Judenthum nicht verkannte. Seine wissenschaftlichen Ueberzeugungen wurzelten in der Philosophie. Form und Inhalt seiner Lehren gehen von der cartesianischen Schule aus. Auf Verlangen lehrte er selbst nach dem cartesianischen System; auch von Geulincx hatte er höchst wahrscheinlich Kenntniß. Durch gelehrte Arbeiten über die cartesianische Philosophie, über das Verhältniß der Religion zur Politik und zur Philosophie, auch über Gegenstände der Physik kam er zu Ansehn. Er lebte vom Schleifen optischer Gläser und einigen Pensionen sehr mäßig und bescheiden an verschiedenen Orten in Holland. Wenig bekümmert um Geld oder Ruhm lehnte er

Beförderungen und selbst die Herausgabe seiner Schriften ab, weil er Streitigkeiten mit den Theologen scheute. Bei kränklichem Körper arbeitete er ruhig für sich, nur wenigen sich mittheilend; seine Philosophie sollte ihm zur Beruhigung seiner Seele dienen. Sein Hauptwerk, die Ethik, war schon geraume Zeit abgeschlossen, als er 1677 starb. Es erschien mit andern seiner Schriften nach seinem Tode. In ihm ist die mathematische Lehrweise befolgt, wie er sie nach der Weise der Cartesianer für die einzig richtige Methode streng wissenschaftlicher Auseinandersetzungen hielt.

Um das philosophische System seiner Ethik zu verstehn darf man nicht übersehn, daß er neben der Denkweise, welche es entwickelt, noch andere Denkweisen geltend gemacht und ausgeführt hat. Die Denkweise seines Systems gehört der Theorie an; die praktische Denkweise macht sich im theologisch-politischen Tractat und in dem unvollendeten politischen Tractat geltend. Beide Denkweisen scheinen ihm gleich nothwendig; die Weise aber, in welcher er ihr Verhältniß zu einander sich denkt, ist nicht völlig klar von ihm entwickelt worden. Er für seine Person giebt offenbar der Theorie den Vorzug; die Philosophie ist sein Beruf oder seine Wahl. Die Religion achtet er nur als die Moral für das Volk und von diesem Gesichtspunkte aus empfielt sich ihm besonders die christliche Religion, weil sie einschärft Gott über alles und unsern Nächsten wie uns selbst zu lieben, weil sie Unterwerfung unter das menschliche und das göttliche Gesetz lehrt. Aber Belehrung über das Uebersinnliche haben wir von ihr nicht zu erwarten. Gott, welcher in allen Dingen ist, kann sich wohl seinen Propheten offenbart haben, aber nur mit moralischer Wahrscheinlichkeit haben sie ihre Lehren unterstützt und an die Affecte der Menschen sich gewandt um sie zur Mäßigung zu führen. So hat es die Religion und die Theologie nur mit praktischen Lehren zu thun und auch die Politik schließt sich dieser Seite des menschlichen Lebens an. In ähnlicher Weise wie Hobbes denkt Spinoza durch den Statsvertrag und das menschliche Gesetz Frieden und Sicherheit unter den Menschen aufrichten zu können, dadurch auch den Frieden zwischen Theologie und Philosophie zu vermitteln, indem er ein Band zwischen Stat und Religion findet, in der Hoffnung nemlich, ohne welche kein Stat sich aufbauen ließe. Aber wenn Spinoza für sich die Philosophie dem praktischen Leben und seiner Denkweise vorzieht, so folgt daraus nicht, daß jene diesem schlecht-

hin vorzuziehen ist. Nur wenige können philosophiren; das praktische Leben darf nicht vernachlässigt werden und selbst der Philosoph kann sich ihm nicht entziehn. Die Denkweise des praktischen Lebens muß sich freilich an Erfahrung und Meinung halten; aber auch die Philosophie kann nicht überall Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe erreichen; nicht in allen Dingen darf man mathematische Beweise fordern. Spinoza will daher praktische Moral und Philosophie, wie so viele seiner Zeitgenossen, neben und unabhängig von einander gehalten wissen; die Philosophie soll nicht Magd der Theologie, die Theologie nicht Magd der Philosophie sein. Er meint aber auch weiter, daß beide nicht mit einander übereinstimmen; denn die Theologie nehme an, daß wir allein durch den Gehorsam gegen Gott ohne Einsicht in die Natur der Dinge selig werden könnten, die Philosophie müsse behaupten, daß die Seligkeit nur in der Erkenntniß der Wahrheit bestände. Ueber diesen Streitpunkt giebt nun Spinoza der Philosophie doch nicht unbedingt Recht. Die Religion kann ihre Meinung freilich nicht beweisen, sonst würde die Theologie Philosophie sein; aber eine moralische Gewißheit kann sie von ihr geben, welcher wir beistimmen dürfen; denn es gewährt einen großen Trost anzunehmen, daß nicht nur die wenigen Menschen, welche philosophiren können, sondern alle Menschen, welche Gott gehorchen, selig werden können. Dieses Trostes bedarf auch der Philosoph, denn er kann nicht immer philosophiren; er ist auch Mensch, den Affecten und Leidenschaften unterworfen. Mit diesem Zugeständniß gegen die Religion verbindet sich noch ein anderes von noch größerm Gewicht. Die Religion und der Stat, bemerkt Spinoza, haben es mit dem wirklichen Menschen zu thun, welcher nicht ohne Sünde sein kann; für diesen sind auch Mittel nöthig, welche nicht der reinen Vernunft entnommen sind. Die Mittel der reinen Vernunft werden nun wohl besser sein; aber sie helfen auch nicht dem wirklichem Menschen, sondern haben es nur mit einem Ideale zu thun. In diesem Sinn hat Spinoza seine Ethik entworfen. Sie schildert das Ideal des Weisen, welcher der Affecte des praktischen Lebens sich entschlagen hat und in der Erkenntniß der ewigen Wahrheit das höchste Gut sucht.

Welche Bedenken ein solcher doppelte Standpunkt in der Betrachtung des Menschen hat, ist unverkennbar. Es liegt aber in der rationalistischen Denkweise Spinoza's, daß er über dieselben sich hin-

wegsetzt. In der Wissenschaft kommt es ihm darauf an eine strenge Methode zu verfolgen. Die mathematische Methode ist sein Muster: Sie verstattet von verschiedenen Ausgangspunkten ihre Rechnungen durchzuführen. Mehrere Begriffe geben uns Evidenz; wir schauen sie in uns an. Diese Anschauungen haben eine viel größere Sicherheit als die trügerischen Erfahrungen der Sinne. Das Wahre, welches wir so in uns schauen, beglaubigt sich selbst, ist Kennzeichen seiner selbst und des Falschen. Spinoza hat noch mehrere solcher in der Anschauung unzweifelhaften Begriffe zu Ausgangspunkten seiner Untersuchung gemacht, so die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, von welchen schon Descartes alle Zweifel entfernt zu haben schien. Dabei verhehlt er sich nicht, daß wir keine Gewißheit darüber haben, daß alle wahre Begriffe in der Anschauung uns vorliegen. Es giebt auch Lücken in unserer Erkenntniß und wir werden dadurch genöthigt Hypothesen, Heischesätze in unsere Rechnungen mit aufzunehmen. Sie aber in folgerichtiger Weise durchzuführen ist Aufgabe der Wissenschaft, welche nun von verschiedenen Standpunkten aus betrieben werden muß. Bis zur Erfahrung freilich reicht dies nicht hinan; denn wir rechnen immer nur mit allgemeinen Begriffen. Spinoza ist daher auch sehr zweifelhaft über das Einzelne. Der individuelle Körper, sogar das individuelle Ich, die Idee des menschlichen Geistes von sich, scheinen ihm doch nur Fictionen, welche in der Meinung der Erfahrung und im praktischen Leben feststehen möchten, deren Unzuverlässigkeit aber die Theorie sich nicht verleugnen dürfte. So liebt es Spinoza seine Rechnungen durchzuführen; einmal geht er vom Standpunkte der Religion und der praktischen Moral, das anderemal vom Standpunkte der Theorie, eines Ideals der vollkommenen Weisheit aus. Im Abschluß stimmen beide Rechnungen nicht; darüber aber beruhigt ihn, daß wir nun einmal nicht alle Voraussetzungen für einen endgültigen Abschluß haben; wir müssen uns begnügen mit unvollständigen Vorlagen zu rechnen; das ist der beschränkte Standpunkt unserer Erkenntniß; vergebens würden wir uns ihm entziehen wollen. Wir haben genug gethan, wenn wir unbeirrt schließen. Dies ist der wissenschaftliche Beruf, in welchem Spinoza die Beruhigung seiner Seele sucht. Die Durchführung seiner Methode, das Rechnen selbst beruhigt ihn; auf den letzten Abschluß kommt es nicht an; einen solchen zu gewinnen ist uns nicht gegeben.

Hierbei ergiebt sich nun freilich etwas Seltsames, in welchem man das Räthselhafte als spinozistischen Systems finden kann. Bei der doppelten, ja vielfachen Rechnung, welche durchgeführt werden soll, sieht sich Spinoza genöthigt immer wieder aus der einen Rechnung in die andere hinüberzuspringen. Er kann nicht unterlassen das praktische Denken in der Religion dem Urtheil der theoretischen Vernunft zu unterwerfen. Obgleich die Theorie in den ewigen Wahrheiten des Verstandes adäquate Erkenntniß gewähren soll, verweist sie doch auf die Erfahrung, welche nur verwirrend und in allen Stücken inadäquat ist, als auf ihre Ergänzung. Ebenso soll der Geist sich genügen in der Anschauung des Ewigen, aber die Bewegungen der Körperwelt stören ihn beständig; und von anderer Seite soll das Körperliche seine Bewegungen für sich haben, aber nach der Analogie mit dem Geistigen müssen wir ihn beurtheilen. Die verschiedenen Reihen der Rechnung greifen beständig in einander ein; die Wissenschaft kann keine von ihnen unberücksichtigt lassen. Da ist kein anderer Rath als in der einen Reihe von der andern zu abstrahiren; diese Kraft der Abstraction versenkt uns in die Beweisführung und stillt unsere Leidenschaft; ein muthiger Entschluß läßt den Spinoza den Gütern des praktischen Lebens entsagen und in sein System sich werfen. In ihm vergißt er alle Störungen und überläßt sich der Täuschung, als hätte er es mit der reinen und ganzen Wahrheit zu thun. Sein System mußte nun in der Gestalt einer Ethik sich ihm darstellen; es soll ihn beruhigen, das höchste Gut ihm gewähren in der Erkenntniß der Wahrheit.

Sie kann nur in der Erkenntniß der obersten Ursache gewonnen werden. Das ist die Bestimmung unseres Geistes die Verbindung zu erkennen, welche er mit der ganzen Natur hat. Er ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes und die Gedanken, welche ihm in ewiger Weise beiwohnen, sind daher wahr. Den allgemeinen Begriffen, den ewigen Wahrheiten, welche in unserer Vernunft liegen, dürfen wir vertrauen; zu ihnen gehört die Erkenntniß des Grundes aller Dinge. Spinoza schließt sich hierin dem Begriffe der Substanz an, wie ihn Descartes aufgestellt hatte. Sie ist der Grund aller Attribute und Weisen des Seins, muß daher als das gedacht werden, was schlechthin in sich ist, und allein durch sich begriffen wird. Er gestattet aber nicht, daß dieser Erklärung durch die Annahme einer Substanz in unei-

gentlichem Sinne Abbruch geschehe. Die Substanz, aus welcher alles ihr Sein begriffen oder erklärt werden soll, kann keines andern Gedankens bedürfen, aus welchem sie erklärt werden müßte. Sie muß daher Ursache ihrer selbst sein. Wir nennen sie Gott. Nur in dem Gedanken Gottes können unsere Gedanken Ruhe finden. Das Sein Gottes ist dem Spinoza ein Axiom. Wenn er Beweise für dasselbe aufstellt, so bestehn sie nur in Erläuterungen des Begriffes der Substanz. Durch diesen Beginn seiner Lehre ist er sogleich über den cartesianischen Grundsatz hinausgehoben. Das Sein unsers Ich können wir nur aus dem Sein Gottes begreifen. Ueber alles würden wir Zweifel hegen können, wenn nicht das Sein Gottes gewiß wäre. Von ihm können wir daher nur durch Anschauung wissen. Es gehört zum Wesen des Geistes einen klaren und bestimmten Begriff Gottes zu haben, welcher sogleich die Wahrheit seiner selbst bezeugt. Daß diese Gedanken zwischen Geist und Gott im Kreise sich bewegen, kann den Spinoza nicht anfechten. Der wahre Gedanke Gottes, welchen er hat, bezeugt ihm seine Wahrheit. Seine Theorie fordert das Wissen. Nur in der Erkenntniß der obersten Ursache kann es bestehn, welche auch Ursache ihrer selbst, ein schlechthin Selbständiges, Substanz im wahren Sinne des Wortes sein muß.

Den Gedanken der obersten Ursache entwickelt Spinoza weiter. Ursache ihrer selbst, kann sie von keinem andern bestimmt werden und muß also unendlich sein. Ihrem Begriff nach Ursache kann sie nicht anfangen und nicht aufhören Ursache zu sein; sie ist also ewige Ursache, nicht vorübergehende, sondern bleibende, immanente Ursache alles dessen, was sie setzt. Weil wir alles aus ihr erklären sollen, müssen wir darauf ausgehn alles unter der Form der Ewigkeit zu erkennen, in welcher sie wirkt. Anzunehmen, daß Gott einmal angefangen hätte zu schaffen, ist uns nicht gestattet. Auch Theile Gottes sind nicht anzunehmen, denn Theilbarkeit setzt Möglichkeit des Leidens voraus; hätte Gott Theile, so würden sie sich gegenseitig bestimmen, beschränken und Gott würde ein Unendliches sein, welches aus beschränkten Theilen zusammengesetzt wäre. Daher ist Gott nicht körperlich, daher dürfen wir ihm auch nicht Willen und Verstand beilegen als zwei Theile seines Geistes. Gott erkennt sich, Gott liebt sich, aber sein Erkennen und seine Liebe umfassen sein ganzes Sein; auf Beschränktes und Zufälliges können sie sich nicht richten, weil alles,

was in Gott liegt, in seinem ewigen Wesen gegründet ist, in der Nothwendigkeit seiner Natur, wie Spinoza sagt, ohne dadurch seine Freiheit leugnen zu wollen; denn er steht unter keinem Schicksal, er ist frei, weil er allein durch die Nothwendigkeit seiner Natur bestimmt wird. Wenn er mit der Nothwendigkeit seiner Natur sich erkennt und liebt, so wird niemand hierin einen Zwang oder einen Mangel an Freiheit sehen können. Der Wirksamkeit der obersten Ursache dürfen wir aber keinen Zweck unterschieben. Im Streit gegen den Zweckbegriff geht Spinoza weiter als Bacon und Descartes; er verbannt ihn nicht allein aus der Naturforschung, sondern verwirft ihn unbedingt. Gott Zwecke beilegen hieße behaupten, daß er nach etwas begehre, was ihm mangele. Zwecke sind nur Einbildungen unseres begehrlichen Geistes. Das Setzen einer Zweckursache macht das zum Ersten, was das Letzte ist. Denn der Zweck soll folgen; wenn er aber zur Ursache gemacht wird, so wird er als vorangehend angesehn. Dies kehrt die Natur der Dinge um. Hiedurch wird auch der Unterschied zwischen Gutem und Bösem von der Betrachtung der obersten Ursache fern gehalten. Die Menschen denken sich ein Musterbild der Dinge; was sie ihm entsprechend finden, nennen sie gut, was widersprechend, böse; das sind aber nur Einbildungen der Menschen, welche nicht bedenken, daß alles, was wahrhaft ist, aus der ewigen und nothwendigen Natur Gottes fließt und weder gut noch böse, sondern nothwendig so ist, wie es ist. Böses würde ein Mangel, eine Verneinung oder Beraubung des Seins sein; aus der ewigen Natur Gottes fließt aber nichts Mangelhaftes. Er ist Ursache seiner selbst, nichts weiter; aus seiner unendlichen Natur kann immer nur Unendliches fließen; er kann nichts anderes setzen als sich selbst. Man wird bemerken müssen, daß hier dem Begriffe der obersten Ursache eine beschränkende Bestimmung beigefügt wird, und wenn irgendwo in der Rechnung des Spinoza, welche er vom Begriffe der obersten Ursache aus führt, ein Fehler liegen sollte, so würde er wohl hierin gesucht werden müssen. Spinoza sucht auch diesen Punkt noch besonders sicher zu stellen. Wenn Gott etwas anderes als sich selbst bewirken könnte, so würde er eine andere Substanz bewirken müssen; keine Substanz kann aber von einer andern hervorgebracht werden, weil jede Substanz aus sich begriffen werden oder Ursache ihrer selbst sein muß. Brächte Gott eine andere Substanz hervor, so würde er selbst aufhören unendlich zu

sein; das Sein einer andern Substanz würde sein Sein beschränken. So weist Spinoza die Lehre von sich zurück, daß es in Gottes Macht stände geistige Substanzen zu schaffen, welche ohne ihn zu beschränken sein Ebenbild sein könnten. Das Verhältniß zweier Substanzen scheint er nur wie das Verhältniß zweier Körper sich denken zu können, welche einander beschränken müssen.

Diese Gedankenreihe führt nun dazu alle andere Wahrheit außer der Wahrheit Gottes zu leugnen. Gleich von vornherein wird von uns gefordert, daß wir die Substanz um sie in ihrer Wahrheit zu erkennen, mit Ablegung aller Gedanken an ihre Affectionen denken sollen. Ebenso werden alle Attribute der Substanz auf die absolute Macht Gottes zurückgebracht. Damit stimmt überein, was Spinoza über unser Erkennen lehrt. Wenn wir die Wahrheit erkennen wollen, so haben wir uns aller sinnlichen Affectionen und Vorstellungen zu entschlagen; sie geben nur Verworrenes ab; Imaginationen unserer Einbildungskraft, Bilder in unserer Seele, welche kommen und gehen, stellen sie dar, aber nicht das Wesen, welches unter der Form der Ewigkeit erkannt werden soll. Das Gemeinsame in unserm Denken, die allgemeinen Begriffe unseres Verstandes, dürfen wir gebrauchen um die Wahrheit zu erforschen; sie dienen zu unsern Beweisen, welche die Handhaben sind um in der Methode der Mathematik die ewige Wahrheit uns zu sichern; aber auch sie bezeichnen doch nur Mögliches; die mathematischen Begriffe haben es nur mit Verstandesdingen zu thun; das Wirkliche lehren sie nicht kennen. Nur eine dritte Art der Erkenntniß, die Anschauung, läßt uns das Wahre erkennen. Auf diese Anschauung der ewigen Wahrheit in uns hatte auch Descartes nach so vielen andern Philosophen hingewiesen. Spinoza sieht in ihr die Erkenntniß der ewigen Wahrheit Gottes. Ohne Gott kann nichts sein, nichts begriffen werden. Gegen die anschauliche Erkenntniß Gottes läßt Spinoza die Gedanken zurücktreten, welche uns die Attribute Gottes darstellen. Sie sind nichts als Weisen, in welchen der Verstand Gott denkt. Es giebt nichts außer Gott; Gott allein ist die ewige und die einzige Wahrheit. Daher kann es auch kein wahres Denken geben, welches nicht Gott anschaut. Daß etwas wird, ist nur Schein unserer Einbildungskraft; Gedanken, welche ein anderes setzen als Gottes Sein, sind Täuschungen oder Verstandesdinge. Selbst die Liebe Gottes, zu welcher Spinoza die wahren Philosophen heranziehen

möchte, sie entsteht nicht, sie ist ewig in Gott, die Liebe mit welcher er sich selbst liebt; setzen, daß sie entstände, das gehört nur zu den Fictionen der Ethik. Spinoza scheut sich nicht in dieser Abrechnung seiner Gedanken alle Einzelheiten seiner Untersuchung nur als vorläufige Mittelbegriffe im Endergebnisse wieder aufzuheben. Beruht doch der Unterschied zwischen Gutem und Bösem, von welchem die Ethik handelt, nur auf einer Vergleichung des in der Erfahrung oder in der Erscheinung vorkommenden Menschen mit dem Ideal des Menschen, welches wir fingiren. So vernichtet Spinoza alle Vielheit und alles Werden der Dinge, kurz die ganze Welt um nur der unendlichen Bejahung, dem Sein Gottes, Raum zu schaffen. Seine Lehre in diesem Gedankengange ist der entschiedenste Akosmismus.

Aber ein anderer Gedankengang geht ihm zur Seite. Es kann doch nicht vergessen werden, daß die Anschauung Gottes in uns sich findet und wir den Gedanken Gottes nur suchen um aus der obersten Ursache Wirkungen zu erklären, welche von ihr verschieden sind. Gott kann daher nicht nur als Ursache seiner selbst, sondern auch eines Andern gedacht werden, wenn auch dieses Andere nur in Fictionen unserer Gedanken bestehn sollte. Da stellt nun Spinoza dem ewigen Sein Gottes oder der naturirenden Natur die naturirte Natur zur Seite, welche das Ganze aller endlichen Erscheinungen umfaßt. Er beweist, daß diese endlichen Weisen des Seins von der unendlichen Ursache als solcher nicht hervorgebracht werden können, weil sie nur Unendliches hervorbringen kann, daß vielmehr jede endliche Weise des Seins hervorgebracht, bestimmt oder beschränkt werden muß von einer andern endlichen Weise des Seins, diese wieder von einer andern und so in das Unendliche fort. Hieraus ergiebt sich eine naturirte Natur, welche in das Unbestimmte in Raum und Zeit verläuft. Dies ist die Welt des Spinoza. Dieser Unterschied zwischen Gott der naturirenden, und der Welt, der naturirten Natur, haben wir in einer sehr ähnlichen Weise schon bei den italienischen Philosophen, besonders bei den Peripatetikern kennen gelernt. Beide, meinte man, müßten von Ewigkeit neben einander sein. Spinoza hebt nur stärker hervor, daß wir die naturirte Natur nur in den Gedanken unseres Verstandes und unserer Einbildungskraft gewahr werden.

Er sucht auch einen Uebergang um uns aus dem Ewigen

und Göttlichen in das Zeitliche und Weltliche zu versetzen. Hierzu dient die Lehre von den Attributen Gottes. Da wir nur ein Wesen anzunehmen haben, mag es auffallend sein, daß Spinoza in seine Begriffserklärung sogleich mitaufnimmt, das unendliche Wesen müsse unendliche Attribute haben. Das Unendliche löst sich damit in eine unbestimmte Zahl auf. Nur aus der Verlegenheit des Systems über den Uebergang aus der unendlichen Einheit in die Vielheit unserer Gedanken wird diese Unterscheidung erklärt werden können. Bei der weitern Ausführung werden wir denn auch sogleich an die Erfahrung unseres beschränkten Erkennens verwiesen. Von der unendlichen Zahl der Attribute Gottes kennen wir nur zwei, die den Cartesianern wohlbekannten Attribute des Denkens und der Ausdehnung. Durch Anschauung in uns werden sie erkannt. Die Ausdehnung Gott beizulegen macht noch einige Schwierigkeit. Wegen ihrer Theilbarkeit hatte sie Descartes Gott abgesprochen. Dagegen bemerkte Spinoza, mit Geulincx übereinstimmend, die Ausdehnung im Allgemeinen betrachtet, wie der Verstand sie anschaut, sei untheilbar und unendlich; nur die besondern Weisen der Ausdehnung, die Körper, lassen sich theilen. Geulincx hatte noch eine andere Schwierigkeit gefunden. Gott Ausdehnung beizulegen schien ihm frevelhaft, weil das heißen würde ihm etwas Vernunftloses, Brutales beilegen. Dies stört den Spinoza nicht; denn sie bleibe doch unendlich in ihrer Art. Was Geulincx bemerkt hatte, lag darin, daß aus diesen vielen Attributen Gottes verneinende Bestimmungen fließen, von welcher Art das Vernunftlose ist. Spinoza aber beruhigt sich hierüber, indem er aus der Unendlichkeit seiner beiden Attribute die Folgerung zieht, daß sie einander decken müßten in allen Weisen ihres Seins, weil zwei Unendliche nicht anders als einander gleich sein können. Daher dürften auch Denken und Ausdehnung als dieselbe Sache betrachtet werden; sie sind dieselbe Substanz, das einemal unter diesem, das anderemal unter dem andern Attribute gedacht. Alles Ausgedehnte ist daher auch denkend, hat Erkenntniß und Seele; wir werden nicht Gefahr laufen auf eine vernunftlose Materie, auf eine geistlose Maschine zu stoßen. Die Gefahr liegt an einer andern Stelle. Wir haben nun doch das Wesen Gottes getheilt. Diese Theilung läßt auch andere Theilungen zu. Die Ausdehnung Gottes soll zwar unendlich und untheilbar sein; aber Weisen der Ausdehnung, Theile derselben dürfen wir uns doch den-

ken; sie geben beschränkte Körper ab, welche wir weiter theilen können. Dies zieht den Gedanken herbei, daß in Gott Theile unterschieden werden dürfen. Hiemit sind wir bei dem Punkte angelangt, auf welchen diese Unterscheidung der Attribute Gottes lossteuert. Wir müssen Theile Gottes unterscheiden, wenn wir die naturirte Natur uns denken wollen; denn sie ist ja nichts anderes als eine Menge von Theilen Gottes, welche sich gegenseitig bestimmen. Der endliche Geist ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes, der endliche Körper ein Theil der unendlichen Ausdehnung Gottes. In der naturirten Natur haben wir es nur mit solchen Theilvorstellungen Gottes zu thun. Es versteht sich, daß sie nicht wirklich vorhanden sind, aber unsere Gedanken sind mit ihnen beschäftigt.

Auch den Menschen haben wir als einen solchen Theil Gottes zu betrachten, seinen Körper als einen Theil der unendlichen Ausdehnung, seinen Geist als einen Theil des unendlichen Denkens. Ueber die Verbindung beider erhalten wir zur Weisung, daß Körper und Geist im Wesen Gottes eins sind. Beide decken einander und bezeichnen dasselbe nur unter verschiedenen Attributen gedacht. Daher verlaufen die Untersuchungen Spinoza's über Körperwelt und Geisterwelt so, daß fortwährend vom Körperlichen auf das Geistige des Menschen und auch umgekehrt geschlossen wird. Der Körper wirkt nicht auf den Geist, ebenso wenig der Geist auf den Körper, weil beide im Wesen Gottes dasselbe sind, aber beide müssen in beständiger Uebereinstimmung bleiben.

Wenn wir jedoch in das Einzelne dieser Untersuchungen eingehn, so stellen sich nicht unbedeutende Verschiedenheiten nach beiden Seiten heraus. Sie werden uns, im Sinne Spinoza's nicht wundern dürfen, weil dabei die Meinungen der Erfahrung miteingreifen und in diesem Gebiete also nicht die Genauigkeit der ewigen Wahrheit zu erwarten ist, welche bei Gott stehen bleibt. Nur wandelbare Meinungen können der naturirten Natur entsprechen.

Vom Körperlichen gehn die Rechnungen Spinoza's aus. Da findet sich, daß der menschliche Leib aus einer unendlichen Menge von Körpertheilen zusammengesetzt ist, welche in ihrer beständigen Bewegung einander gegenseitig bestimmen. Daraus wird geschlossen, daß der menschliche Geist aus unendlichen Gedanken zusammengesetzt ist, welche in beständiger Bewegung einander bedingen.

Dies ist die sinnliche Seite unserer Gedanken, ein verworrenes Ineinander wechselnder Meinungen. Mit der Natur des menschlichen Leibes läßt sich Untheilbarkeit und Identität nicht vereinigen; daher muß Spinoza auch seinen Zweifel an der Individualität und Identität des menschlichen Geistes bekennen. Im menschlichen Leibe wird alles durch die Bewegung der Theile bestimmt wie in einer Maschine; daher haben wir auch den Geist als eine solche Maschine, als ein geistiges Automat, zu betrachten; jeder Wille wird in Bewegung gesetzt und an Freiheit des Willens ist dabei nicht zu denken. Jeder Theil des Leibes strebt sich zu erhalten, in seiner Bewegung oder in seiner Ruhe; auf eine solche Selbsterhaltung läuft auch alles Wollen des Geistes hinaus; wir sind der Nothwendigkeit seiner Bewegungen unterworfen. Jeder Körper ist auch determinirt und beschränkt durch einen andern Körper; eine jede Determination ist eine Negation; jeder Körper wird verneinet durch das Dasein eines andern Körpers in dem Raume, welchen dieser erfüllt und von welchem jener ausgeschlossen wird. So wird es auch mit unserm Geiste sein; ein Gedanke wird den Gedanken jedes andern Geistes beschränken und von den Gedanken aller andern Geister beschränkt werden müssen. Erst in diesem Punkte sehen wir recht deutlich, warum Spinoza neben der unendlich ausgedehnten und der unendlich denkenden Substanz schlechterdings keine andere dulden konnte. Aber in diesem Punkte fühlt doch auch Spinoza selbst etwas Anstößiges. Er sucht künstliche Mittel um es bei seiner Parallele zwischen Körperlichem und Geistigem zu ermöglichen, daß eine Gemeinschaft der Gedanken bestehn bleibe; sie aufzusuchen zwingt ihn seine Lehre von den allgemeinen Begriffen, welche wir gemeinschaftlich schauen, ohne daß der eine von dem andern in seinem Schauen beschränkt würde; sie sind aber erfolglos, weil sich zwar zeigen läßt, daß in unserm körperlichen Dasein auch etwas Gleichartiges ist, nicht aber daß eine und dieselbe ausgedehnte Materie, wie ein und derselbe Gedanke, von Verschiedenen zu gleicher Zeit besessen werden kann.

Wenn nun Spinoza der Betrachtung des Geistes sich zuwendet, so fließen auf sie viele Bestimmungen über, welche vom Körperlichen entnommen sind. Davon haben wir schon die Proben gesehn. Aber auch andere Gesichtspunkte treten ein, welche der Parallele sich entziehn. An der Spitze seiner Lehren über den Geist steht ein Satz, welcher an die reflexive Thätigkeit des Gei-

stes erinnert. Der Geist hat nicht allein Ideen, sondern Ideen dieser Ideen und selbst eine Idee seiner Idee, eine Idee seiner selbst, seiner Einheit. Die Weise, wie diese Idee mit ihm verbunden ist, wird zwar verglichen mit der Weise, wie er verbunden ist mit dem Leibe, welcher das Object seines Denkens ist; ebenso soll die Idee des Geistes das Object der Idee der Idee sein; man wird hierin aber nur einen Scheinbeweis finden können; denn der Körper ist Object eines Gedankens nur, weil er dieselbe Weise des Seins in einem andern Attribute ist, welche der Gedanke im Attribute des Denkens ausdrückt; die Idee der Idee dagegen würde demselben Attribute angehören, welchem die Idee. Von der Seite des Körpers findet sich nichts Aehnliches; wir hören von keinem Körper des Körpers. Der wahre Beweis für die Idee der Idee liegt nur auf der Seite des Geistes. Spinoza erinnert uns daran, daß wir im Wissen auch wissen, daß wir wissen. Die Gewißheit der klaren und bestimmten Begriffe unseres Verstandes, welche das Kennzeichen der Wahrheit bei sich tragen, giebt uns auch die Gewißheit unseres eigenen geistigen Seins. Nachdem nun Spinoza dieser Seite sich zugewandt hat, ist keine Frage mehr, ob wir unserm Geiste Individualität und Identität beilegen dürfen, wie diese Frage bei der Vergleichung des Geistes mit dem Körper in sehr bedenklicher Weise auftrat, sondern die Einheit und die Ewigkeit unseres Geistes werden mit allem Ernste behauptet. Unser Geist ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes. In Gott muß es einen Gedanken geben, welcher unter der Form der Ewigkeit das Sein unseres Körpers ausdrückt; in fast bedenklicher Weise wächst nun diesem Körper ein Wesen zu, welches von den wechselnden Modificationen des sinnlich erscheinenden Körpers unterschieden werden muß, weil Gott nicht allein Ursache seiner Modificationen, sondern auch seines Wesens ist. In der Idee dieses Wesens sollen wir alsdann unsern unsterblichen Geist finden. Auch weiter mahnt uns die Idee der Idee, welche wir von unserm Geiste haben, daß wir Theile des Verstandes Gottes sind und daher auch Antheil an seiner Freiheit haben. Die adäquaten Begriffe unseres Verstandes, sie erheben uns über die Sklaverei, in welchen uns die körperlichen Affectionen halten. Obwohl wir Thon in der Hand des Töpfers bleiben, auch in unsern körperlichen Affectionen dem Schicksal unterliegen, haben wir doch einen sichern Halt für unser freies Leben

in dem Antheil an dem Wissen, in welchem wir zur Ursache ihrer selbst gehören.

Die Ethik des Spinoza beschränkt sich nun auf einen Aufruf an den theoretischen Menschen in den Gedanken der Philosophie sich zu befestigen und in ihnen die Macht über Affecte und Leidenschaften zu suchen. In den Affecten unseres sinnlichen Lebens sind wir in der Gewalt der äußern Bestimmungsgründe, welche unsern Körper bewegen und in unserm Geist ein entsprechendes Leiden hervorbringen; von ihnen werden die Leidenschaften in uns erregt; so weit wir aber solchen äußern Einflüssen unterworfen sind, bleiben wir Sklaven des Schicksals. Darin liegt das Böse. Wir haben aber auch in unserem Geiste die Macht uns zu adäquaten Ideen zu erheben, d. h. zu solchen Gedanken, welche in der Idee unseres Geistes liegen, sofern sie ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist, welche daher nicht ein Leiden, sondern ein Thun unseres Geistes sind. Sie geben das freie Handeln unseres Geistes ab, welches wir das Gute nennen. Dabei treffen uns nun die Leiden unseres Körpers noch immer; wir bleiben Automate; unsere Macht wird unendlich von der Macht der Natur übertroffen; aber mit den unwillkürlichen Bewegungen unseres Leibes und unseres Geistes können wir die richtige Erkenntniß unseres Verstandes verbinden von allem dem, was uns geschieht, und das läßt uns die Leiden unseres Lebens überwinden. Denn sollten wir über die Schläge des Geschicks uns betrüben oder erzürnen oder zu Freude und Stolz uns erheben wollen, so brauchen wir nur daran zu denken, daß alles, was geschieht, seine nothwendigen Ursachen hat, um diese Aufwallungen der Leidenschaft in die ruhige Stimmung eines zufriedenen Gemüths umzusetzen. Der Philosoph soll sich zur Anschauung Gottes erheben, dann erkennt er sich als einen Theil des göttlichen Verstandes, liebt sich als einen Theil der intellectuellen Liebe Gottes und wird dadurch der Seligkeit theilhaftig, welche nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst ist; denn alle Affecte unserer Seele sind verschwunden, wenn wir sie in in adäquate Begriffe aufgelöst haben. Die Ethik Spinoza's setzt sich hiermit ganz in das Lob der wissenschaftlichen Erkenntniß um; sie soll zeigen, wie sehr der Weise den Unwissenden übertrifft. Da spricht Spinoza, als wenn die Leiden des Leibes und die ihnen entsprechenden Affecte der Seele ohne Rest durch die Erkenntniß ihrer Natur be-

seitigt werden könnten, obgleich seine Theorie nur dahin führt, daß mit der Sklaverei unseres sinnlichen Lebens die Freiheit unseres Denkens sich verbinden lasse.

Die Ethik des Spinoza giebt sich in ihrer ganzen Anlage als ein Werk der Hingabe an den rationalistischen Gedankengang der cartesianischen Schule zu erkennen. In das Unendliche sollen wir unsere Gedanken versenken, in ihm die Anschauung des Wahren, die Gewißheit unserer Gedanken finden und alles unter der Gestalt der Ewigkeit erkennen. Der ewigen, allgemeinen und nothwendigen Wahrheit unserer Verstandesanschauung wird alsdann mit seltener Folgerichtigkeit alles geopfert. Im Abgrunde der Ewigkeit verschwinden Werden, Freiheit und Zweck; selbst die Liebe zu Gott, zu welcher uns unser Streben nach Weisheit aufrufen möchte, in welcher unsere Glückseligkeit besteht, ist doch nicht entstanden, sondern von Ewigkeit her vorhanden und es ist nur eine Fiction der Ethik sie als etwas zu setzen, nach welchem wir zu streben hätten; so sind auch die Unterschiede des Guten und des Bösen nur in den Gedanken der Menschen, welche die Wirklichkeit mit ihrem Ideal vergleichen, und wenn wir Leiden und Thun des Geistes wie Gutes und Böses unterscheiden, so werden wir auch hierin nur Fictionen der Ethik zu sehen haben. Genug alle Erfahrung des Werdens und der Vielheit der Dinge geht in den Gedanken der einen Substanz Gottes unter. Dies ist der Akosmismus des Systems. Aber in einem unbegreiflichen Gegensatz stellt sich ihm die Wirklichkeit der Erfahrung zu Seite. Die volle Anschauung der einen Substanz haben wir doch nicht; von den unendlichen Attributen Gottes erkennen wir nur zwei; wir sind nur beschränkte Geister. Der Erfahrung können wir uns nun doch nicht entschlagen; wenn wir alles, wie es in Gott gegründet ist, erkennen wollen, so müssen wir auch die Ideen aller Affectionen, welche in ihm ihren letzten Grund haben, zu erschöpfen suchen. In ihr aber liegt eine unendliche Masse verworrener Gedanken vor uns; der naturirenden Natur schließt sich die naturirte an, ihr gleich an Unendlichkeit, für uns undurchdringlich. Aus jener können wir diese nicht erklären. Wir stehn vor einem großen Räthsel. Dabei stehen zwei Wege uns offen. Der Weg des Gehorsams öffnet uns das praktische Leben und die Religion, welche auf ihn verweist, verspricht allen demüthigen Menschen ihr Heil auf diesem Wege zu unserm großen Troste. Den Weg der Er-

kenntniß öffnet uns die Wissenschaft, welche doch nur für wenige ist. Ihn zu gehen hat sich Spinoza entschlossen. In seinen Berechnungen findet er Beruhigung, denn sie lassen ihn über die Leidenschaft wegkommen, welche mit dem Geschicke grollt, sie lassen ihn der Nothwendigkeit sich unterwerfen und in ihr die Vereinigung erkennen, in welcher unser Geist mit der ganzen Natur steht. Das Ideal der Weisheit, es ist ein unerreichbares Ideal, ein Wahn des Menschen; aber in der Wirklichkeit, welcher wir nicht entfliehen können, bietet es einen Trost über unsere Nichtigkeit und über die Nichtigkeit aller weltlichen Dinge.

Diese unerbittliche Rechnung eines streng rationalistischen Philosophen konnte einer Zeit, welche der Erforschung des Weltlichen sich zugewendet hatte, keine befriedigende Haltpunkte für ihre Verständigung bieten. Das System des Spinoza wurde von der nächstfolgenden Zeit fast gar nicht beachtet. Es wandte sich zu sehr der Betrachtung des Ewigen, des Theologischen zu, ohne doch für eine fruchtbare theologische Untersuchung die Haltpunkte darzubieten, welche nur im praktischen Leben gefunden werden können. Mehr Beachtung als seine Ethik fand sein theologisch-politischer Tractat; die freimüthigen Erörterungen über das Wesen der Religion, welche in ihm enthalten sind, die Kritik der Dogmatik, die schließliche Abwendung vom praktischen Wege der Religion ließen sie als atheistisch erscheinen und Spinoza wurde daher sehr mit Unrecht in die Reihe der Atheisten gestellt. Eine spätere Zeit, welche der theologischen Richtung sich wieder zuwandte, hat das philosophische System des Spinoza zu Ehren zu bringen gesucht; aber auch sie theilte ihm eine Meinung zu, welche es nicht vertreten konnte. In der Geschichte der Philosophie bezeichnet es nur den äußersten Punkt, auf welchen das Absehn des mathematischen Rationalismus im 17. Jahrhundert gerichtet war, welcher aber auch aufdecken mußte, daß die mathematische Berechnung entweder ohne Berücksichtigung der Erfahrung durchgeführt nur mit der wirklichen Welt in Zwiespalt setze, oder jetzt an die eine, jetzt an die andere Thatsache der Erfahrung sich anschließend zu verschiedenen, einander widersprechenden Ergebnissen führe. Wenn man über Spinoza's beengende Formen der mathematischen Beweisführung hinauszubringen weiß, so sieht man unter ihrer dogmatischen Haltung einen bodenlosen Zweifel verborgen. Wärend sie nichts höher schätzen will als die Folgerich-

tigkeit ihrer Gedanken, nichts mehr zu verabscheuen vorgiebt, als willkürliche Sprünge der Gedanken, wirft sie sich in willkürlicher Wahl in eine Reihe von Begriffen, welche die Wirklichkeit des Lebens bei Seite liegen lassen, nur Gedankendinge, Fictionen des Geistes bezeichnen. So berechnet Spinoza die Gedanken, welche dem Ewigen sich hingeben und schildert das Ideal des Weisen, so hatte Descartes die Bewegungen der Weltmaschine der Rechnung unterworfen und im Allgemeinen stimmte ihm Spinoza bei. Beide wußten, daß sie dabei andere Gedankenkreise bei Seite liegen ließen; aber sollte es ihnen nicht erlaubt sein von ihnen zu abstrahiren, wie der Mathematiker von allem andern abstrahirt um nur das Quantitative zu erforschen? Es ist dies die Weise des Indifferentismus, zu welchem Descartes in seiner Philosophie sich bekannte gegen die Theologie und gegen die Moral, welcher auch Spinoza folgte in seiner theoretischen Moral, welche die praktische Moral der Theologie bei Seite setzt, wie trostreich sie ihm auch erscheinen mochte. Für das Ganze der Wahrheit sind unsere Gedanken nicht gemacht; wir dürfen Religion und praktisches Leben bei Seite setzen und unsern Abstractionen nachgehn.

9. Anders mußten die Rechnungen des Rationalismus schließen, wenn sie in die Fülle des ganzen Lebens eingeführt wurden; da mußte der Zweifel zu Tage treten, welcher im Indifferentismus verborgen lag. Eine solche Wendung bereitete sich vor. Die bisherigen Arbeiten der Philosophie waren vorherschend Sache der Gelehrsamkeit gewesen; sie konnten sich auf eine mathematische Ansicht der Dinge beschränken. So wie sie aber in den breiten Strom der nationalen Literatur geleitet wurden, mußten sie ihre abstracten Rechnungen einer umsichtigern Denkweise unterordnen und der Indifferentismus gegen die Religion wurde unhaltbar. Schon in der cartesianischen Schule finden wir hierzu den Anfang gemacht. Die Philosophie bei Franzosen und Engländern legte die lateinische Sprache ab; sie ging in der Muttersprache darauf aus mit allen Gebildeten des Volkes sich zu verständigen; die Philosophen, welche sie redeten, schöpften ihre Gedanken aus der Denkweise ihres Volkes.

Unter den Männern, welche der philosophischen Untersuchung in der französischen Literatur eine Bahn brachen, welche nicht wieder abreißen sollte, nimmt Blaise Pascal die erste Stelle ein. Geboren zu Clermont 1623, dem parlementarischen Adel angehörig,

von Jugend an mit den Wissenschaften vertraut, gewann er in sehr frühen Jahren einen bedeutenden Ruf durch seine Entdeckungen in der Physik und in der Mathematik. Bei kränklichem Körper hat er in der kurzen Zeit seines Lebens, er starb in seinem 39. Jahre, fast Unglaubliches geleistet. Die reizbare Empfindlichkeit seines Geistes fand und suchte im körperlichen Schmerz nur einen Stachel sich emporzuschwingen. In den religiösen Streitigkeiten der französischen Kirche hat er seine glänzendsten Triumphe gefeiert. Nachdem die katholische Restauration zum Siege gelangt war, entbrannte der Kampf zwischen den Jesuiten und den Jansenisten. Pascal schrieb gegen jene seine Provincialbriefe, welche mit schlagender Schärfe das allgemeine Urtheil gegen die laxe jesuitische Moral aufriefen. Im Gefühl der menschlichen Sündhaftigkeit hatte er sich der augustinischen Gnadenlehre in die Arme geworfen. In ihr deutete er sich die Wege des Christenthums. Gegen den Vorwurf, daß sie dem wissenschaftlichen Weg zu nahe träten, dachte er sie zu rechtfertigen. Die Apologie des Christenthums, welche er schreiben wollte, hat ihn sein früher Tod nicht ausführen lassen. Fragmente derselben sind erschienen unter dem Titel Gedanken Pascal's über die Religion. Von seinen jansenistischen Freunden, deren Nachgiebigkeit er doch nicht billigen konnte, waren sie nicht ohne Auslassungen und Milderungen herausgegeben worden. Auch in dieser Gestalt haben sie die Aufmerksamkeit in dem Grade gefesselt, daß man in neuester Zeit die ursprüngliche Gestalt seiner abgerissenen Aufzeichnungen hervorzuziehen sich bemüht hat.

Die Gedanken Pascal's haben für die Geschichte der Philosophie die Bedeutung einer kräftigen Einsprache gegen die Einseitigkeit einer philosophischen Forschung, welche vom religiösen Glauben sich abwendet. Um so mächtiger mußte sie wirken, je bedeutender der Ruf des Mannes, von welchem sie ausging, in der Mathematik und in der Physik war, je mehr man von ihm versichert sein konnte, daß er den Werth der neuern wissenschaftlichen Bestrebungen sehr gut zu würdigen wußte. Vor der Vernunft, versichert er, wolle er den christlichen Glauben rechtfertigen. Er schließt sich dabei ganz an die cartesianische Schule an in seinen Lehren über die Methode der Wissenschaft und über ihre Ergebnisse. Kein Cartesianer würde darüber stärker sich ausdrücken können. In der Wissenschaft gilt keine Autorität, nur das Licht

der Natur, welches wir in uns anschauen. In ihm erkennen wir nicht alles; denn wir sind beschränkt; unser Verfahren in der Wissenschaft hat Lücken und wir können Hypothesen nicht ablehnen; aber das natürliche Licht hält auch unsere mangelhaften Methoden aufrecht. Die mathematische Methode haben wir zu befolgen. Nur die geometrischen Beweise sind gut und was die Geometrie übersteigt, übersteigt uns. Die Grundsätze der Wissenschaft sind keinem Zweifel unterworfen; hierin hat Pascal von dem Zweifel Montaigne's sich losgesagt, der sonst einen bedeutenden Einfluß auf ihn ausgeübt hat; die sichern Fortschritte, welche die Wissenschaft gemacht hatte, haben ihm Vertrauen zu ihr eingeflößt. Das ist der Unterschied der Menschen von den unvernünftigen Thieren, daß diese alles immer in derselben Weise machen, der Mensch aber seine Kenntnisse und seine Kunst beständig vermehrt; dies beruht auf dem Unterschiede zwischen Instinct und Vernunft; jener wirkt von Anfang an unaufhörlich fort ohne Fortschritt, diese aber verbessert unaufhörlich ihre Weise zu wirken beim einzelnen Menschen und in der ganzen Menschheit. Hieraus können wir abnehmen, daß der Mensch zur Unendlichkeit bestimmt ist. Hiervon im Allgemeinen überzeugt ist Pascal im Besondern auch mit den Fortschritten einverstanden, welche der geometrische Beweis der cartesianischen Philosophie gebracht hatte. Descartes hat seinen Grundsatz, ich denke also bin ich, zu fruchtbaren Folgerungen anzuwenden gewußt; er hat Körper und Geist richtig unterschieden, eingesehn, daß der Körper ohne Empfindung und ohne Kraft sich zu bewegen ist, daß in der Körperwelt alles auf Größe, Figur und Bewegung hinausläuft und sie nur eine Maschine ist. Nur seine Hypothesen bleiben zweifelhaft und reichen nicht bis dahin, wohin er sie treiben möchte. Es ist lächerlich die Zusammensetzung der Weltmaschine in allen Einzelheiten zeigen zu wollen; wie richtig diese Weise der Naturforschung auch ist, in ihr bleiben wir beschränkt. Unsere Fortschritte in der Wissenschaft sind nichts gegen das Unendliche, welches zu erforschen wäre. An den Gedanken des Unendlichen heftet sich Pascal, wie Geulincx und Spinoza. Er liegt in uns; die Mathematik führt uns beständig auf ihn zurück, im Unendlichgroßen und im Unendlichkleinen, in Raum und in Zahl. Aber der Gedanke des Unendlichen läßt uns auch nur unsere Beschränktheit gewahr werden. In ihn sich zu versenken, wie Spinoza rieth, namentlich, wie die

Mathematik ihn anregt, dazu würde Pascal nicht rathen. Er bezweifelt, ob die mathemathische Unendlichkeit die rechte sein, ob der rechte Gott in der Natur des Weltalls zu suchen sein möchte. Von dem Enthusiasmus der Naturforschung ist er fern, welcher in der Erkenntniß der Maschine der Natur volle Befriedigung findet. Mit Unwillen rügt er den schlaffen Spiritualismus eines Descartes, welcher vom Sein des Geistes ausgehend und den Vorzug des Geistes vor dem Körper anerkennend, doch es über sich gewinnen kann die Erforschung des Geistigen bei Seite zu setzen und nur dem Niedern, dem trägen Körper sein Nachdenken zuzuwenden. Wenn auch alles das wahr wäre, was in den cartesianischen Hypothesen angenommen wird, so würde es zu erforschen doch noch nicht die Mühe einer Stunde werth sein; denn es belehrt uns nicht über uns. Das ist eine einseitige Philosophie. Den Menschen sollen wir in seiner ganzen Natur studiren; die Moral ist wichtiger als die abstracten Wissenschaften, die Erkenntniß des Innern wichtiger als die Erkenntniß des Aeußern. Hiermit ist Pascal in seinem Sinn bei der Religion angelangt.

In der Geometrie findet er nur einen groben Geist; zwar mit Sicherheit treibe er seine Beweise fort; aber die Feinheiten der innern Empfindung verstehe er nicht und doch weisen sie auf das wahre Gut, auf das wahrhaft Unendliche hin. Zwar auch unser Geist kann wie ein Nichts gegen das Unendliche uns erscheinen, so klein ist unsere Erkenntniß; mit dem Unendlichen verglichen sind alle endliche Größen einander gleich; aber wir haben doch auch den Gedanken des Unendlichen; durch ihn stehen wir zwischen dem Unendlichgroßen und dem Unendlichkleinen, zwischen dem Unendlichen und dem Nichts. Der Mensch ist ein Paradoxon. Zum höchsten Gute wird er gezogen; das ist das wahrhaft Unendliche, Gott, zu welchem die Empfindungen unseres Herzens uns ziehen. Seine Allmacht dürfen wir nicht nach unsern Begriffen messen; er kann sich uns ganz mittheilen; das höchste Gut kann jeder ohne Theilung und Neid besitzen. Jetzt ruft uns unser Glaube in den Empfindungen unseres Herzens zu ihm auf; im Stande der Verherlichung sollen wir ihn erkennen. Dazu ist der Mensch bestimmt. Nur in diesem Gedanken an die Bestimmung des Menschen für das Unendliche finden die Ueberlegungen Pascal's einen sichern Halt. Von diesem Gesichtspunkte aus scheinen ihm

aber die Leistungen der menschlichen Wissenschaft nichtig, weil er sie nach dem Maßstabe der cartesianischen Schule beurtheilt. Nur mit der Anwendung der Geometrie auf die Physik, auf die Körperlehre, hat sie es zu thun; ihre Lehren treffen nur das Aeußere, das Nichtige für unser wahres Leben; selbst ihre Grundsätze kann sie nicht beweisen, weil sie nur in der Anschauung des Geistes wurzeln. Die rechte Gewißheit des Geistes finden wir nur in ihm selbst; seinen Empfindungen, seinem Herzen, dem Zeugnisse seiner geistigen Natur muß der Mensch vertrauen, mehr als den Schlüssen seiner Vernunft, wenn er zur Sicherheit kommen soll. Diesen Sinn hat der berühmte Spruch Pascal's, daß die Vernunft die Dogmatiker, die Natur die Pyrrhonier widerlege. Die Vernunft, welche nur mathematischen Beweisen vertraut, läßt uns alles, sogar das Sein Gottes, sogar die Grundsätze der Mathematik bezweifeln; die Natur aber, das natürliche unmittelbare Gefühl unseres Herzens läßt uns an die Wahrheit, an Gott, an unsere Bestimmung, an die Grundsätze der Mathematik glauben. Daß wir nicht träumen, muß unsere unmittelbare Ueberzeugung uns sagen. Auch in dieser Berufung auf die unmittelbaren Ueberzeugungen der Natur wird man die Neigung der damaligen Zeit erkennen alles auf die ursprüngliche Natur zurückzuführen.

Aber im Menschen liegt die Vernunft in Streit mit der Natur. Die Vernunft erhebt den Menschen zum Gedanken seiner Würde, seiner hohen Bestimmung, die Wahrheit zu erkennen und Gott zu schauen. Das Ideal des Menschen zeigt ihn groß und erhaben. Das sind die Gedanken der Stoiker. Aber Skeptiker, wie Montaigne, sehen den Menschen, wie er wirklich ist, niedrig und verabscheuungswürdig. Beide Betrachtungsweisen sind wahr, jede aber einseitig. Zur Würde seiner Herlichkeit war der Mensch geschaffen; er hat sie nicht erlangen können; seine Natur hat sich verdorben. Wir müssen den Sündenfall des Menschen mit einrechnen. Anstatt Gott zu lieben, hat er sich zur Selbstliebe gewandt. Die Sünde des ersten Menschen hat sich auf seine Nachkommen vererbt. Das ist das Geheimniß der Erbsünde, welches wir nicht begreifen können; es scheint der Gerechtigkeit Gottes zu widersprechen und dennoch müssen wir ihm glauben, denn sonst würde uns der Mensch nur noch unbegreiflicher sein, als dies Geheimniß selbst. Die Erfahrung sagt aus, daß unsere Natur verdorben, ist; wir müssen dieses unser Ich hassen,

welches nicht in unserer Gewalt ist, sondern von fleischlicher Begierde beherscht nur das Niedere sucht. Alles ist im Menschen verabscheuungswürdig und darin besteht seine Größe, daß er sein Elend erkennen kann. Nur in der Zukunft ist unsere Größe, wir leben nicht, sondern hoffen nur zu leben. Aber niederschlagen dürfen wir uns auch nicht lassen von dem Gedanken an unsere Sünde; nicht in Verzweiflung sollen wir unsere Natur für unwiederbringlich verdorben halten. Die Hoffnung des Lebens, das ist die Hoffnung des Christen. Er hofft auf Gottes Hülfe. Ein Gott, welcher nur die Natur schafft und bewegt, die geometrischen Wahrheiten feststellt und nachdem er, wie der Gott des Descartes, der Welt die Quantität ihrer Bewegung gegeben hat, sie ihrem Laufe überläßt, das ist der Gott der Heiden, der Epikureer. Dieser Deismus ist nicht besser als Atheismus. Der wahre Gott der Christen muß uns helfen und innerlich uns wieder zum Guten bewegen. Die Natur des Menschen für unverdorben zu halten, das ist die Maxime des Stolzes; sie für unheilbar zu halten, das ist die Maxime der Trägheit.

Die Wege, in welchen Gott uns rettet, sieht Pascal für unerforschlich an, weil er dafür hält, daß sie gegen alle Vernunft sind. Der Weg der Vernunft geht vom Geiste zum Herzen, der Weg der Gnade vom Herzen zum Geiste; denn Gott muß man erst lieben, dann erst kann man ihn erkennen. Dies ist mystisch, gegen die Natur und die menschliche Vernunft. Warum Pascal so über diesen Weg urtheilt, ersieht man aus seiner Meinung, daß nur die mathematische Methode der rechte Weg der Vernunft oder der natürlichen Wissenschaft ist, denn sie leitet alles von der Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten ab. Die Empfindung des Besondern leitet nur den Instinct. Diesen Weg, welchen Pascal für unnatürlich hält, soll auch die Gnade uns leiten. Der Mensch ist geboren zur Lust; das empfindet er; eines weitern Beweises bedarf es nicht. Die Empfindungen der Lust müssen ihn zu Gott ziehen. Das ist der Weg der Gnade, welchen Pascal in Streit mit dem Wege der Vernunft findet; das ist der Weg des menschlichen Herzens. Daß Pascal diesen Weg empfielt, weist schon auf kommenden Sensualismus und Eudämonismus hin; daß er ihn in vollem Widerspruche mit dem Wege der Vernunft findet, beweist die volle Macht des Rationalismus in seinen wissenschaftlichen Grundsätzen.

Es versteht sich, daß nicht die fleischliche, sondern die geistige Lust uns zu Gott führen soll. Sie ist größer als die fleischliche Lust und soll diese unterdrücken. In diesem Sinn hat Pascal den Weg einer harten Ascese erwählt, welche doch in den süßen Gefühlen der göttlichen Gnade Erquickung, in der Aussicht auf die himmlischen Freuden Trost findet. Durch tiefere Gefühle der Lust weiß Gott unser Herz zu locken um uns der schmählichen Knechtschaft unter dem Fleische zu entziehn; sie sollen uns Gott zuerst lieben, dann erkennen lehren. Dies ist der mystische Weg der Gnade, welchen Gott seine Auserwählten wandeln läßt. Dies ist die Prädestinationslehre Augustin's. Wir sollen Gott lieben. Leiden ist besser als Thun; nur die völlige Hingebung an den unendlichen Gott kann das Geschöpf aus seiner Nichtigkeit ziehn. Von diesem Wege ist die Freiheit des Willens und des Denkens ausgeschlossen. Auch nicht alles Leiden weist uns auf Gott hin, sondern nur das übernatürliche Leiden; das sinnliche Leiden dient an sich nicht zur Erkenntniß der wahren Wahrheit.

Es liegt hierin, daß Pascal der Autorität der Sinne und der natürlichen Ueberlieferung seine Aufmerksamkeit nicht schenkt. Dies sehen wir daran, daß er einen Gegensatz zwischen dem Wege der Wissenschaft und dem Wege des Glaubens auch darin findet, daß jener keiner Autorität traue, dieser der Autorität der sittlichen Ordnung sich füge, weil er in ihr die Zeichen einer göttlichen Leitung erkenne. Der Sittengeschichte vertraut er mehr als der Naturgeschichte. Wir haben das Beispiel der Heiligen vor uns; an der Geschichte sollen wir uns laben; in ihr müssen wir der Autorität uns hingeben. Wo die Kirche in ihrem Haupt und in ihren Gliedern übereinstimmt, da ist sie unfehlbar. In ihren Geschicken verkündet sich die Weisheit Gottes, wenn sie auch gegenwärtig noch nicht völlig offenbar geworden ist, sondern noch unter der Natur sich verbirgt. Hierdurch kommt Pascal auch über die persönlichen Gefühle der Lust hinweg, welche uns zu Gott ziehen sollen; einen allgemeinen Weg in der Gemeinschaft der Menschen sieht er bereitet, welcher uns zu Gott zurückführen soll.

Im stärksten Gegensatz stehn die Ergebnisse Pascal's und Spinoza's und dennoch gehören sie derselben Zeit und derselben Schule an. Beide setzen theoretische Philosophie und praktische Theologie einander entgegen; daß sie mit einander vereinbar wären, glauben sie verneinen zu müssen; Spinoza läßt die Wahl

zwischen beiden; Pascal entscheidet sich für die letztere. Wie dogmatisch auch jener sich ausspricht, viel entschiedener ist doch der Skeptiker Pascal. Die Entschiedenheit, mit welcher er dem Leiden Gottes, der Autorität der Kirche, dem Glauben an die Sittengeschichte sich hingiebt, legt ein Zeugniß dafür ab, daß die Vorherrschaft der Naturwissenschaften die Macht des Christenthums über die Gemüther der Menschen noch nicht gebrochen hatte. Aber mit sich einiger war man durch sie nicht geworden. Wenn Spinoza in seiner Wahl zwischen Philosophie und Theologie schwankt, so kann sich Pascal aus diesem Schwanken nur durch einen gewaltsamen Entschluß ziehen. Die Macht der Natur, deren Erkenntniß, deren Fesseln er hinter sich werfen möchte, er muß sie bekennen. Er ahndet nur, daß hinter ihr die Macht Gottes sich verbirgt. Und wie einer andern Natur ergiebt er sich den Eindrücken der Lust, welche Gott in unser Herz senkt; der Nothwendigkeit des Leidens unterwirft er sich, nur nicht die Schranken der körperlichen Natur, sondern den unendlichen Gott will er leiden. Es ist dieselbe Entsagung bei ihm, wie bei Spinoza, die Entsagung auf das freie Thun und Denken; nur Gott wirkt in uns. Stärker aber wendet sich diese Entsagung bei Pascal den einzelnen Eindrücken zu, den süßen Gefühlen der Lust, weil er damit sich schmeicheln darf, daß in den tiefern Gefühlen der Natur die Winke Gottes sich verbergen. Wie viel schwächlicher ist doch diese Ascese, als die harte Uebung, welche in der Arbeit der Vernunft, in den Geschäften der Pflicht Kraft genug für den Kampf mit dem sinnlichen Leben finden zu können glaubte. Sie muß durch die Lockungen der frommen Lust der vordringenden Macht der Sinnlichkeit zu widerstehn suchen.

10. In einer ähnlichen Richtung, nur dogmatischer und mehr an die alten Lehren der Theologie sich anschließend, verfolgte dieselben Gedanken der cartesianischen Schule Nicole Malebranche. Zu Paris 1638 geboren, hatte er eine theologische Bildung empfangen und war in den gelehrten Orden des Oratoriums getreten. Die Schriften des Descartes zogen ihn zur Philosophie. Er fand in ihnen die Gedanken des Augustinus wieder. Mit allem Eifer seines feurigen Gemüths gab er sich nun der Entwicklung der cartesianische Grundsätze hin, welche er für die Religion fruchtbar zu machen suchte. Bis zu seinem Tode 1715 war er mit der Ausbildung des Occasionalismus beschäftigt, den er

in zahlreichen Schriften entwickelte und gegen Philosophen und Theologen vertheidigte. Die berühmteste unter ihnen, über die Erforschung der Wahrheit, führt doch weniger als andere in den Zusammenhang seiner philosophischen und theologischen Ueberzeugungen ein.

Descartes hat viele Schüler erweckt, größer in der Philosophie, als er selbst war; aber diese sind auch alle von seinen Grundsätzen ausgehend zu ganz andern Ergebnissen gekommen als ihr Meister. Malebranche schließt sich in den meisten Punkten an die cartesianische Lehrweise an, hat aber auch jedem Punkte etwas zur Beschränkung oder Berichtigung beizufügen. In unserm Denken erkennen wir unser Sein; aber wir sind weit davon entfernt in ihm auch unsere Substanz und unser Wesen zu erkennen. Aus unserm Begriff von Gott können wir Gottes Sein beweisen, aber nicht sowohl ein Beweis als eine Anschauung ist dies. Die Idee des Unendlichen finden wir in uns, aber wir kennen es nicht in seinem Wesen; nur in seinen Werken hat sich uns Gott offenbart. Gott täuscht uns nicht; aber hieraus können wir doch nicht mit Sicherheit die Wahrheit der äußern Welt abnehmen; denn die Empfindungen, welche er in uns entstehen läßt, sind nur Modificationen in uns und der Begriff der Ausdehnung ist auch nur eine Idee in unserm Geiste, welche keine Wirklichkeit außer uns bezeugt. Nur die Erfahrung, aber kein Beweis der Wissenschaft lehrt uns die wirkliche Welt kennen und an die Erfahrung müssen wir glauben, sie gewährt nur Wahrscheinlichkeit, sie ist eine Offenbarung. Für die wirkliche Welt sprechen die natürliche und die übernatürliche Offenbarung und die letztere mit größerer Kraft als die erstere. In uns schauen wir die Wahrheit der Ideen mit solcher Zuversicht, daß wir an ihr nicht zweifeln können; aber wir dürfen deswegen doch nicht angeborne Begriffe annehmen, sonst würde die Idee des Unendlichen uns beiwohnen, da jeder Begriff Unendliches in sich schließt. Nicht einmal der Begriff unseres Ich ist uns angeboren; wir müssen uns erst kennen lernen. Es ist wahr die Idee der Ausdehnung können wir in uns entdecken, aus ihr die Lehren der Mathematik ziehn, der Wissenschaft, welche uns die erste und eine unzweifelhafte Gewißheit gewährt. Sie entwickelt uns nur eine Welt der Gedanken in uns, mit Hülfe der Erfahrung können wir sie aber auf die Physik anwenden zur Erkenntniß der wirklichen Körperwelt. Was gewinnen wir aber mit allem dem? Wir lernen dadurch nur die Verhält-

nisse im unendlichen Raum kennen, welcher das Unvollkommenste der Dinge ist. Wenn wir auch alle Wirbel in dem Umlauf der körperlichen Welt zu ermessen vermöchten, dadurch würde uns nichts offenbar geworden sein über das Beste, welches viel höhern Werth hat als das Körperliche, über den Geist. Malebranche läßt uns das ganze Gewicht der spiritualistischen Gedanken fühlen, welche Descartes angeregt, aber nicht befriedigt hatte. Mit seinem Meister ist er nun auch bereit einen Zusammenhang zwischen Körper und Geist anzunehmen; aber von einer Verbindung beider, meint er, hätte Descartes doch nur im uneigentlichen Sinn reden können; er stimmt dem Occasionalismus bei. Man sieht, noch schärfer als Pascal verhängen Malebranche's Lehren die Kritik über die Folgerungen, welche Descartes aus seinen Grundsätzen gezogen hatte.

Was nun von diesen Grundsätzen stehn bleibt, beruht im Wesentlichen auf der rationalistischen Erkenntnißtheorie, welche jedoch nicht ohne Berücksichtigung metaphysischer Lehren bleibt. Den klaren und deutlichen Begriffen unseres Verstandes können wir nicht mißtraun. Sie sind nicht als Sammlungen aus sinnlichen Empfindungen anzusehn; denn aus unzähligen Erfahrungen würde nicht die unendliche Bedeutung eines allgemeinen Begriffs sich ergeben. Sie bezeichnen ewige Wahrheiten, welche als Urbilder des Zeitlichen gelten können. Wenn wir die ewige Wahrheit suchen, so müssen wir an sie uns halten. Das ewige Wesen der Dinge kann nur in ihnen dargestellt werden. Wir müssen sie als Offenbarungen Gottes ansehn, welcher die Wahrheit, das Sein überhaupt, das Sein ohne Beschränkung ist. Das ist der Grund alles Seins und Denkens. Das Sein ohne Beschränkung, das Sein schlechthin kann niemand bei gesundem Verstande leugnen. Zu ihm gehört auch das Denken, da das Denken ist, und Gott muß daher als das Sein und Denken ohne Beschränkung gedacht werden. Wir können dasselbe aber nicht erkennen; sonst würden wir alles wissen. Nur das Verlangen alles zu wissen wohnt uns bei und wir dürfen hoffen, daß es Befriedigung finden werde. Gott wird uns nichts verbergen, was uns Noth thut; aber gegenwärtig können wir nur einiges sehen, was er uns mittheilt. Da er die volle Wahrheit ist, müssen wir alles, was wir von der Wahrheit sehen, in ihm sehen. Wir sind nicht unser eigenes Licht; Gott muß uns erleuchten. Was wir nun von der Wahrheit

zunächst mit vollster Gewißheit erkennen, das sind die Begriffe unseres Verstandes, welche Allgemeines uns darstellen und in allgemeingültiger Weise von allen Menschen gedacht werden können, wie die mathematischen Begriffe. Sie sind wie ein Gemeingut zu betrachten, welches keinem zum Eigenthum gegeben ist. Von jeder Zeit sind sie unabhängig, von jeder Bedingung des Orts. Wie eine klare und deutliche Stimme Gottes belehren sie uns unabhängig von jeder Erfahrung. Schon Adam konnte sie denken und Malebranche meint, mehr als Adam wissen konnte, brauchten wir nicht zu wissen. Gegen diese Autorität Gottes, in welcher er uns die Begriffe der Vernunft offenbart, bedeutet jede menschliche Autorität nichts. Die Schwäche der menschlichen Vernunft ist zwar nicht zu leugnen, auch das Verderben der menschlichen Natur nicht; aber nicht die Stimme der Vernunft ist das, was in uns verdorben ist, sondern die Neigung, welche uns von der Vernunft abzieht und aus Leidenschaft dem Sinnlichen unterwirft; der Vernunft selbst müssen wir vertrauen. Sie ist die Stimme Gottes in uns.

Aber über das Wirkliche belehren uns die allgemeinen Begriffe nicht. In der Wirklichkeit kann jedes Allgemeine nur in einer besondern Weise sein. Alle allgemeine Begriffe des Verstandes zeigen uns daher nur Musterbilder für das Weltliche, Ideen, welche in Gott sind. Von der wirklichen Welt wissen wir nur durch unsere sinnliche Empfindung. Die Analyse unseres Bewußtseins läßt uns zwei Arten unseres Denkens unterscheiden, die reinen Gedanken unseres Verstandes und die sinnliche Kenntniß der Thatsachen. Jene entspringen uns aus der Aufmerksamkeit unseres Verstandes auf das innerlich in uns Liegende. In einem Thun unseres Geistes, einem Acte der Freiheit unseres Wissens werden sie uns zu Theil. Diese hat ihren Grund in einem Leiden unserer Seele, welches uns auf unsere Beschränktheit aufmerksam macht; denn die allgemeine Wahrheit in ihrem ganzen Umfange können wir nicht erkennen. Unsere Empfindungen lenken unsere Gedanken auf das Besondere hin; wir kennen sie wohl; unsere Sinne täuschen uns nicht; sie zeigen immer ganz genau, was in uns sich findet, und es ist nur eine Täuschung, wenn wir meinen, sie zeigten nicht sicher ihren Gegenstand, weil wir die Ursachen unserer Empfindungen nicht begreifen; ihr Gegenstand ist aber nicht eine äußere Ursache, sondern eine Modi-

fication unserer Seele; diese wird empfunden und ihrer sind wir in der Empfindung uns vollkommen bewußt. Weil sie aber ein Leiden, eine Beschränkung unserer Seele bezeichnen, geben sie keinen klaren und deutlichen Begriff, sind vielmehr immer verworren. In jeder sinnlichen Erkenntniß verwirren sich vier unterscheidbare Momente, das Thun des Aeußern, das Leiden unseres Organs, das Leiden unserer Seele und das unwillkürlich sich vollziehende Urtheil, in welchem das Leiden unserer Seele auf das Aeußere bezogen wird. Durch solche verworrene Erkenntnisse lernen wir alles Zeitliche, jedes wirkliche Dasein, unser eigenes Dasein und das Dasein der ganzen sinnlichen Welt kennen. Dies ist die natürliche Offenbarung, welche durch die sinnlichen Empfindungen von der wirklichen Welt uns zuwächst. Sie läßt uns an die Sinne, die Erfahrung und ihre Autoritäten glauben und dieser Glaube geht der Erkenntniß vorher. Man darf nicht übersehn, wie hierin eine Wendung vom Rationalismus zur Empirie liegt. Der Erkenntniß des Verstandes bleibt es zwar vorbehalten, daß sie allein reine Erkenntnisse bietet; aber alle diese Erkenntnisse führen doch nicht in die wirkliche Welt ein; uns selbst und andere Dinge lernen wir nur durch Sinne und Erfahrung kennen und da unsere Verstandeserkenntniß von der Aufmerksamkeit auf uns abhängt, werden selbst unsere reinen Erkenntnisse von der Erfahrung abhängig; die Begriffe unseres Verstandes sind uns nicht angeboren.

Verstand und Empfindung führen auf den Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderm, zwischen Unendlichem und Endlichem. Wie die übrigen Cartesianer, läßt Malebranche dieses auf jenem beruhn. Gott ist der Grund aller Dinge; denn das Beschränkte ist nur denkbar unter Voraussetzung des Unbeschränkten, durch dessen Beschränkung es beschränkt ist. Das Weltliche zeigt daher auf Gott hin und ist seine Offenbarung. Wenn wir nun auch das Unendliche nicht erkennen, so haben wir doch den Gedanken an dasselbe und müssen alles Weltliche auf dasselbe beziehn. In den beschränkten Dingen der Welt kann es nicht völlig offenbar werden; wir haben in ihnen nur Theile der Wahrheit. Doch sollen wir sie nicht als Theile Gottes betrachten, weil das Unendliche keine Theile hat. Gegen das Unendliche hat das Endliche kein meßbares Verhältniß; gegen Gott ist die ganze Welt nichts. Malebranche legt, wie Geulincx und Spinoza, Gott die intelli-

gible Ausdehnung bei; sie ist aber von der geschaffenen, theilbaren Ausdehnung zu unterscheiden; jene verhält sich zu dieser, wie die Zeit zur Ewigkeit Gottes. Was den weltlichen Dingen zukommt, müssen wir nur als eine Mittheilung Gottes betrachten. Wie Gott sich mittheilen könne, begreifen wir nicht; daraus schließt aber Malebranche nicht, wie Spinoza, daß er sich nicht mittheilen könne. Das Vollkommene kann freilich nur das Vollkommene wollen, das Gute lieben; der Wille Gottes geht nur auf Gott. Aber die Erfahrung beweist uns die Wirklichkeit der Welt; aus ihr müssen wir schließen, daß Gott sich mitgetheilt hat, so weit seine Vollkommenheit mittheilbar war. Diese Mittheilung geschieht durch die Schöpfung; denn weder aus sich, weil er unveränderlich ist, noch aus etwas Anderm, weil vor der Schöpfung nichts Anderes als das Unendliche ist, kann Gott die Welt machen. In der weitern Ausführung dieser Schöpfungslehre nimmt Malebranche vieles von Thomas von Aquino an, nicht ohne anthropomorphistische Beimischungen. Die vollkommenste Welt soll Gott bedacht, gewählt und geschaffen haben; aber ganz vollkommen war sie doch nicht möglich. Sie mußte werden und die Mängel des Zeitlichen waren dabei nicht zu vermeiden. Vielleicht hätte die Welt vollkommner sein können, aber regelmäßiger konnte sie nicht sein; denn der unveränderliche Wille Gottes liegt ihr zu Grunde und ist Gesetz der Natur, Regel für alles weltliche Sein. Gott liebt mehr die Regel, seine Regel, seinen Willen, als die Größe seines Werkes. Sein Wille geht nun auch durch alles Weltliche hindurch; Gott schließt sich nicht von seinem Werke aus und stellt es nicht gleichsam außer sich hin, sondern umfaßt es in seiner Unendlichkeit. Er hat nicht, wie Descartes meinte, die Bewegungen der Welt ihr selbst überlassen; er steht nicht wie mit gekreuzten Armen vor seinem Werke. Malebranche kann den Gedanken an einen außerweltlichen Gott nicht billigen. Sein Schaffen ist ein continuirliches Werk, beständig bewegt er die Dinge, in ihrem Innern ihnen gegenwärtig; die formlosen Geister bildet er; die Natur besteht nur in seinem wirksamen Willen.

Bei der Untersuchung der Welt kommt nun der cartesianische Gegensatz zwischen Körper und Geist, ausgedehnter und denkender Substanz zur Sprache. Daß er, wie schon bemerkt, nicht mit Descartes annahm, uns wohne die Idee unserer selbst bei, und zum Occasionalismus sich wandte, läßt bedeutende Abweichungen

vom cartesianischen System erwarten. Beide Abweichungen stehn doch mit den Grundsätzen der cartesianischen Schule in enger Verbindung. Die mathematische Erkenntniß, welche wir von der Natur der körperlichen Dinge gewinnen können, von ihrer Größe, Figur und Bewegung, schätzt Malebranche hoch genug um sie für die vollkommenste zu halten, derer wir gegenwärtig fähig sind. Aus der Idee des Körpers können wir alle Modificationen der Ausdehnung ableiten; Gott hat uns diese Idee offenbart. Dagegen hat er uns die Idee der denkenden Substanz verborgen, denn daß wir sind, wissen wir wohl, aber was wir sind, können wir aus dem Gedanken der denkenden Substanz nicht ableiten; unsere Fähigkeiten sind uns verborgen. Körperliches und Geistiges müssen wir auch als völlig getrennt ansehn. Der Körper ist nur leidend. Wollen wir ihm ein Thun beilegen, so würde es nur darin bestehn können, daß er Bewegung, Veränderung der Lage, Größe oder Figur hervorbrächte; er kann sich aber nicht selbst bewegen und also noch weniger etwas anderes. Die Kraft, aus welcher die Bewegung kommt, ist nichts Körperliches. Man müßte einem Körper Meinungen und Begehrungen zuschreiben, d. h. man müßte ihm etwas Geistiges beilegen, wenn man ihn als Ursache einer beginnenden Bewegung ansehn wollte. Nur ein Werkzeug, eine secundäre, veranlassende Ursache kann er sein. Ebenso wenig kann der Geist auf den Körper wirken, weil er, nicht ausgedehnt im Raum, auf keinen Körper stoßen kann. Auch auf einen andern Geist kann er nicht wirken; seine Thätigkeiten, seine Willensacte bewegen nur ihn selbst. Jede endliche Substanz ist für sich; die Modificationen der einen Substanz gehn nicht auf die andere über. Keine endliche Substanz kann daher unmittelbare Ursache einer Modification in einer andern Substanz sein; nur eine gelegentliche Ursache einer solchen kann sie abgeben. Dies beruht darauf, daß wir eine Uebereinstimmung aller weltlichen Substanzen annehmen müssen; denn die Regel, welche Gott in seine Schöpfung gelegt hat, verbindet alles. Seine beständig schaffende Kraft bringt in der Körperwelt alle Bewegungen hervor und in Uebereinstimmung damit sind alsdann die Bewegungen in der Geisterwelt vorhanden, welche er nicht weniger hervorbringt. Gott ist der Ort der Geister; in ihm sehen sie die allgemeinen Ideen, welche er sie schauen läßt; auch die sinnlichen Empfindungen sehen wir in ihm; wir sehen alle Dinge in Gott,

aus dessen Unendlichkeit wir nie herauskommen. Diesen theosophischen Gedanken hat die Physik der neuern Zeit bei Malebranche nicht erschüttern können. Die Vorbilder, nach welchen Gott geschaffen hat, läßt er uns schauen in den ewigen Ideen, welche er uns mitgetheilt hat; die wirklichen Bewegungen, durch welche er die Welt regirt, läßt er uns gewahr werden durch die sinnlichen Empfindungen, welche er in uns hervorbringt, wenn er uns anzeigen will, daß etwas diesen Empfindungen Entsprechendes außer uns gegenwärtig ist. So kommen wir durch die Bewegungen, welche er uns empfinden läßt, indem er in uns wirksam ist, zu einer Erkenntniß der Außenwelt und können unsern Geist in der Erfahrung des Weltlichen bilden. Unser Geist kommt formlos zur Welt, eine leere Tafel; aber Gott unterrichtet uns; er ist das Licht, welches uns erleuchtet; durch die Bewegungen oder Empfindungen, welche er uns einflößt, werden wir gebildet; sie wecken unsere Aufmerksamkeit, daß wir auf das Wirkliche merken und das Ewige erforschen lernen.

Jetzt erst werden wir Malebranche's Erkenntnißtheorie übersehn können. Sie hängt mit seiner Schöpfungslehre zusammen und trägt von den willkürlichen Annahmen dieser an sich. Gott hat es gefallen menschliche Geister zu schaffen und ihnen einen Theil seines Lichtes mitzutheilen, einen andern Theil zu verbergen. Ihnen alles, sein ganzes Wesen mitzutheilen war nicht in seiner Macht, da sie beschränkte Geschöpfe sein mußten. Von den Musterbildern aber, nach welchen er schuf, konnte er ihnen einiges offenbaren. Da hat es ihm gefallen ihnen die Idee der Körperwelt mitzutheilen, die Idee der Geisterwelt, die Idee des Menschen, zu verbergen. Diesen Rathschluß dürfen wir zu erforschen, aber nicht zu tadeln wagen. Genug die Thatsache liegt vor, daß wir über die Gesetze der körperlichen Bewegungen, über die Mechanik, unterrichtet sind, aber die Gesetze der geistigen Bewegungen nicht kennen. Unsere Erkenntniß aus den ewigen Ideen reicht jedoch nur aus um uns über das nach allgemeinen Gesetzen Mögliche zu unterrichten; über das Wirkliche unterrichtet uns Gott nur durch unsere Empfindungen und die aus ihnen fließende Erfahrung, nicht in streng wissenschaftlicher Weise, sondern nur in verworrenen Vorstellungen. In der Erfahrung können wir die Autorität nicht entbehren, weder die Autorität der Sinne, noch anderer Menschen. In diesem Gebiet geht der Glaube der Er-

kenntniß vorher, obwohl wir ihn nur als ein Mittel anschlagen können; vom Sinnlichen sollen wir zum Uebersinnlichen gelangen. Hiernach unterscheidet Malebranche eine vierfache Erkenntniß des Menschen. Wir wissen von Gottes Sein, von seinem Wesen aber nur so weit er Musterbilder seiner Weisheit uns schauen läßt; wir können von den ewigen Gesetzen der Körperwelt wissen; dieser Preis bleibt der mathematischen Physik, daß sie in die Erkenntniß des Ewigen uns einführt; wir wissen auch ein jeder von seinem Geist und den Bewegungen seines eigenen Lebens, doch nur aus Erfahrung in verworrener Weise; zuletzt können wir auch diese Erkenntniß des Geistigen noch weiter treiben, indem wir an unsere Erfahrung anschließend und in Analogie mit uns Vermuthungen über andere Geister schöpfen; diese Erkenntniß aber ist sehr unsicher.

Aus dieser Erkenntnißtheorie zieht nun Malebranche Folgerungen, welche Pascal's Zweifeln sehr ähneln. Wissenschaft haben wir nur von den Gesetzen der Körperwelt; durch Erfahrung aber auch eine Kunde vom Geistigen und weitere Vermuthungen über dieses Gebiet schließen sich daran an. Wie unvollkommen diese Kunde auch ist, kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß es das Wichtigste birgt. Gegen die Vollkommenheit Gottes ist die Körperwelt so gut wie nichts. Diese weiß nichts von den Ideen Gottes, zu deren Theilnahme unser Geist berufen ist. Das Körperliche haftet immer am Besondern; am Allgemeinen läßt uns Gott Theil nehmen; denn die Vernunft ist eine allgemeine Sache; ihre Gedanken theilen sich mit, ohne daß der Besitz des Einen dem Besitze des Andern Abbruch thäte. Körperliche Güter werden von jedem besonders genossen; geistige Güter gehören der allgemeinen Vernunft, an welcher alle in gleicher Weise Theil haben können. Unser Geist ist Mikrokosmus; er erblickt schon jetzt einiges von den ewigen Ideen Gottes und hat die weitere Aussicht auf Erkenntniß der göttlichen Weisheit. Für den menschlichen Geist ist die Welt gemacht, weil sie zum Ruhme der göttlichen Weisheit ist, welche der menschliche Geist erkennen soll. Dieser Zweck der Welt darf nicht verfehlt werden; in geistiger Gemeinschaft mit einander sollen ihn die Menschen betreiben; wie die Welt für die Menschen, so sind die Menschen für die Kirche gebildet zu Gottes Ruhme. Das Wort Gottes ist in uns wirksam und will sich in unserm Geiste offenbaren; Christus, die allgemeine Vernunft verbindet alle Welt

und überwindet den unendlichen Abstand, welcher zwischen Gott und seinen Geschöpfen ist; er macht das Werk Gottes göttlich und will uns zu Göttern machen. Ohne die Aussicht auf diesen Zweck der Welt würde sie wie ein vernachlässigtes Werk Gottes erscheinen.

So sehen wir den Zweckbegriff wieder auftauchen. Malebranche tadelt die Cartesianer, daß sie ihn beseitigt hätten; wenn er nicht in die Physik gehört, so darf er doch nicht überhaupt von uns vernachlässigt werden. Die Wissenschaft des Körperlichen ist nicht unsere sittliche Aufgabe; dem praktischen Leben sollen wir uns zuwenden; in ihm haben wir Erfahrung und Autorität zu beachten und können nicht ohne Erforschung der Zwecke leben. Auch die Bewegungen der Körperwelt haben ihre Zwecke; sie sind Veranlassungen, Mittel für die Erscheinungen in der Geisterwelt. Gottes Zwecke in der Schöpfung aufzusuchen mag schwer sein, aber verboten darf es uns nicht werden. Alle Zwecke laufen zuletzt auf den Ruhm Gottes hinaus; das führt zur Theologie und zum christlichen Glauben. Malebranche sagt, er schreibe für Philosophen, aber für christliche Philosophen, die wahre Religion ist ihm die wahre Philosophie.

Die Gedanken an das geistige Leben und seine Zwecke führen aber nur zu einer Reihe von Vermuthungen, weil wir uns in ihnen nicht auf eine Idee des Verstandes stützen können, welche uns Gott offenbart hätte. Malebranche kann sich ihrer nicht enthalten, weil die Sache zu viel Reiz hat. Er vermuthet, daß Gott uns die Idee unseres Geistes verborgen habe, damit wir nicht stolz würden in dem Gedanken an unsere erhabene Bestimmung. Mit der Körperwelt mußten wir zu thun bekommen, weil dieses Leben eine Zeit der Prüfung für uns ist; mit ihr, unserm Leibe nemlich, wurden wir eng verbunden, damit wir etwas hätten, was wir Gott zum Opfer darbringen könnten. In eine Welt unbegreiflicher Wunder sehen wir uns nun eingeführt, wenn wir unser sittliches, geistiges Leben betrachten, weil wir seine Idee nicht kennen. Das Räthsel der Freiheit tritt uns entgegen, ohne welche das sittliche Leben nicht sein kann, welche aber doch nicht ohne Regel bleiben darf, weil Gottes Wille die Regel aller Dinge ist. Gott hat uns vor Stolz bewahren wollen; aber wir sind doch in Stolz verfallen; die Sünde hat uns von der Liebe zu Gott zur Selbstliebe, zur fleischlichen Begierde verführt. Die Ord-

nung der natürlichen Offenbarung ist gestört und dadurch sind neue Wunder Gottes nöthig geworden, weil der Zweck Gottes mit den Menschen nicht vereitelt werden durfte; eine übernatürliche Offenbarung hat die natürliche ergänzen müssen. Auch diese wunderbaren Vorgänge werden nicht außer der allgemeinen Regel liegen; sie weisen uns nur auf eine höhere Ordnung hin, welche die Unordnung der Sünde aufheben soll. Das ist die Ordnung der Kirche, welcher wir uns unterwerfen sollen. Ihre Weisungen sind dunkel; aber sie stützen sich auf den Glauben an die Gnade Gottes, welcher für seine Zwecke untrügliche Wege und unsern Glauben zu erwecken weiß.

So sieht sich Malebranche über die strenge Wissenschaft hinaus in ein Gebiet der Vermuthungen gezogen, welches der Theologie angehört. Es setzt sich daran eine neue Dogmenbildung an, welche dem Rationalismus der cartesianischen Schule angehört, weil er das Interesse für das geistige Leben von neuem in stärkerem Grade angeregt hatte. Wir finden sie bei Pascal und seinen jansenistischen Freunden, wie bei Malebranche; sie giebt einen charakteristischen Zug der cartesianischen Schule ab. Merkwürdig ist an ihr, daß derselbe Punkt, bei welchem die Dogmenbildung der lateinischen Kirchenväter und der Scholastiker abgebrochen hatte, der Streit über Gnade und Freiheit, den Anknüpfungspunkt für die neuen Versuche abgab. Mit den Jansenisten ist Malebranche über ihn in Streit. Der Unwiderstehlichkeit der Gnadenwirkungen kann er doch nicht seinen unbedingten Beifall geben. Seine Entscheidungen schwanken zwischen Determinismus und Indifferentismus. Gott ist allgemeine Ursache; seine Gnade ist allen Menschen zu Theil geworden; aber nur wenige von ihnen gebrauchen sie zu ihrer Erlösung; Gott hat hierin seine Allmacht beschränkt; die Sünder kann er nicht retten; das würde die Allgemeinheit seiner Regel verletzen und er achtet sie höher als die Größe seines Werkes; denn das ist seine Regel, daß nur die, welche Gott unbedingt lieben, des höchsten Gutes theilhaftig werden. So neigt sich Malebranche dem Indifferentismus in der Freiheitslehre zu, indem er unserm Willen die Wahl läßt zwischen der Liebe zu Gott und den besondern Gütern der Welt. Im Allgemeinen freilich werden die Bewegungen aller Dinge und so auch der Wille der Menschen von Gott, dem höchsten Gute bestimmt; denn niemand kann etwas anderes als das Gute lieben; selbst die Bösen wollen in dem, was

sie begehren, nur das Gute, welches auch im Bösen liegt; denn nichts ist ganz böse. Aber dieser allgemeine Wille läßt uns die Wahl unter den besondern Gütern und darin besteht unsere Freiheit, daß wir unter ihnen wählen oder auch dem allgemeinen Gute uns hingeben können. Man sieht, Malebranche will Gott uns bestimmen lassen, aber nur im Allgemeinen, nicht auch im Besondern. Dieselbe Abstraction liegt hierbei zu Grunde, welche Malebranche auch sonst leitet, wenn er Gott als das allgemeine Sein oder die allgemeine Ursache von den weltlichen Dingen als dem besondern Sein oder der besondern Ursache unterscheidet. Da er aber doch Gott nicht mit gekreuzten Armen vor seinem Werke stehen lassen will, kann er auch dieser Abstraction nicht unbeschränkte Folge geben. Er wendet sich nun dem Determinismus zu, indem er annimmt, daß Gott, damit unsere Wahl nicht blindlings vollzogen werde, auch unsern Verstand erleuchte. Es sind dies geheime Wirkungen des allgemeinen Verstandes in unserem besondern Verstande; in dem, was Malebranche uns über sie verräth, kommt er den Meinungen Pascal's und der Jansenisten nahe. Gott erregt in unserm Geiste Empfindungen der geistigen Lust, durch welche er uns zum Guten zieht und das Werk der Erlösung in uns betreibt.

Die Theologie zieht auch die Moral herbei und über die Natur der geistigen Lust, durch welche Gott unsere Herzen lenken soll, erhalten wir erst aus Malebranche's Moral eine weitere Auskunft. Eben so wenig wie Geulincx kann er auf das äußere Handeln Gewicht legen, da es ohne unser Zuthun sich vollzieht. In unserm Willen liegt alles Gute. Die Liebe Gottes, des allgemeinen Guts, soll unsere ganze Seele erfüllen. Ihm sollen wir unsern Leib und unsere Leidenschaften opfern. Unter den Leidenschaften versteht Malebranche alle leidende Bewegungen unserer Seele; sie sind uns natürlich und wie sie ohne unsern Willen uns treffen, von Gott in uns hervorgebracht nach nothwendigen Gesetzen in Uebereinstimmung mit den Bewegungen der Körperwelt, kann in ihnen nichts Böses liegen. Sie sollen aber auch nur unsere Aufmerksamkeit erregen; unser Herz, unsere Liebe sollen wir ihnen nicht zuwenden; darin würde Sünde liegen. In dem sündigen Zustande, in welchem wir leben, ist aber hierzu der Hang sehr groß. Unsere Liebe soll ausschließlich Gott zugewendet werden; um daher jenem Hange zu

entgehn, sollen wir unsere Gedanken auf das Unendliche und Ewige richten. Ohne den Beistand der göttlichen Gnade würde uns dies aber nicht gelingen. Sie zieht uns durch süße Empfindungen unseres Herzens an sich. In alle Gedanken, welche einen Anstrich des Unendlichen haben, hat Gott eine Süßigkeit gelegt, welche unsere Aufmerksamkeit fesselt. Ein Vorschmack der ewigen Seligkeit, meint Malebranche, bildet die Vorbewegung unserer Seele, welche uns zum höchsten Gute ziehen soll und nur der Beistimmung unseres Willens bedarf um unser Heil uns zu schaffen. So zieht Gott durch Empfindungen der Lust uns zu sich empor. Man sieht, wie nahe hierin Malebranche den Lehren Pascal's kommt. Sinnliche Beweggründe sollen unserer schwachen Vernunft die nöthige Hülfe leisten um sie nicht in grobsinnliche Genußsucht fallen zu lassen. Malebranche will uns für die Sittlichkeit durch den Lohn interessiren, welchen sie gewährt. Nicht unbedenklich sind seine Aeußerungen, welche in dieser Richtung laufen. Jeder ist doch zuletzt nur mit sich beschäftigt, auf die Entwicklung seiner Gedanken, auf die Gewinnung seines Heils beschränkt. Wenn wir uns fragen, warum wir Gott lieben, so finden wir keinen andern Beweggrund, als weil er uns vollkommen und glücklich macht. Viel stolzer hatte Geulincx seinen Rationalismus behauptet, indem er alle andere Beweggründe verwarf außer der Liebe zur reinen Vernunft. Aber der Stolz des Rationalismus war gebrochen; der reine Rationalismus hatte sich nicht behaupten können; die Nothwendigkeit im praktischen Denken, in der Erkenntniß der wirklichen Welt an die Erfahrung sich zu halten hatte auch die Zulassung sinnlicher Beweggründe herbeigezogen.

Die Dogmenbildung, welche uns hier begegnet, ist nur schwach ausgefallen. Sie selbst war sich dessen bewußt; Malebranche und die Jansenisten machten sich gegenseitig zum Vorwurf, daß sie dogmatisirten. Sie konnte nur schwach ausfallen, weil sie dem Indifferentismus der Wissenschaft gegen die Theologie angehört. Die cartesianische Schule ist im Allgemeinen der Ueberzeugung, daß die strenge Wissenschaft auf Mathematik und Physik sich beschränkt; auch Pascal war dieser Ueberzeugung; was die Geometrie übersteigt, übersteigt den Menschen. Aber das Ende dieses Indifferentismus ist damit auch herbeigekommen. Denn immer stärker trat auch die Ueberzeugung hervor, daß jenseits der Grenzen der strengen Wissenschaft ein Gebiet läge, welches ein viel

größeres Interesse in Anspruch nehme, als alles, was von jener bestritten werden könne. Nicht umsonst hatte Descartes mit seinem spiritualistischen Ansatz auf das geistige Gebiet hingewiesen. Der strengen rationalistischen Wissenschaft jedoch entzieht sich dieses Gebiet; die Erfahrung muß herbeigezogen werden, um ihm etwas abzugewinnen und sobald ihm also das Interesse sich zuwendet, ist es auch mit dem reinen Rationalismus vorbei. Er fällt zugleich mit dem Indifferentismus. Wir haben hiermit den Ausgang der cartesianischen Schule erreicht.

11. Wir haben eine lange Reihe systematischer Versuche übersehn, deren Zusammenhang unter einander uns räthselhaft erscheinen muß, da ihre Ergebnisse nach den verschiedensten Seiten zu verlaufen. Auf den ersten Anblick werden sie nur an die alte Bemerkung erinnern, daß die dogmatischen Lehren der Philosophie mehr Zweifel in sich verbergen, als sie offen zu bekennen pflegen. Diese Zweifel treten auch beim Schluß dieser Reihe in den Lehren Pascal's und Malebranche's sehr offen zu Tage. Aber wenn auch alle hier betrachtete Versuche gescheitert sein sollten, so wird doch ihre Folge einen Sinn haben, den man zur richtigen Würdigung ihrer geschichtlichen Bedeutung aufsuchen muß.

Sie haben alle mit einander gemein, daß sie eine Philosophie fordern, welche von jeder Autorität der Ueberlieferungen sich frei gemacht hat. Die Autorität der Theologie, die Autorität der philologischen Ueberlieferungen hatte man von sich abgeworfen; die neuern Völker wollten in ihrer Wissenschaft mit eigenen Augen sehn, sich ihre eigene Weltansicht ausbilden. Sie haben auch alle mit einander gemein, daß sie ihre Philosophie als die natürliche Wissenschaft betrachten und ihr Streben auf die Erforschung der Natur richten, so wie die natürliche Einsicht des Menschen den Grund ihrer Erkenntniß abgeben soll. In der Wissenschaft vertrauen sie nur der Autorität der Natur, des natürlichen Lichtes. Dabei lassen sie die übernatürliche Erkenntniß der Theologie bestehn. Sie können es dulden, daß bei der Beschränktheit unserer menschlichen Wisenschaft noch ein Gebiet des Geheimnisses neben ihr bestehn bleibt; aber die Wissenschaft verhält sich gleichgültig gegen dasselbe, weil sie von seiner Autorität sich nicht beirren lassen darf; sie schließt ihren Kreis für sich ab ohne auf die Berührungen zu achten, welche ihr mit andern Gebieten des Lebens sich zu erkennen geben.

Eben deswegen konnten über die Grenzen der einander berührenden Gebiete Verschiedenheiten der Meinungen nicht ausbleiben. Die Hauptverschiedenheit besteht in der Entscheidung über die Frage, ob die Untersuchungen über das sittliche Handeln der Theologie oder der Philosophie zufallen. Bei den Häuptern der Bewegung findet sich eine Scheu auf die Sittenlehre sich einzulassen; sie wollen die Philosophie auf die Physik beschränken; die, welche ihnen nachfolgen, ließen sich von dem besondern Interesse des Gegenstandes hinreißen, an ihm die Kräfte ihrer allgemeinen Grundsätze zu versuchen; die Meinungen, welche sich zuerst über das sittliche Leben vernehmen ließen, verriethen die Gefahr, welche den Grundsätzen des sittlichen Lebens drohte, wenn sie im Gefolge der Physik und in der Beleuchtung des natürlichen Lichtes auftraten. Daß Herbert die Religion, Hugo Grotius das Recht auf die Naturtriebe der Selbsterhaltung und der Geselligkeit zurückführen wollten, daß der erstere den geselligen Trieb als einen Ausfluß des Triebes der Selbsterhaltung betrachtete, weist auf die Grundsätze der Selbstsucht hin, welche Hobbes alsbald für Stat und Kirche geltend machte. Noch aber war man nicht weit genug fortgeschritten in der Bahn des Naturalismus, daß diese Beurtheilung des sittlichen Lebens auf allgemeinen Beifall hätte zählen können. Die cartesianische Schule schlug andere Wege ein, welche dem Geistigen und der Selbständigkeit der Vernunft eine vollere Anerkennung sichern sollten; sie mußten auch den Grundsätzen der Sittenlehre zu Vortheil kommen. Die Verschiedenheiten der Meinung jedoch, welche diesen Theil der Philosophie betreffen, werden nicht als entscheidend für den Gang der Entwicklung angesehn werden können, weil auch den Cartesianern die Moral nur ein Nebenzweig der Metaphysik oder ein Anhang der Philosophie war.

Bacon und Descartes beherschten die Bewegung; beiden war es vorzugsweise um Physik zu thun; was sie über Metaphysik äußerten, diente nur ihrem Zwecke das System der Natur zu erforschen. Die Hauptverschiedenheiten in den philosophischen Meinungen dieser Zeit werden daher auch nach der Seite der Physik zu aufgesucht werden müssen. Sie liegen weniger in den Endergebnissen, als in den Fragen über die Ausgangspunkte und über die Methode der Forschung. Beim Beginn dieser Untersuchungen schien nichts natürlicher, als bei der Erforschung der Natur ganz der Natur zu vertrauen und der Erfahrung sich in die Arme zu

werfen. Sinn und Instinct schienen zu genügen den Reichthum der Natur uns zu eröffnen und nur darauf war man bedacht planmäßig in einer sichern Methode die Erfahrung zu benutzen und die Erforschung der Naturerscheinungen zu betreiben. In diesem Sinn sehen wir Bacon den Weg brechen, im festen Vertrauen auf das Zeugniß des Sinnes, welcher uns lehren werde auch seine Irrthümer zu berichtigen, auch das Kleinste zu erforschen. Eine andere Methode außer der durch Beobachtung und Versuch eingeleiteten Induction schien überflüssig; jede andere Grundlage für die Forschung außer der sinnlichen Wahrnehmung glaubte man entbehren zu können. Doch bald erhoben sich gegen diesen zuversichtlichen Sensualismus Bedenken. Die erprobten Methoden des Schlusses vom Allgemeinen aus ließen sich nicht so leicht beseitigen; auch die Mathematik, deren Hülfe man nicht entbehren konnte, empfahl sie. Männer, wie Hobbes und Gassendi, welche doch sonst geneigt waren allen unsern Unterricht auf Sinn und Erfahrung zurückzuführen, konnten sich die Macht allgemeiner Methoden und allgemeiner Grundsätze in der wissenschaftlichen Untersuchung nicht verhehlen. Durch Lehre und Beispiel empfahlen sie neben der Erfahrung den Beweis vom Allgemeinen aus. Noch stärker ließ Descartes das Gewicht allgemeiner Grundsätze und besonders der mathematischen Lehren fühlen. Er weist darauf hin, daß alle Empfindungen des Sinnes nur als Vorgänge im Innern unserer Seele angesehn werden können und der Beweis geführt werden muß, daß ihnen eine Welt außer uns entspricht, ehe sie zur Erforschung der äußern Natur mit Sicherheit gebraucht werden können. Da dies nur von allgemeinen Grundsätzen, einleuchtenden Wahrheiten des Verstandes ausgehen kann, kommt er zu einem Rationalismus, welcher sich nun in seiner Schule fortentwickelte und über alle Zweige ihrer Beurtheilung verbreitete. Wie Descartes auf streng wissenschaftlichen Beweis nach der Methode der Mathematik in der Philosophie gedrungen hatte, so wollte man nun nichts anderes als wahr gelten lassen als das aus allgemeingültigen, ewigen Wahrheiten Bewiesene. Die natürliche Wissenschaft dachte man zur exacten Wissenschaft zu erheben. Die höchste Spitze in dieser Richtung bezeichnen Geulincx und Spinoza. Sie kamen dazu alles Wahre auf die ewigen Wahrheiten der Vernunft zurückzuführen und die ewigen Wahrheiten der Vernunft zusammenzuziehen in die eine Wahrheit Gottes. Den weltlichen Dingen

blieb nur übrig Werkzeuge oder Modificationen des Unendlichen zu sein; den Anspruch darauf für wahre Ursachen oder Substanzen zu gelten mußten sie aufgeben; dem Menschen aber blieb übrig sich in seiner Nichtigkeit zu erkennen. Diese höchste Spitze des cartesianischen Rationalismus konnte keinen großen Einfluß gewinnen; nur als ein Uebergangspunkt kann sie betrachtet werden zu seiner Selbstbesinnung über die Zwecke, welche er verfolgte. Von vornherein hatte er die Erkenntniß der Natur oder der Welt im Auge; für die Erfahrung, für die Erklärung der Erscheinungen wollte er nur sichere Grundsätze gewinnen; auf die Mathematik, die Voraussetzung des Raums und der Zeit, stützte er sich; so wie er bemerkte, daß seine Grundsätze für sich genommen und abgesehn von allem andern zu Ergebnissen führten, welche die Erfahrung bedrohten, mußte er die Unzulänglichkeit derselben gewahr werden. Die Rückkehr zur Erfahrung konnte nun nicht ausbleiben. Wir finden sie in den Zweifeln Pascal's, in den Lehren Malebranche's. Sie vollzog sich im Festhalten an den Grundsätzen des Rationalismus und in den Voraussetzungen des Spiritualismus, welchen diese gebracht hatten, aber mit der Hinweisung auf das beschränkte Gebiet, welchem jene Grundsätze gewachsen wären. Was die Geometrie übersteigt, übersteigt den Menschen. Gott hat uns nur die Idee der Körperwelt offenbart, in das viel wichtigere Gebiet des sittlichen Lebens sind nur Blicke der Vermuthung uns eröffnet; nur das Allgemeine, das Mögliche lehrt uns die mathematische Physik kennen; über die wirkliche Welt muß uns die Erfahrung belehren. Damit ist deutlich ausgesprochen, welchen Weg wir gehen müssen, wenn wir Gedanken gewinnen wollen, welche fruchtbar für unser Leben sind.

Nicht ohne Grund hat man die cartesianische Schule als den Kern der neuern Philosophie betrachtet, von welchem die spätern Untersuchungen befruchtet worden sind. Anders jedoch schlugen ihre Erfolge aus, als sie von ihr beabsichtigt worden waren. Sie hatte es darauf abgesehn die Philosophie in mathematischer Methode zu einer strengen wissenschaftlichen Form auszubilden und in dieser Weise ein System des Weltzusammenhangs aufzustellen. In der That hat sie eine Zeitlang es zur Mode machen können die Philosophie nach einem ihr frembartigen Muster zu kleiben; man hat aber hiervon ablassen müssen, weil ihre Natur widerstrebte. Von ihrem Weltsystem ist auch nicht viel stehen geblieben;

aber eine genauere Untersuchung über die Gründe seiner Erscheinungen hat sie allerdings eingeleitet; die folgenden Zeiten haben dies fortgesetzt, auf Descartes ist Newton gefolgt und in glänzender Weise ist weiter ausgeführt worden, worauf jener gedrungen hatte, daß man keinem Körper an sich die Qualitäten beilegen dürfe, welche als sinnlicher Schein an ihm hafteten. Was jedoch in dieser Weise gewonnen wurde, war nicht mehr Eigenthum der Philosophie; von der allgemeinen Wissenschaft sonderte es sich ab zu mathematisch-physischer Forschung. In der Philosophie hat der Cartesianismus andere Folgen gehabt. Die subjective Haltung, welche in der christlichen Philosophie schon lange sich festgesetzt hatte, erhielt durch den Grundsatz, ich denke, also bin ich, eine neue Verstärkung. Nur nicht dahin glaubte man ihn deuten zu dürfen, wohin Descartes gezielt hatte, daß wir das Wesen des Geistes in ihm erkennen; auf das stärkste hatte Malebranche darauf gedrungen, daß die Idee unseres Geistes uns verborgen sei. Daher sah man sich an die Erscheinungen des Geistes durch ihn verwiesen als an das erste Gewisse und mußte von ihnen aus die Forschung beginnen. Das war der Weg der Erfahrung. In einer Analyse des Denkens, wie es uns erscheint, dachte man nun der Wahrheit auf die Spur zu kommen. Den Anfang hierzu hatte schon Malebranche gemacht. Man hatte dabei auch die besondere Seele im Auge, wie der Occasionalismus die Trennung der Substanzen von einander in das schärfste Licht gesetzt hatte. Von den Allgemeinheiten des Rationalismus, von der einen Substanz des Spinoza war man dadurch mehr als je abgekommen. Von dem Vertrauen auf die Erscheinungen des äußern Sinnes hatte der cartesianische Rationalismus abbringen können, aber nur um das Vertrauen dem innern Sinn zuzuwenden. Für die Untersuchung des geistigen Lebens, welcher sich nun die Philosophie vorherschend zuwandte, bildeten auch die religiösen Meinungen in unserm Geiste eins der wichtigsten Probleme. Schon Pascal und Malebranche hatten sich vorzugsweise mit ihm beschäftigt; je mehr die Philosophie von der Untersuchung des Systems der Körperwelt sich zurückzog, um so mehr mußte es hervortreten. Dies waren Beweggründe in der bisherigen Philosophie, welche den Indifferentismus gegen die Religion erschütterten. Noch stärkere Beweggründe hierzu lagen darin, daß die Philosophie in die neuern Nationalliteraturen sich hineinarbeitete und die allgemeine Meinung des Volkes nicht übersehen durfte.

Zweites Kapitel.

Verwicklungen in dem Streit der neuern Systeme mit der Theologie.

1. Um dieselbe Zeit, in welcher die Philosophie in Frankreich einen festen Sitz in der Nationalliteratur faßte, geschah dasselbe auch in England. Dort hing dies mit theologischen Streitigkeiten zusammen; hier gesellte sich zu dem theologischen auch politischer Streit. Nur in der Muttersprache konnte man der allgemeinen Meinung beikommen. Die Philosophie, welche in diesen Parteiungen sich Gehör verschaffen wollte, mußte den engern Kreis der Gelehrtenwelt durchbrechen.

Zu der nationalen Philosophie der Engländer hat John Locke den Grund gelegt. Zu Wrington bei Bristol 1632 geboren, war er zu Oxford in Philosophie und Medicin unterrichtet worden; die letztere übte er nur wenig; mit der Universität Oxford blieb er verbunden, bis er in Folge seiner Verwicklungen mit der Politik von ihr ausgestoßen wurde. Zufällig war er mit dem Grafen von Shaftesbury in Verbindung gekommen; in dessen Familie aufgenommen, bei gleicher politischer Denkart, schloß er sich auch an dessen Partei an. Nachdem Shaftesbury, erst Minister Karls II., dann Haupt der Opposition, aus welcher die Partei der Whig hervorgegangen ist, England hatte fliehen müssen, sah auch Locke sich genöthigt nach Holland zu gehen, wo er mit wissenschaftlichen Arbeiten sich beschäftigte und seine ersten Schriften herausgab. Nach der Revolution von 1688 kehrte er nach seinem Vaterlande zurück und nahm an Statsgeschäften Antheil, doch bei schwacher Gesundheit nur in untergeordneten Aemtern. Er veröffentlichte jetzt seine philosophische Hauptschrift, den Versuch über den menschlichen Verstand, und entwickelte in manchen Parteischriften die Grundsätze der Whig in politischer und in

religiöser Richtung. Als er 1704 starb, hinterließ er den Ruf eines zuverlässigen, bescheidenen Mannes, eines treuen Freundes, der hingebenden Liebe für sein Vaterland und einer freimüthigen Verehrung der Religion, zu welcher er sich bekannte.

In der Philosophie Locke's dürfen wir gelehrtere Untersuchungen nicht erwarten. Die cartesianische Philosophie hatte seine Aufmerksamkeit erregt; er gesteht, daß er ihrem Einflusse seine Befreiung von den alten Vorurtheilen der Schule verdanke; auch hat er manche ihrer Lehren in sich aufgenommen. Aber folgen konnte er ihr nicht; die bisherige Philosophie scheint ihm vielmehr einen völligen Reform zu bedürfen, unfruchtbar für das praktische Leben zu sein und den Nutzen nicht zu gewähren, welcher der Wissenschaft ihren Werth giebt. Wenn er jedoch der bisherigen Philosophie eine Reform zugedacht hat, so setze er dabei voraus, daß die Entwicklung der neuern Wissenschaft auf der richtigen Bahn ist, von der Erfahrung und der Mathematik geleitet. Die Entdeckungen der neuern Physik erfüllen ihn mit Vertrauen, ohne daß er doch in eine genauere Prüfung derselben eingegangen wäre, vielmehr verrathen seine Aeußerungen, daß er von der strengen Methode mathematischer Forschung nur eine sehr oberflächliche Vorstellung hat. Er läßt sich von der allgemeinen Meinung des gesunden Menschenverstandes (**common sense**) leiten, welche ihm die Erfolge der bisherigen Forschungen in der Physik bestätigt, und nur darauf ist er bedacht die Gründe genauer zu erforschen, auf welchen die Meinung des gesunden Menschenverstandes beruht, um auf diesem Wege die Streitigkeiten der Schule schlichten zu können, deren Aeußerungen ihm gegen die Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes zu verstoßen scheinen. Seine Reform hat einen praktischen Zweck, die Grundsätze für das praktische Leben soll sie aufrecht erhalten; die Natur giebt sie an die Hand; der Nutzen, welchen sie bringen, leistet uns für sie Gewähr; der Stolz der Wissenschaft muß unter das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes gebeugt werden, dessen unbedingte Vertreterin die lockische Theorie ist.

Dieser Zug seiner Denkweise geht auf die praktische Philosophie. Daher legt er auf die Moral das größte Gewicht. Er hält dafür, daß sie der sichersten Erkenntniß fähig ist, welche wir überhaupt erreichen können. Nach der Weise seiner Zeit sagt er daher, daß ihre Lehren mathematisch sich würden beweisen lassen. Den Auf-

forderungen seiner Verehrer einen solchen Beweis für sie zu übernehmen ist er jedoch nicht gefolgt; er hat sich damit begnügt einige Theile derselben in einem ziemlich lockern Zusammenhange zu besprechen, worin er deutlich die praktischen Absichten seiner wissenschaftlichen Bestrebungen verrieth; im Allgemeinen äußerte er aber auch, einer wissenschaftlichen Ethik bedürften wir nicht, das Evangelium könnte sie uns ersetzen. Hiermit verweist er uns in diesem Gebiete an den Glauben. Ohne Zweifel hängt dies damit zusammen, daß er unserer Wissenschaft überhaupt den höchsten Grad der Gewißheit nicht versprechen kann, ihn auch nicht für nöthig hält. Für unser praktisches Leben genügt die Wahrscheinlichkeit, sie entspricht dem Zwielicht, in welchem wir leben. Alles zu erkennen ist uns nicht gegeben; das Höchste können wir nicht erreichen. Wir haben Gott zu danken, daß er einen Grad der Erkenntniß uns gestattet hat, welcher für unsern irdischen Lebenswandel, für den Weg zur Tugend und zu einem bessern Leben ausreicht. Dies sind die praktischen Gesichtspunkte, von welchen seine Theorie ausgeht; die Anforderungen an die strenge Wissenschaft, welche die cartesianische Schule machte, haben sie aufgegeben; seine Theorie beabsichtigt nur den Grad der Gewißheit uns zu sichern, welcher für unser praktisches Leben erforderlich ist.

In ihr ist der Gedanke das Wichtigste, von welchem sie ausgeht. Vor allen Dingen, meint er, müssen wir unsern eigenen Verstand prüfen, sehen, welche Kräfte zum Erkennen wir haben und wozu sie fähig sind. Die skeptische Voraussetzung liegt dabei zu Grunde, welche wir schon oft in der neuern Zeit gehört haben, daß wir Grenzen unserer Erkenntnißkraft anzunehmen haben. Locke ist überzeugt, daß wir jede Eigenschaft eines Dinges nur aus der Kraft ermessen können, welche sie zur Hervorbringung einer Vorstellung in uns ausübt; nach ihren Wirkungen haben wir die Kraft zu beurtheilen; so auch unsere Erkenntnißkraft. Man sieht, dieser Standpunkt ist völlig verschieden von dem, welcher sonst geltend gemacht worden war, daß wir unsern Verstand nach der Tragweite seines Verlangens zu beurtheilen hätten, weil seine Sehnsucht nach dem Unendlichen, sein Streben nach dem Wissen ihm nicht vergeblich eingepflanzt sein könnte. Nicht nach dem, was wir künftig noch entdecken können, sondern nach dem bisherigen Umfang unserer Wissenschaft sollen wir über unsern Verstand urtheilen. Alles Erkennen von natürlichen Dingen, erklärt daher

Locke, beruht auf Thatsachen und Geschichte und hiernach will er auch durch eine einfache geschichtliche Forschung über die Gedanken, welche in uns vorhanden sind, und über ihre Entstehung seine Erkenntnißtheorie begründen. Dies unterscheidet sie wesentlich von andern Unternehmungen, welche bei der Untersuchung des menschlichen Verstandes nicht allein seine bisherigen Leistungen, sondern auch seine Aussichten auf künftige Dinge berücksichtigten. Hierin ist der ganze skeptische Charakter seiner Theorie angelegt; nur die Erscheinungen sollen sprechen; keine Kraft reicht weiter als ihre Wirkungen; über das, was der Mensch bisher geleistet hat, darf er nicht hoffen hinauszukommen.

Von seinem Standpunkte aus mußte sich nun Locke gegen die Lehre des Rationalismus von den angebornen Begriffen erklären. Sie würden ja keine Entstehung, keine Geschichte haben. Er ist leicht fertig mit ihr, indem er sie so deutet, als sollten angeborne Begriffe als wirkliche Gedanken uns beiwohnen und nicht bloß die Fähigkeit sie in uns zu finden bei reifem Nachdenken. Daher genügt zu ihrer Widerlegung die augenscheinliche Erfahrung, daß nicht alle Menschen die Begriffe oder Grundsätze, welche man für angeboren hält, wirklich denken. Angeborne Erkenntnisse können wir überdies nicht zugeben, weil jede Erkenntniß uns etwas Wirkliches zeigen muß, wir aber alles Wirkliche nur durch den Sinn kennen lernen. Was also Malebranche bei seinem Rationalismus gegen die Selbstgenügsamkeit der Mathematik geltend gemacht hatte, wird von Locke gegen den Rationalismus gekehrt. Alle allgemeine Sätze lassen nur Mögliches denken; das Allgemeine ist nur eine Abstraction des Verstandes, ein Verstandesding, eine Sache der Sprache; nur das Besondere, das Wirkliche ist wahr und von ihm müssen wir durch den Sinn unterrichtet werden. Daher sieht Locke unsern Geist für eine leere Tafel an, in welche alles durch die sinnlichen Empfindungen eingetragen werden muß. Jede Idee muß der Geist empfangen; unter Idee versteht aber Locke die sinnliche Vorstellung, welche sich im Geiste ergiebt, wenn er auf seine Empfindung reflectirt.

Die Erkenntnißtheorie Locke's hat es nun auf eine Analyse unserer Gedanken abgesehn, welche darthun soll, daß wir wirklich in unserem Denken nicht anderes haben, als was von unsern Empfindungen uns dargeboten worden ist. Er unterscheidet hierbei zwei Quellen unserer Erkenntniß, den äußern Sinn, welcher uns

die Vorstellungen der äußern Dinge zuführt, und den inneren Sinn oder die Reflection auf die in uns vorhandenen Vorstellungen und ihren Wechsel. Der äußere Sinn ist aber der erste Grund unserer Vorstellungen und also auch der Reflection. Außer diesen beiden Erkenntnißquellen dürfen wir den Verstand nicht als eine dritte setzen, denn er ist nur eine Art des Empfindens oder der Reflection auf die in uns vorkommenden und unter einander sich verbindenden Vorstellungen. Wenn wir über etwas nachdenken sollen, so müssen wir eine Vorstellung von ihm haben, auf welche wir unsere Beobachtung richten. Die Vorstellung wird aber durch den Sinn gegeben und daher geht alles unser Nachdenken von der Beobachtung unserer sinnlichen Empfindungen aus. Locke will nun zeigen, daß bei dieser Beobachtung unser Denken auch stehn bleibt; dadurch wird seine Lehre zum Sensualismus. Sie hält sich ausschließlich an den gegebenen Stoff unseres Erkennens. Daß die Reflection unseres Verstandes Unterscheidungen und Verbindungen in unser Denken bringt und dadurch dem Stoff unseres Denkens eine andere Form giebt, wird zwar zugestanden, aber dieser Form legt Locke keinen Werth bei, weil sie keinen neuen Stoff unserm Denken zuführt. Allen Stoff geben die Empfindungen und daher geben sie alles Erkennen.

In der Analyse unseres Denkens unterscheidet er nun einfache und zusammengesetzte Vorstellungen. Die letztern entspringen aus den erstern; diese geben den Grund alles unseres Erkennens ab; sie bestehen in einfachen Empfindungen. Schon längst hatten die Rationalisten bemerkt, daß alle Empfindungen verworren sind; so eben hatte Malebranche dies weiter entwickelt. Locke läßt sich hierdurch nicht abhalten einfache Empfindungen anzunehmen und in ihnen die klaren und deutlichen oder adäquaten Gedanken zu sehn, welche uns nicht täuschen könnten und keiner weitern Erläuterung bedürften. Es vermehrt nur die Verwirrung, daß er abstracte Vorstellungen, des Warmen und des Kalten, des Schwarzen und des Weißen, des Denkens und des Wollens, als einfache Empfindungen betrachtet. An eine vollständige Aufzählung dieser einfachen Vorstellungen kann er nicht denken, weil sie unzählig sind; er muß sich damit begnügen einige der Hauptclassen derselben anzuführen. Das beobachtende Verfahren, auf welches er sich stützte, konnte zu keinem Abschluß führen.

Seine Untersuchung hatte einen polemischen Zweck, die Wi-

derlegung des Rationalismus. Bei dieser kam es darauf an von den allgemeinen oder zusammengesetzten Begriffen nachzuweisen, daß sie aus den einfachen Sinneneindrücken hervorgingen, nicht aber angeboren wären. Vorherrschend ist daher Locke mit den zusammengesetzten Begriffen beschäftigt. Eine erschöpfende Uebersicht ist aber auch hierbei nicht zu erwarten. Die Begriffe der Substanz, ihrer Qualitäten und des Verhältnisses werden von Locke vorzugsweise berücksichtigt. Sie drängten sich der Beobachtung auf, weil die cartesianische Schule auf sie die Aufmerksamkeit gerichtet hatte.

Wie die Cartesianer unterscheidet Locke zwei Arten der Substanz, Geist und Körper. Jener wird von dem innern, dieser von dem äußern Sinn erkannt. Beide sind von verschiedener Qualität; dem Körper kommt nicht bloß Ausdehnung, sondern auch Solidität, Undurchdringlichkeit in der Raumerfüllung zu, dem Geiste außer dem Denken auch das Wollen, die Substanzen aber betrachten wir als Träger, Substrate ihrer Qualitäten. Nun hatten schon Campanella und Andere vom Standpunkte des Sensualismus aus bemerkt, daß wir Substanzen nicht empfinden, sondern nur als Träger der von uns empfundenen Qualitäten voraussetzen. Hierin folgt ihnen Locke. Eine einfache, klare Vorstellung von der Substanz haben wir nicht; wir sind nur gewohnt, wenn wir einfache Vorstellungen regelmäßig mit einander verbunden finden, einen gemeinschaftlichen Träger derselben vorauszusetzen als den Grund ihrer Verbindung, diesen nennen wir die Substanz und legen ihr jene einfachen Vorstellungen als Attribute oder Qualitäten bei. Was aber die Substanz sei, bleibt uns dabei völlig unbekannt; ein Name bezeichnet sie; wir haben uns aber vor den Täuschungen der Rede zu hüten, welchen Locke ein ganzes Buch seiner Schrift über den menschlichen Verstand gewidmet hat; wenn wir ein Wort haben, so dürfen wir nicht meinen, wir hätten auch einen Begriff der Sache. So finden wir regelmäßig die gelbe Farbe, den Glanz, die Schwere mit einander verbunden; der Verbindung dieser Eigenschaften geben wir den Namen des Goldes; er bezeichnet nur eine Sammlung von Eigenschaften, für welche wir einen Träger voraussetzen; was aber diese Eigenschaften trägt und verbunden hält, wissen wir dadurch nicht besser als vorher. Die Substanz der Dinge ist uns ein völlig unbekanntes Etwas. Hierauf hat Locke um so stärker zu brin-

gen, je weniger er übersehen kann, daß wir die Substanz weder durch äußern, noch durch innern Sinn erkennen. Er muß dadurch, von seinen sensualistischen Grundsätzen aus, zu dem Schluß kommen, daß wir sie nicht erkennen, wenn er auch nicht erklären kann, wie wir dazu kommen sie zu denken. Noch mehr wird er hierzu getrieben, weil er bei der Untersuchung der Eigenschaften durch die Lehren der Cartesianer sich verlocken läßt primäre und secundäre Eigenschaften zu unterscheiden. Diese sind die Eigenschaften, welche wir durch die sinnliche Empfindung erkennen; sie verschwinden aber, wenn wir genauer untersuchen; unten dem Mikroskop löst sich die mit bloßen Augen gesehene Farbe auf; die Wahrheit der einfachen Empfindungen läßt sich also doch nicht behaupten und wir werden dadurch auf primäre Eigenschaften geführt, welche den Erscheinungen zu Grunde liegen. Für die Körper werden sie von Locke in ähnlicher Weise, wie von den Cartesianern, angegeben, als Ausdehnung, Figur, Beweglichkeit, Zahl, Undurchdringlichkeit. Primäre Eigenschaften des Geistes sollen sein Dauer und Zeit, welche aber auch dem Körper zukommen; die dem Geiste besonders zukommenden primären Qualitäten werden etwas anderes als von den Cartesianern bezeichnet, weil der Sensualismus das Denken nicht als ursprüngliche Eigenschaft gelten läßt; Locke findet sie in den Fähigkeiten wahrzunehmen und zu bewegen, welche die Grundlagen des Denkens und des Wollens abgeben. Die Annahme solcher primären Eigenschaften war nun wohl dazu geeignet die Theorie des Sensualismus in Verlegenheit zu setzen. Locke kann sich nicht verleugnen, daß sie nicht empfunden werden; er nennt sie unsinnliche Eigenschaften. Aber er setzt sich über diese Verlegenheit hinweg, indem er uns bedenken läßt, daß wir diese Eigenschaften auch nicht zu erkennen vermöchten. Sie würden das Wesen der Substanzen ausdrücken; aber ihr Wesen bleibt uns unbekannt. Für die Erklärung der körperlichen Natur ist er der Atomenlehre geneigt; aber die kleinsten Körper und ihre Bewegungen können wir nicht entdecken. Ebenso wenig wissen wir von der Substanz des Geistes. Nicht einmal darüber sind wir im Stande mit Sicherheit zu entscheiden, ob der Geist nicht eine feine Materie sei. Wie der Geist denke, wie der Körper undurchdringlich den Raum erfülle, bleibt unerforschlich. Ueberdies ist uns der Zusammenhang zwischen primären und secundären Eigenschaften der Dinge ein unerklärliches Räthsel. Wie eine Figur eine

Empfindung der Wärme oder der Farbe hervorbringen könne, darüber läßt sich nicht einmal eine Vermuthung aufstellen. Was wir von den Eigenschaften der Dinge zu erkennen vermögen, wird zuletzt von Locke auf die dritte Art der zusammengesetzten Begriffe zurückgebracht, auf die Verhältnißbegriffe, welche die Cartesianer zwar sehr hoch gehalten hatten wegen ihrer Bedeutung für die Mathematik, welche aber doch erst Locke einer genauern Untersuchung unterzog. Zu diesen Verhältnißbegriffen gehört der Begriff der Kraft, welcher auf das ursachliche Verhältniß hinweist; denn eine Kraft kommt jedem Dinge nur in seiner wirkenden Thätigkeit zu. Alle sinnliche Eigenschaften der Dinge legen ihnen nun nichts anderes bei als eine Kraft die Empfindung hervorzubringen. Dem Golde kommt die gelbe Farbe zu, weil es die Kraft besitzt die Empfindung der gelben Farbe in uns zu erregen. In derselben Weise müssen wir die primären Eigenschaften aller Dinge uns denken. Der Körper ist undurchdringlich ausgedehnt, d. h. er hat eine Kraft den Raum, welchen wir empfinden, zu erfüllen; der Geist ist die empfindende und bewegende Substanz, d. h. wir empfinden von ihm die Kraft zu empfinden und zu bewegen. Alle uns denkbare Eigenschaften der Dinge laufen mithin auf Verhältnisse hinaus, welche wir empfinden, indem wir von ihnen afficirt werden; sie bezeichnen ein Verhältniß zu uns. Dies Ergebniß, welches sich schon oft den sensualistischen Lehren aufgedrängt hatte, konnte auch Locke nicht verfehlen.

Es hatte schon immer dem Skepticismus Nahrung gegeben; auch bei Locke führt es zu Zweifeln. Bei allen unsern Bemühungen die Substanz der Dinge zu erkennen sehen wir uns darauf zurückgeführt, daß wir nur die Verhältnisse erkennen, welche die Dinge zu uns zeigen, indem sie uns sinnlich afficiren. Doch ist Locke nur in einem gewissen Grade zum Skepticismus geneigt. Er sucht uns über dies Ergebniß zu trösten. Wir können doch Verhältnisse vollkommen erkennen. Denn diese Verhältnisse sind in unsern Gedanken; sie beruhen auf der Vergleichung unserer Vorstellungen; diese Vorstellungen und ihre Vergleichung unter einander haben wir in unserer Macht und was wir in unserer Macht haben, darüber können wir entscheiden. Locke leitet hieraus ab, daß eine vollkommen adäquate Erkenntniß der Verhältnisse uns möglich ist, wie besonders die Mathematik zeige; auch die Verhältnisse der sittlichen Welt glaubt er daher mit vollkommener

Sicherheit feststellen zu können. Mit solchen Vorstellungen von Verhältnissen können wir rechnen und genügende Beweise führen. Dabei beachtet er wenig, daß die ursprünglichen Verhältnisse der sinnlichen Empfindungen nicht in unserer Macht stehn und schwerlich in adäquater Weise sich dürften bestimmen lassen. Von der skeptischen Grundlage seiner Gedanken ist er dadurch auch nicht losgekommen. Verhältnisse sind doch nur Gedankendinge und bezeichnen nichts Wirkliches außer uns. Die Mathematik lehrt uns den Kreis kennen; ihre Sätze über ihn sind wahr; aber daß ein Kreis in der wirklichen Welt ist, lehren sie nicht. Ebenso ist es mit den Lehren über das Sittliche. Pflicht bleibt Pflicht; die Sätze der Wissenschaft über die Pflicht sind wahr; aber ob in der wirklichen Welt die Pflicht geübt wird, sagt die Pflichtenlehre nicht.

Mit diesem skeptischen Ergebniß kann der praktische Sinn Locke's doch nicht sich befriedigen. Er will wissen, was in der Welt ist, welcher unser Handeln angehört, ja über unser Verhältniß zu Gott will er zur Sicherheit kommen. Daher geht er auf die Untersuchung ein, welche Gründe der Ueberzeugung wir für das Dasein der Gegenstände unseres Denkens haben. Nicht allein Verhältnisse der sinnlichen Empfindungen oder Erscheinungen unserer Sinne, sondern Substanzen kommen dabei in Frage. Er theilt sie wie Descartes ein, in Geister, Körper und Gott. Den Geist erkennen wir in uns. Von unserm Ich haben wir eine Erkenntniß durch unmittelbare Anschauung, wie Descartes gezeigt hat. Dies ist die sicherste Erkenntniß; denn selbst in unsern Zweifeln denken wir, sind wir. Von der äußern, körperlichen Welt haben wir eine solche Anschauung nicht; wir könnten meinen, daß wir nur Träume, Vorstellungen der Einbildungskraft von ihr hätten. Ueber diesen Zweifel beruhigt sich Locke nicht, wie Descartes durch die Berufung auf die Wahrhaftigkeit Gottes; mit einem kürzern Wege meint er abkommen zu können. Zwischen den Bildern der Einbildungskraft und den so eben uns gegenwärtigen sinnlichen Eindrücken ist doch ein sehr merklicher Unterschied. Diese von viel größerer Lebhaftigkeit, erfüllen uns mit der Gewißheit, daß äußere Gegenstände sie machen. Locke beruft sich daher auf die sinnliche Evidenz, wie er dies nennt, welche uns vom Dasein der Außenwelt überzeuge. Eine völlige Sicherheit gewähre sie vielleicht nicht, aber doch einen Grad der Gewißheit, welche für

unsere Lage und unser praktisches Handeln genügt. Zur Erkenntniß vom Sein Gottes denkt Locke durch Beweis zu gelangen. Der cartesianische Beweis genügt ihm nicht, weil er den angebornen Begriff Gottes voraussetzt. Können wir doch überhaupt das Unendliche nicht erkennen. Wir dürfen uns wohl ersparen den lockischen Beweis auseinanderzusetzen, da es offenbar ist, wie weit er über die Grenzen seines Sensualismus hinausgeht, wie völlig er seine Theorie außer Augen verliert, daß wir nur über Verhältnisse unserer Vorstellungen Beweise zu führen vermögen.

Der Abschluß seiner Erkenntnißtheorie kann nicht anders als sehr skeptisch lauten. Nur der unmittelbaren Erkenntniß unseres Ich durch Anschauung vertraut er vollkommen. Beweise scheinen ihm zwar Gewißheit zu gewähren; aber sie erstrecken sich nur auf Verhältnisse unserer Vorstellungen; er meint auch, sie würden um so unsicherer, je mehr sie sich häuften und verwickelten. Der sinnlichen Evidenz von dem Dasein der Außenwelt kann er doch nicht völlig vertrauen. Ueberdies lehrt sie uns die Substanz der äußern Dinge nicht kennen. Ebenso erstreckt sich die anschauliche Erkenntniß unseres Ich nicht auf unser Wesen, sondern nur auf unser Dasein und die in uns vorkommenden Erscheinungen. Daher belehrt uns die Wissenschaft nur über Verhältnisse, welche in unsern Gedanken vorkommen; alles aber, was über Verhältnisse hinausgeht und die Wirklichkeit der Dinge außer uns betrifft, gewährt nur Wahrscheinlichkeit und Glauben. Dem Glauben uns hinzugeben räth uns Locke an für unser praktisches Leben. Beide Gebiete, der Wissenschaft und des Glaubens, will er streng gesondert halten, weil es ihm darauf ankommt das Maß der Gewißheit festzustellen, welches wir unsern Gedanken zugestehn können. Dies ist ein Ueberrest des Indifferentismus, wie wir ihn in ähnlicher Weise bei Pascal und Malebranche fanden; noch mehr als bei diesen schlägt er bei Locke zu einer ungünstigen Abschätzung der Wissenschaft aus; die vom Glauben losgelöste Wissenschaft bietet nur Erkenntnisse von Erscheinungen und von Verhältnissen unter Erscheinungen; dem Glauben aber müssen wir folgen, wenn wir etwas für unser praktisches Leben gewinnen wollen. Der Glaube, welcher uns nun von diesem praktischen Gesichtspunkte aus empfolen wird, dürfte freilich nur zum kleinsten Theil der Religion angehören. Seine Empfehlung drückt nur die Ueberzeugung aus, daß die strenge Wissenschaft uns nicht genügt, wir

vielmehr an niedere Grade der Gewißheit uns halten müssen um den Bedürfnissen des Lebens Genüge zu thun.

Wie wenig nun auch die Erkenntnißtheorie Locke's der Kritik Stich hält, mit großer Entschiedenheit hebt sie doch einen wichtigen Grundsatz hervor, den Grundsatz, daß wir keine Materie schaffen können, weder in unserm Denken, noch in unserm praktischen Leben. Locke selbst stellt diese Parallele zwischen Theorie und Praxis auf. Der Mensch kann andere Formen, andere Verhältnisse in der Natur und unter den Elementen seines innern Lebens hervorbringen, aber die Materie dazu muß ihm gegeben sein. Wir bringen keinen neuen Stoff in unsere Erkenntnisse; alles Material für unser Denken müssen wir erhalten durch die sinnliche Empfindung; neue Begriffe oder Grundsätze können wir nicht aus angeborner Erkenntniß schöpfen; unsere Thätigkeit im Denken beschränkt sich auf die Verarbeitung des Stoffs, welchen der äußere Sinn und die Reflection uns liefern, durch Unterscheidung und Verbindung. Diesen wichtigen Grundsatz aber hat Locke nicht zu verwerthen gewußt, weil er den Werth der verarbeitenden Formen nicht erkannte, durch welche wir aus dem Chaos verworrener Empfindungen Licht zu schaffen vermögen zur Erkenntniß der Dinge und der Gründe ihrer Erscheinungen. Daß ihm dies verborgen blieb, hängt damit zusammen, daß er auch die Gesetze und Absichten des freien Denkens nicht zu würdigen wußte. Die praktische Richtung seiner Gedanken mußte ihn der Annahme der Freiheit unseres Willens geneigt machen, aber seine sensualistische Theorie führte ihn zu Zweifeln an ihr; denn sie ließ die Entwicklungen unseres Geistes als abhängig erscheinen von dem Leiden unserer Sinne. Diese Zweifel schlug er nieder und entschied sich dafür, daß die Freiheit den Geist vom Körper unterscheide. Einen Anknüpfungspunkt dafür fand er in seiner Lehre von der Reflection. Denn dieser Begriff ist bei ihm zweideutig; er bezeichnet nicht allein die Abspiegelung der äußern Eindrücke in unserm Geiste, sondern auch die Fähigkeit die empfangenen Vorstellungen zu vergleichen und willkürlich in neue Verknüpfungen zu bringen. Daß wir dies vermögen und mithin auch Freiheit in unserm Denken haben, soll die Erfahrung beweisen. Mächtiger als dieser Grund ist für seine praktische Denkweise ohne Zweifel, daß die sittliche Zurechnung unserer Handlungen nach moralischen Gesetzen ihm die Freiheit derselben bezeugt. Eben deswegen scheinen ihm auch

die moralischen Gesetze nicht von zwingender Natur zu sein und seine Ansichten über die Freiheit des Willens schwanken nur zwischen Determinismus und Indifferentismus. Noch mehr ist er dem Indifferentismus in unserm theoretischen Leben geneigt. Er legt den Gesetzen unseres Verstandes so wenig Gewicht bei, daß es völlig in unserer Willkür gestellt bleibt, ob wir diese oder jene Verknüpfung der Vorstellungen bilden. Von einer solchen Gesetzlosigkeit unseres verständigen Denkens ließ sich keine Erklärung der verworrenen Erscheinungen erwarten.

Sehr deutlich zeigen sich auch die Mängel der lockischen Theorie über die Freiheit und ihr Gesetz in seinen praktischen Untersuchungen. Wir haben auf sie bei der praktischen Grundlage seiner Theorie großes Gewicht zu legen. Je beschränkter ihm unsere Erkenntniß schien, um so wichtiger mußte ihm unsere praktische Bestimmung sein. Daher liegt ihm auch die Freiheit am Herzen und in allen Gebieten unseres praktischen Lebens, welche er seiner Untersuchung unterzogen hat, vertheidigt er sie gegen die Angriffe ihrer Gegner. Wie schon erwähnt, hat er keine vollständige Theorie des sittlichen Lebens zu Stande gebracht, aber über einzelne Gebiete desselben hat er sich eine Lehre nach allgemeinfaßlicher Wahrscheinlichkeit zusammengestellt. Dies entspricht der Zersplitterung der Ethik, welche uns im Allgemeinen in der neuern Philosophie entgegentritt. Es hängt aber auch mit dem Begriffe der Freiheit, wie ihn Locke faßt, sehr eng zusammen. Was er von allgemeinen Grundsätzen über das sittliche Leben verräth, läßt kaum etwas von Freiheit verspüren. Sein Sensualismus führt ihn zum Eudämonismus. Das Streben nach Glückseligkeit bestimmt unsern Willen; der Schmerz erscheint uns als böse, die Lust als gut; hierdurch werden unsere Begehrungen gelenkt. Die Tugend, welche wir suchen sollen, ist doch nur der beste, der vortheilhafteste Handel, welchen wir schließen können; alles ist auf Eigennutz berechnet und diese Berechnungen bestimmen unsern Willen. Den sittlichen Zwecken, welche wir aus uns selbst schöpfen könnten, scheint bei diesen sittlichen Beweggründen gar keine freie Macht zu bleiben. Wo wird nun die Freiheit noch eine Stätte finden? Locke ist hierüber nicht im Geringsten in Verlegenheit. Er glaubt die Freiheit unseres Willens und Handelns vollkommen bewahrt zu haben, wenn er sie in allen den besondern Gebieten unseres praktischen Lebens, welche er unterscheidet, sicher

stellt vor dem störenden Einfluß aus andern Gebieten. Unsere Person, mit unserer Familie und unserm Hauswesen verwachsen, ist frei, wenn sie unabhängig vom State sich erhalten kann und dieser sich nicht einmischen darf in die Kreise ihrer Berechtigung. Ebenso ist der Stat in seinem Kreise frei, wenn kein anderer Stat und wenn die Kirche ihn nicht stören darf in seinen Werken. Dieselbe Freiheit wird für die Kirche in ihrer Unabhängigkeit vom State gefordert. Man sieht, die Freiheit hat für Locke nur eine verneinende Bedeutung; sie bezeichnet ihm nur die Unabhängigkeit von andern Dingen, von andern Kreisen des Lebens. Man wird unwillkürlich an das frei ablaufende Wasser des Hobbes erinnert. Bei Locke muß nun sein Streben nach einer solchen Freiheit dazu ausschlagen, daß er die verschiedenen Gebiete des sittlichen Lebens in ihrer Absonderung von einander zu bewahren sucht. Da er die Sittenlehre für die einzelne Person nicht genauer auseinandergesetzt hat, zerfallen ihm seine Untersuchungen über das sittliche Leben in die Lehren über die Familie, über den Stat und über die Kirche.

Das sittliche Werk der Familie hat er nur in Beziehung auf die Erziehung einer ausführlichern Untersuchung unterzogen. Hauswesen und Eigenthum der Familie erwähnt er nur in seiner Statslehre. Seine Pädagogik schließt sich an die Maximen Montaigne's an und ist die Grundlage der neuern Pädagogik geworden, welche Rousseau nur mehr in das Allgemeine gezogen hat, wärend Locke sich darauf beschränkte Regeln für die Erziehung eines vornehmen Engländers aufzustellen. Die Einzelheiten, in welche er eingeht, sind daher auch für die Geschichte der Philosophie ohne Bedeutung; wir können uns mit dem Allgemeinen begnügen. Die Erziehung betrachtet Locke als Sache der Familie; er entscheidet sich daher gegen die öffentliche Erziehung, indem er hauptsächlich die Vorurtheile, von welchen sie überladen sei, und die Gefahr der Ansteckung böser Sitten, welche sie mit sich führe, gegen sie in Anschlag bringt. Die Vorurtheile der öffentlichen Erziehung sieht er vorzugsweise in der Vorherrschaft des nutzlosen Sprachunterrichts. Mit der Herrschaft der Philologie hat er gebrochen. Auf Sachunterricht, auf nützliche Kenntnisse von der Natur und dem Menschen soll der Unterricht der Jugend sich richten. Ein nützliches Handwerk sollte ein jeder lernen. Bildung des Charakters aber ist ihm die Hauptsache der Jugenderziehung; denn ihren beschränk-

ten Zweck hat er sehr gut eingesehn; nur auf die Freilassung der Unerzogenen hat sie ihr Augenmerk zu richten und diese kann eintreten, wenn der Charakter fest geworden ist. Um aber hierzu zu gelangen muß man die Entwicklung der Freiheit betreiben; auf die Neigungen der Zöglinge zu achten, sie in ihren spielenden Uebungen zu erforschen, sie alsdann zur Entwicklung zu bringen, das muß der Erzieher sich angelegen sein lassen. Die sittliche Zucht, welche er geben soll, darf daher auch nicht in sklavischer Abhängigkeit erhalten. Nur dahin soll die Erziehung streben, daß der Zögling das Naturgesetz und die Gesetze seines Landes erkennen lerne und dadurch befähigt werde fortan sich selbst in der Gesellschaft der Menschen zu leiten.

Die Gesellschaft der Menschen betrachtet Locke zunächst von der politischen Seite. Die politische Gewalt unterscheidet sich von der Gewalt des Vaters über seine unerwachsenen Kinder; aber diese erstreckt sich nicht über das ganze Leben, wie die Macht der Obrigkeit; in jenem Verhältniß herscht auch ein verschiedener Grad der Vernunftentwicklung, nicht aber im politischen Verhältniß; die Macht der Eltern über die Kinder endlich beruht auf Natur, die Macht der Obrigkeit über die Unterthanen auf Vertrag. Locke bestreitet daher die Lehre von der patrimonialen Statsherrschaft, welche zu seiner Zeit Robert Filmer im äußersten Grade der Uebertreibung vertreten hatte. Der Lehre vom Statsvertrage huldigend billigt er doch die Meinung des Hobbes nicht, daß vor dem Vertrage Krieg aller gegen alle geherscht habe; denn Natur und Vernunft leiten die Menschen an sich als Geschöpfe Gottes zu betrachten und einander gegenseitig zu schützen. Das Naturgesetz verband die Menschen; sie waren frei und einander gleich in dieser Freiheit; sie bildeten sich ihre Familie und ihr Eigenthum aus in Erweiterung ihrer Freiheit. Diese Güter hat der Stat zu wahren; der Vertrag, durch welchen er zu Stande kommt, kann das Naturgesetz nicht aufheben; indem das Volk durch den Statsvertrag sich vereinigt und dann durch die Mehrheit der Stimmen über seine Verfassung entscheidet, giebt es die persönliche Freiheit des Einzelnen und ihre Erweiterungen, die Familie und das Eigenthum, nicht auf, sondern entsagt durch den Vertrag nur dem Rechte sein eigener Richter zu sein. Diesem Rechte entsagt auch der König, weil er selbst zum Volke gehört, welches den Vertrag schließt; daher ist das absolute König-

thum unmöglich. An die alte Eintheilung der Statsformen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie hält nun Locke zwar noch immer fest, aber von viel grösserer Wichtigkeit als diese Eintheilung ist ihm die Theilung der Gewalten im Stat, weil er ebenso wenig wie die absolute Monarchie eine andere absolute Form der politischen Herrschaft dem Naturrechte entsprechend findet. Drei Gewalten müssen im State unterschieden werden, die gesetzgebende, von welcher alle politische Herrschaft ausgeht, die ausführende, welche die allgemeinen Gesetze den besondern Verhältnissen anpaßt, und die föderative, welche den Stat in seinen Verhältnissen nach außen vertritt. Die erste ist zunächst beim Volke, welches sie auf besondere Personen oder Versammlungen übertragen kann, aber doch immer die höchste Macht in seiner Hand behält, weil es das Ganze ist und das Recht nicht aufgeben kann die Ausartungen der Obrigkeit von sich aus zu heilen. Die ausführende Macht, welche die richterliche in sich schließt, soll auch einen Einfluß auf die gesetzgebende Macht haben, weil die Ausübung des Gesetzes nicht ohne Rückwirkung auf die Gesetzgebung bleiben kann. Die föderative Gewalt aber wird von Locke gewissermaßen allen übrigen Statsgewalten vorgezogen, weil sie das Naturgesetz vertritt, welches alle Völker verbindet. Er ist auch der bedingten Vereinigung aller Statsgewalten in einem Mittelpunkt geneigt, weil die föderative und die ausführende Macht die ganze Macht des Stats zusammenfassen müßten um ihm Kraft zu geben. Daher will er beide mit ihrem Einfluß auf die Gesetzgebung in einer monarchischen Spitze vertreten sehen. Daß auf diese Ansichten über den Stat die Statsveränderungen, welche man in England erfahren hatte, einen großen Einfluß ausgeübt haben, kann nicht verkannt werden.

Nicht weniger Einfluß haben die Änderungen in der religiösen Meinung auf seine Lehren über Religion und Kirche gehabt. Der Stat beruht auf dem Naturgesetz; seine föderative Gewalt weist auf eine weitere Verbindung der Menschen hin; der Mensch soll nicht allein in die politische, sondern auch in die religiöse Gesellschaft der Menschen eintreten. Daher legt Locke auch großes Gewicht auf die religiöse Erziehung. Auch bei den Untersuchungen über die Kirche ist es Hauptgesichtspunkt, daß Kirche und Stat in ihrem Unterschiede und ihren Grenzen unabhängig von einander gehalten werden und den einzelnen Personen ihre Frei-

heit gegen die kirchlichen Gewalten gesichert bleibe. Stat und Kirche unterscheiden sich sehr merklich. Jener hat es mit irdischen, diese mit himmlischen Gütern zu thun; von Geburt gehören wir unserm Volke und unserm Stat an, der Kirche durch unsere freie Wahl. Hierdurch wird auch unsere persönliche Freiheit in unserm kirchlichen Leben sicher gestellt. Die Verschiedenheit beider Arten der menschlichen Gesellschaft begründet die Forderung, daß beide sich freilassen sollen in ihren Einrichtungen. Der Stat soll jede Kirche dulden, welche in ihren Schranken bleibt; der Glaube der Menschen kümmert ihn nicht; denn er verletzt keine Rechte. Doch kann sich Locke nicht verhehlen, daß es Ausartungen der religiösen Meinung gebe, welche den Stat beeinträchtigen. Den unduldsamen Glauben kann der Stat nicht dulden. Auch der Atheismus, meint Locke, widerspreche den Grundsätzen des Stats, weil das Naturgesetz den Stat begründe und von Gott seine Sanction habe. Von der andern Seite soll die Kirche dem State freie Hand lassen. Aber sie bindet doch auch an das Naturgesetz und giebt dadurch den Grund für die allgemeine, über den Stat hinausgehende Vereinigung der Menschen ab. So sehr daher Locke auf einen duldsamen Stat und auf eine duldsame Kirche dringt, so wenig ist er doch im Stande das Eingreifen beider in einander sich zu verleugnen. Die Duldsamkeit, welche er empfiehlt, fordert vorzugsweise Freiheit der persönlichen Meinung. Hierin zeigt sich am deutlichsten, wie seine Lehre von dem Indifferentismus der Philosophie gegen die Theologie sich lossagt. Er gehört zu den Latitudinariern, aber zu der Abschattung derselben, welche das Christenthum nicht nur als Sanction der natürlichen Religion, sondern als eine Offenbarung jedoch auch nicht natürlicher oder metaphysischer, sondern sittlicher Wahrheiten erklären möchten. Eine Offenbarung, welche gegen die Vernunft streitet, würde nicht haltbar sein; sie soll die Vernunft bereichern und muß daher mit der Vernunft stimmen und eine wahrscheinliche Lehre mittheilen. Worte ohne Sinn würden zu nichts frommen; die Offenbarung muß verstanden werden durch die Vernunft, aus der natürlichen Religion. Aber eine Erweiterung unserer Vernunft ist uns nöthig, weil wir an unser künftiges Leben denken müssen und die Zukunft nicht erforschen können. Die Beschränktheit unserer Erkenntniß über die Natur gestattet uns auch Wunder anzunehmen; aber es ist nicht wahrscheinlich, daß Gott

Wunder gethan haben werde um uns andere als sehr wichtige Wahrheiten mitzutheilen. Das sind die Wahrheiten, welche uns zur Tugend und zum Heile führen sollen. In diesen Ueberlegungen möchte nun Locke den Plan Gottes in seinen Offenbarungen entdecken, wie er jedermann bei natürlichem Verstande begreiflich ist. Er blickt auf die Zeiten vor Christo. Da war das Licht der Vernunft durch Leidenschaft verdunkelt; es herschte Polytheismus; die Priester sprachen wenig von Sittlichkeit, die Philosophen wenig von Religion. Gott hat Christum gesandt um eine neue Ordnung der Dinge herbeizuführen, eine neue Verfassung zu geben, ein neues Reich zu gründen. Ohne Geheimniß sind nun freilich diese wunderbaren Vorgänge nicht; aber wir begreifen, daß sie dem sittlichen Leben dienen sollten. Vom natürlichen Gesetze hat Christus nicht entbunden; seine Verordnungen haben es nur verschärft; aber seine Verheißungen haben auch unser Interesse dem sittlichen Gesetze zugewandt. Um uns zur Tugend heranzuziehen genügte es nicht mit der heidnischen Philosophie sie als ihren eigenen Lohn zu schildern und die Unsterblichkeit der Seele nur schwach in Aussicht zu stellen; es mußte uns der Lohn der Tugend versprochen werden. Dies hat Christus gethan; er hat uns die Tugend als den besten Kauf erscheinen lassen. Dadurch hat er uns ermuthigt ihren Wegen zu folgen; dem Gehorsam gegen seine Gesetze soll Seligkeit folgen. Jedoch mit eigenen Kräften kommen wir nicht weit; das Geheimniß der Religion ist, daß unser Glaube uns rechtfertigen soll, da wir doch nicht immer die Selbstverläugnung üben können, welche der Gehorsam fordert. Daher hat Christus noch etwas anderes verheißen. Wenn wir das Unsrige thun, soll der Beistand des heiligen Geistes uns nicht fehlen. Gottes Macht, wie sie auch wirken möge, sie kann in uns wirken. Das ist der Trost der Religion, welcher jedermann verständlich ist. Er bedarf keiner subtilen Gelehrsamkeit um alle Menschen zu ergreifen und alle Völker unter einander in Gemeinschaft zu setzen.

Man kann sich darüber wundern, daß Locke zu solchen Erörterungen kam über Dinge, welche weit über den Kreis sinnlicher Erkenntnisse hinausgehn; aber man wird es begreifen können, wenn man bedenkt, daß sein Sensualismus nur darauf angelegt war die Grübeleien des Rationalismus zu verdrängen und dem praktischen gesunden Menschenverstand die Entscheidung zu geben. In

der praktischen Meinung, welcher er sich hingab, fand er die Lehren der christlichen Religion verbreitet; er mußte ihre Beweggründe in faßlicher Weise sich auszulegen suchen und dabei schoben sich Gedanken unter, welche dem Sensualismus fremd sind, weil sie den Forderungen der praktischen Vernunft angehören. Dieser Gedankenkreis der praktischen Denkweise hat nun doch eine weit größere Macht bei ihm als die ablehnende Kritik, welche er von seinen sensualistischen Grundsätzen aus über die Grenzen unserer Erkenntniß ergehen ließ. Es genügte ihm durch diese der anmaßenden Theorie des Rationalismus Schranken gesetzt zu haben; in seiner praktischen, dem sittlichen Leben zugewandten Lehre überließ er sich alsdann wahrscheinlichen Meinungen, welche er beim Volke verbreitet fand. Daß auf diesem Wege der Wissenschaft nicht Genüge zu leisten war, ist deutlich genug; nur einen Beweis werden wir in seinen Meinungen finden, daß bei den neuern Völkern die Ueberzeugungen das Christenthum noch immer mächtig genug waren, um in die wissenschaftliche Untersuchung einzugreifen, daß sie auch von der weltlichen Richtung, welche in allen Lehren Locke's sich zu erkennen giebt, nicht angefochten wurden. Aber freilich in einer viel gründlichern Weise mußten die Gedanken der weltlichen Richtung zur Sprache kommen, wenn es zu einer wissenschaftlichen Einigung der praktischen mit der theoretischen Denkweise gedeihen sollte. Bei Locke stehen beide sich sehr fern; seine Theorie läßt sich auf die formalen Gesetze unseres Denkens nicht ein um nur das Materiale unseres Denkens geltend zu machen; er überläßt es der Willkür uns auf wahrscheinliche Gedankenverbindungen zu leiten, wie wir aber hierdurch zum praktischen Menschenverstande, zu den sichern Beweggründen unseres Willens, zu den Belehrungen der Religion, zu dem Beistande des heiligen Geistes, der uns Noth thue, gelangen sollen, das bleibt ein Geheimniß. Es ist hier noch eine tiefe Kluft zwischen der Wissenschaft und den Bedürfnissen des praktischen Denkens. Man wird sie als eine Folge des lange gehegten Indifferentismus der Philosophie gegen die Theologie und die Moral ansehen können; aus ihm aber ist die Lehre Locke's im Begriff herauszutreten, indem sie anerkennt, daß unsere wissenschaftlichen Gedanken gegen die wichtigsten Gebiete unseres Lebens nicht gleichgültig bleiben dürfen. Um jedoch über jene Kluft hinwegzukommen, dazu wurde eine tie-

fere Ergründung unseres Denkens erfordert, als wir in seinem Sensualismus finden.

2. Der Sensualismus Locke's war zu schwankend in seiner Zusammensetzung um als ein Abschluß gelten zu können. Auf die philosophischen Ueberzeugungen der Engländer hat er zwar einen großen Einfluß gewonnen, aber den Rationalismus hat er bei ihnen nicht ganz verdrängen können. Was Locke den gesunden Menschenverstand nannte, das barg rationalistische Voraussetzungen in sich und in der Erkenntnißtheorie der Engländer sind diese Voraussetzungen fortwährend geltend gemacht worden als etwas, was von den sinnlichen Empfindungen und ihren Nachwirkungen in unserm Denken unterschieden werden müßte.

Am beredtesten und am meisten von allgemeinen Gesichtspunkten ausgehend hat Shaftesbury diese Seite der Betrachtung unter den Engländern vertreten. Anton Ashley Cooper Graf von Shaftesbury, geboren zu London 1671, war der Enkel des Statsmannes, welchen wir als den Gönner Locke's erwähnt haben. Unter dem Beirath Locke's, nach dessen Grundsätzen war er erzogen worden. Die alten Sprachen hatte er durch Uebung gelernt und seine Liebe besonders auf die platonische Philosophie geworfen; den platonischen Gesprächen ahmte er auch in seinen Schriften nach. Seine schwächliche Gesundheit ließ ihn kein hohes Alter erreichen; er starb 1713; sie hielt ihn von den Statsgeschäften zurück; durch seine literarische Arbeiten aber suchte er gelegentlich in die öffentlichen Angelegenheiten einzugreifen. Unter den Fesseln einer gezwungenen Sitte strebte er nach Einfachheit der Natur. Dem Wahren, Guten und Schönen mit Enthusiasmus zugethan, wußte er dem falschen Enthusiasmus, den Verbildungen unseres verwickelten Lebens nur Ironie und Spott entgegenzusetzen. Das Schlechte in unsern Sitten, das Verkehrte in unsern Maximen und Gewohnheiten erkannte er und bekämpfte es ohne sich über dasselbe erheben zu können. Er zeigt eine liebenswürdige Denkweise, welche zur Duldung geneigt ist, weil sie von Schwächen sich nicht frei weiß. Nur sprungweise entwickeln seine vermischten Schriften seine Gedanken; seine allgemeine Ansicht der Dinge hält sie zwar zusammen; sie ist aber selbst nur zu sehr unbestimmten Umrissen gekommen.

In seinen allgemeinen Bestrebungen gegen die Philosophie der alten Schule schließt er an Locke's Reform sich an. Er muß

es ihr nachrühmen, daß sie veralteten Meinungen ein Ende gemacht habe. Mit ihr theilt er das gemeinnützige praktische Bestreben. Eine Speculation, welche nicht bessert, verdient ihren Namen nicht. Auch die religiöse Richtung theilt er mit ihr. Denn alle seine Gedanken wenden sich zuletzt der Verehrung eines höchsten Wesens, der Liebe eines unwandelbaren und ewigen Liebe würdigen Objects zu. Auch dem Christenthum schließt er sich an in einer ähnlichen freien Richtung wie Locke. Wenn auch alle geschichtliche Wahrheiten ihm sehr den Zweifel unterworfen zu sein scheinen, meint er doch behaupten zu dürfen, daß die christliche Lehre und Sitte unter der Leitung der Vorsehung sich verbreitet habe. Die Religion soll aber nicht wie eine neue Politik behandelt werden, wie ein Gesetz, welches Gehorsam durch Strafen erzwingen könnte. Die erste Forderung, welche er an sie zu stellen hat, ist Duldsamkeit; denn sie ist die Sache einer freien Neigung. Das Dogma ist auch nicht ihr Zweck, sondern Liebe Gottes und des Nächsten. Gegen die Trennung der Theologie von der Philosophie spricht er sich in ähnlicher Weise aus, wie Locke. Die Lehren der Theologie dürfen der Vernunft nicht widersprechen; sie müssen sich der Prüfung der Philosophie unterziehn; denn das Gefühl des Sittlichen geht der Religion vorher. Nur noch eine schärfere Prüfung der religiösen Dogmen läßt er erwarten, als sie Locke eingeleitet hatte. Denn an den verbreiteten Ansichten über Gott nnd seine Wirksamkeit in der Welt hat er mancherlei zu tadeln, was Locke nicht anstößig gewesen war. Er spricht gegen die eigennützige Theologie, welche nur durch Versprechung von Lohn und Androhung von Strafe zum Guten zu ermahnen wisse, welche von einem zornigen Gott rede, als wenn wir einen Dämon zu verehren hätten, welche die Tugend verachte und das Verderben der menschlichen Natur nicht groß genug schildern könne. Eine finstere, trübsinnige Theologie ist nicht in seinem Geschmack; er meint die Religion müsse sich auch mit heiterer Laune vereinigen lassen und das Lächerliche dürfe man zum Prüfstein des falschen religiösen Enthusiasmus gebrauchen. Auch die Wundersucht kann er nicht loben, welche eine Ehre Gottes darin suche, daß er nach Willkür handeln könnte. Solche Wunder würde auch ein böser Geist vollbringen können; das wahre Wunder Gottes aber hätten wir in der Ordnung der Welt zu sehn, welche auch die wahre Offenbarung seiner Weisheit und Güte sei. So wendet sich

Shaftesbury vom Indifferentismus ab, ohne doch in eine genauere Untersuchung der religiösen Meinung und ihrer Gründe einzugehn. Seine Bemerkungen über die Dogmen der Theologie stützen sich nur auf den gesunden Menschenverstand, welchem er, wie Locke, vertraut, obwohl er der Meinung ist, daß man nicht ungeprüft für gesunden Menschenverstand annehmen sollte, was dafür ausgegeben würde.

Hierin ist er nicht so leichtgläubig wie Locke. Dies beruht auf seiner Ueberzeugung, daß die Grundsätze der Moral doch nur durch metaphysische Grundsätze erforscht werden könnten. Auf das sittliche Leben, auf praktische Weisheit kommt ihm alles an und Weisheit ist ihm mehr eine Sache des Herzens als des Kopfes. Was uns gleichgültig läßt, bewegt uns nicht; eine Philosophie, welche uns bewegen soll, muß auch bedenken, was unser Verlangen oder unsern Abscheu erregt. Aber wenn wir einig werden sollen über das, was uns zu bewegen verdient, dann müssen wir auch in unsern Forschungen zurückgehn auf die letzten Beweggründe, welche in der Natur der Dinge liegen.

In den metaphysischen Untersuchungen verräth sich der Zusammenhang der englischen Philosophie mit der cartesianischen Schule. Auch Shaftesbury findet in der Selbsterkenntniß den sichersten Haltpunkt, von welchem wir ausgehn müssen. Nichts ist gewisser als unser Ich, weil wir selbst im Zweifel unser Sein anerkennen müssen. An der Außenwelt können wir zweifeln, aber nicht an dem, was wir in unserm Innern finden, an unserm Denken. Damit jedoch ist Shaftesbury nicht sogleich mit unserm Ich fertig und bei der Selbsterkenntniß angelangt. Vieles hängt uns an, was mit unserm wahren Wesen nicht verwechselt werden darf; um uns zu erkennen müssen wir uns prüfen lernen. Dies setzt voraus, daß in uns gleichsam eine doppelte Person ist, eine prüfende und eine zu prüfende. Von unserm Körper, dessen Materie beständig wechselt, haben wir unser Ich, welches beständig dasselbe bleibt, zu unterscheiden; nicht durch den Wandel meiner körperlicher Zusammensetzung und ihrer Gestalt werde ich ein anderer, sondern durch den Wechsel meiner Meinungen und Gedanken. Aber auch in unserm geistigen Ich haben wir zu unterscheiden, was in diesem Wechsel vergeht, und was in ihm immer dasselbe bleibt, weil ich nicht aufhöre dasselbe Ich zu sein; wir nennen dies letztere unsern Charakter, die Identität unserer Person. Mit Locke unterscheidet nun Shaftesbury von dem äußern Sinn die

Reflection. In ihr findet er den Vorzug der Vernunft, durch welchen wir eines Verkehres mit uns selbst und des Bewußtseins unseres Selbst fähig sind. Sie treibt zur Unterscheidung der Mannigfaltigkeit im Wechsel unserer Erscheinungen und der sich gleichbleibenden Einheit unserer Person. Wenn auch kein Atom unseres Leibes dasselbe geblieben ist, wenn auch alle meine Meinungen und Gedanken sich verändert haben, so muß ich doch anerkennen, daß ich noch dasselbe Ich bin, welches Strafe zu leiden hat für vergangene Uebelthaten. Dies setzt ein einfaches und bleibendes Wesen des Selbst voraus und auf die Erkenntniß desselben soll ich ausgehn in meinem Streben nach Selbsterkenntniß. Hierin zeigt sich nun, daß Shaftesbury einen andern Begriff von der Reflection hat, als Locke. Sie soll nicht die innern sinnlichen Empfindungen, die Erscheinungen des Ich, sondern sein bleibendes Wesen erkennen. Hierdurch gelangt Schaftesbury über den Sensualismus seines Lehrers hinweg.

Dieser Gesichtspunkt wird auch sogleich über das Ganze der weltlichen Dinge ausgedehnt. Wie unser Selbst durch die Vielheit unserer Erscheinungen hindurchgeht und sie zur Einheit verbindet, so haben wir auch bei der Betrachtung anderer Dinge ihre Erscheinungen und ihr Wesen zu unterscheiden und dieses als das vereinigende Band für jene anzusehn. Nach Analogie mit uns dürfen wir sie beurtheilen. Wo wir eine Mannigfaltigkeit der Theile, der Erscheinungen finden, welche in Uebereinstimmung unter einander stehn, durch Harmonie und Schönheit, sympathetisch und zweckmäßig mit einander verbunden sind, da haben wir ein inneres Band derselben in einer ihnen zu Grunde liegenden Substanz anzunehmen. Die Verbindung der Theile kann nicht durch die Theile hervorgebracht werden, da die Theile von einander gesondert sind; die Natur des Ganzen muß sie zusammenhalten. Sie kann nicht durch etwas Körperliches bewirkt werden, weil das Körperliche aus Theilen besteht und keinen innern Zusammenhang hat. Die Materie ist träge und kann daher nicht als Princip der Bewegungen und Erscheinungen angesehn werden. Nur ein inneres Band, eine innere Natur kann jeden Baum, jedes Thier zusammenhalten. Die innere Natur der Dinge ist das, was die Philosophen ihre Substanz nennen; als eine innere Natur aber ist sie in Analogie mit unserm Innern zu denken, mit dem Selbst unserer Person. Selbst und Selbstständigkeit haben wir jeder

Substanz beizulegen. Die innere Einheit der Dinge wird aber nicht sinnlich von uns wahrgenommen; die Uebereinstimmung der Erscheinungen können wir nicht von außen gewahr werden; sie wird von uns gefühlt, wie wir die Schönheit fühlen. Daher bestreitet Shaftesbury den Sensualismus Locke's und beruft sich gegen ihn auf unsere Erkenntniß der Substanz. Wenn wir sie auch nur dunkel fühlen, wenig von ihr wissen sollten, so denken wir sie doch und ihr Gedanke kommt uns nicht von den Sinnen. Einmal in Streit mit dem Sensualismus, schreitet er weiter darin fort. Nicht von außen, sondern von innen muß uns unsere Erkenntniß kommen; das Lehren Anderer, der Unterricht des sinnlichen Eindrucks macht uns nicht klug; das Beste müssen wir aus uns selbst schöpfen. Der Ausdruck angeborne Erkenntniß ist freilich unpassend; wir bringen keine fertige Erkenntniß mit uns zur Welt; aber jedes Wesen entwickelt aus seiner innern Natur seine eigenen Thätigkeiten; solche Thätigkeiten haben wir auch in unsern Gedanken und Begriffen zu erkennen; man kann sie daher natürliche Begriffe nennen. Auch der gesunde Menschenverstand gehört zu diesen Entwicklungen unserer Gedanken aus unserer innern Natur heraus. In ähnlicher Weise beruft sich nun Shaftesbury, wie Herbert, auf den Instinct, welcher uns das Richtige treffen lasse. Dies ist überhaupt die Form, in welcher die Engländer der neuern Zeit das Eingreifen einer selbstständigen Thätigkeit der Vernunft in das wissenschaftliche Geschäft sich zu rechtfertigen gesucht haben; nur unter der Maske der Natur glaubten sie die Vernunft einführen zu dürfen. Von einem Naturtriebe leitet Shaftesbury unser Wohlgefallen am Guten und Schönen, unsern moralischen Sinn ab. Auch auf das Zukünftige erstreckt sich dieser Instinct; eine Vorempfindung des Nützlichen und des Schädlichen, des unserer Natur Entsprechenden oder Widerstrebenden wohnt uns bei; selbst den Thieren darf man dies nicht absprechen. Solchen Anweisungen der Natur zur Erkenntniß des Wahren, des Guten und des Schönen dürfen wir vertrauen; sie sollen uns auf die Gründe der Erscheinungen vordringen lassen.

Die Uebereinstimmung und der Zusammenhang der Theile und der Erscheinungen zu einem Ganzen, welches wir erkennen können, erstreckt sich aber auch noch weiter als über die besondern Substanzen, welche wir in Analogie mit unserm Selbst uns den-

len können. Auch die Arten zeigen sich in Uebereinstimmung und verrathen einen Zusammenhang ihrer Individuen. Durch eine gemeinschaftliche Form der Natur sind sie vereinigt; männliche und weibliche Individuen müssen sich zu einer gemeinschaftlichen Art der Natur ergänzen; durch einen geselligen Trieb werden sie mit einander vereinigt. Wir müssen daher eine gemeinschaftliche innere Natur annehmen, welche die Individuen derselben Art zu einer innern Einheit verbindet. Aehnliche Verhältnisse finden wir auch unter verschiedenen Arten derselben Gattung. Zahlreiche Beispiele zeigen uns, daß die eine Art nicht ohne die andere bestehn könnte; sie weisen uns auf ein System des ganzen Thierreichs hin. Dasselbe Gesetz findet überall statt; ein Ding der Erde muß durch das andere ergänzt werden und bildet nur mit den andern Dingen zusammen ein Ganzes, welches durch ein inneres Band zusammen gehalten wird, das System der Erde. Diese kleine Welt der Erde steht wieder in Zusammenhang mit der ganzen großen Welt; wenn aber die ganze Welt eins ist, muß es etwas geben, was sie zu einer Welt macht; eine innere Kraft muß sie vereinen.

Shaftesbury kann sich nicht verhehlen, daß er in diesen kühnen Schlüssen über viele Lücken der Erfahrung sich hinwegsetzt; er thut es aber gestützt auf einen allgemeinen Grundsatz, den Grundsatz der allgemeinen ursachlichen Verbindung. Seine Schlüsse gehen von der zweckmäßigen Ordnung in der uns bekannten Natur aus; wenn es nun sein sollte, daß die übrige unendliche Welt nicht in Ordnung wäre, so würde ihre Unordnung durch ihren ursachlichen Zusammenhang mit der geordneten Welt diese stören und schnell wieder ein allgemeines Chaos über alles sich verbreiten. Das geordnete Bestehn des uns bekannten kleinen Theils verbürgt daher die Ordnung des unendlichen Ganzen. Daß wir auch Unzweckmäßiges, Unordentliches und Uebel in der Welt zu finden glauben, darf uns hierin nicht stören. Es fließt nur daraus, daß wir die Ordnung nicht vollständig übersehn; unsere Unwissenheit soll uns nicht verleiten zu leugnen, was wir nicht erkennen. Wenn wir genauer untersuchen, finden wir Zwecke auch in dem, was als Uebel uns zu erscheinen pflegt. Wir beklagen uns über die Mängel der menschlichen Natur; die Bedürfnisse des Menschen wecken aber seine Vernunft, führen ihn zum geselligen Leben und zum höchsten Grade der Tugend, zur Selbstopferung für

die Gesellschaft, welcher er angehört. Die Natur bedarf der Gegensätze zu ihrer Entwicklung, zu ihrer Schönheit. Im zweckmäßigen Werden kann das Vollkommenste nicht sogleich sein; unter der Ordnung des Ganzen muß der Theil auch leiden. Genug wir haben keinen Grund aus dem Uebel und den Mängeln, welche wir im Einzelnen finden, auf die Unzweckmäßigkeit des Ganzen zu schließen.

Eine Denkweise tritt uns hier entgegen, welche von der jetzt in Gang gekommenen mechanischen Naturerklärung in vielen Punkten abweicht. Im Widerspruch gegen sie richtet sie ihre Gedanken auf die Zwecke in der Natur. Nicht allein in der organischen Natur müssen sie anerkannt werden; auch die unorganische muß zur organischen Natur passen; das Ganze der Welt muß wie ein Organismus geordnet sein und läßt daher auf ein inneres Princip des Lebens schließen. In diesen Lehren Shaftesbury's regen sich Gedanken der Theosophie. Leben und Seele kommt in die ganze Natur. Weit gefehlt, daß wir eine Maschine in dieser Welt und ihren lebendigen Wesen suchen dürften; diese Ansicht, welche die Natur entgeistigt, wird von Shaftesbury als geistlos verworfen. Die Materie hat kein Princip der Bewegung in sich; ohne Geist kann der Zweck nicht beabsichtigt werden; ohne Geist würde alles zwecklos sein. Alle Schönheit, alle Uebereinstimmung der Mannigfaltigkeit zur Einheit kommt nur vom Geiste, der innerlich alles verbindet; was ohne Geist ist, ist Wüste und Finsterniß für die Augen des Geistes. Die Ordnung der ganzen Welt können wir nur aus einem einigen, geistigen Princip ableiten, welches alles beherrscht, zur Schönheit und Harmonie verbindet, in allmächtiger Vorsehung nur das Gute will, ein Selbst, welches wir in Analogie mit unserm Selbst zu denken haben. Diesen Weltgeist nennen wir Gott. Da er das Ganze beherrscht und für alles sorgt, ein Gemeingeist für das allgemeine Beste, kann er nicht eigennützigen Beweggründen folgen, sondern nur das Gute wollen. Ihn würden wir erkennen müssen, wenn wir die Ordnung der Welt erklären wollten. Er ist der beständige Gegenstand unserer Liebe, welche wir in uns nähren sollen, da wir als Glieder eines organischen Ganzen uns zu betrachten haben. Zu ihm werden wir gezogen, wie die Körper durch ihre Schwere nach dem Mittelpunkte der Gravitation. Weltgeist und Gott sind für Shaftesbury dasselbe. Mit der Natur aber will er Gott

nicht verwechselt wissen, weil er ihn als Grund aller natürlichen Dinge betrachtet. Damit begnügt er sich die Einheit eines innerlich wirksamen Princips behauptet zu haben, welchem kein anderes Princip zur Seite gestellt werden dürfe. Wie wir dazu kommen von dieser Einheit des ewigen Princips eine Vielheit der besondern, im Werden begriffenen Substanzen zu unterscheiden, untersucht er nicht weiter. Er streitet gegen die Freigeisterei; aber sein Streit ist nur gegen die geistlose, alles materialisirende und mechanisirende Ansicht der Dinge gerichtet; in ihr sieht er das Böse, den Grund des Egoismus. Seine Lehren haben eine polemische Richtung gegen die vorherschenden Neigungen seiner Zeit, besonders gegen den Hobbesianismus; er steht nicht an gegen diese die Lehren der alten Philosophie zu begünstigen und selbst den Gedanken eines Gottes zuzulassen, welcher wie der Gott der Stoiker bald in der Welt sich offenbart, bald die Welt wieder in sich zurücknimmt.

Es ist bemerkenswerth, daß Shaftesbury bei seinem Streit gegen die Neigungen der neueren Philosophie auch gegen ihren Nominalismus sich erklärt und die Arten und Gattungen der Dinge ganz in derselben Weise wie die Individuen für natürliche Einheiten erklärt. In diesem Punkte steht seine Lehre unter den Systemen der neuern Philosophie ganz vereinzelt. Seinen Realismus wird man aus seiner Vorliebe für die platonische Philosophie ableiten können; mit ihr theilt er die Berufung auf die logische Grundlage des platonischen Realismus, auf die Uebereinstimmung der Begriffe. Hierüber aber wird man nicht übersehen dürfen, daß Shaftesbury doch vorherschend von physischen Gründen in seinen Beweisen für den Realismus ausgeht. Er verweist auf das Zusammengehören des Männlichen und des Weiblichen, auf die geselligen Triebe der Arten, auf das natürliche Bedürfniß, welches Arten mit Arten und das Organische mit dem Unorganischen verbindet, und endlich auf die Naturnothwendigkeit im Zusammenhange des Weltsystems um uns begreiflich zu machen, daß die Uebereinstimmung der Dinge nicht allein in unsern Gedanken besteht. Hierdurch kommt er von der Neigung des platonischen Systems ab auch abstracten Begriffen dieselbe Realität beizulegen, welche den natürlichen Systemen des Weltzusammenhangs beiwohnt, und es setzt sich hierin bei ihm die Richtung fort, welche wir schon sonst in der Fortbildung der platonischen Ideenlehre bei ihrer Anwendung auf die Erkenntniß der wirklichen Welt be-

merken konnten. Es konnte nicht verborgen bleiben, daß die mittlern Begriffe, durch welche wir vom Besondern zum Allgemeinen der Welt in der Classification der Arten und Gattungen aufsteigen, nicht ohne Berücksichtigung unserer Erfahrungen über die Natur von uns aufgefunden werden können.

Bei seinen Gedanken an den natürlichen Zusammenhang der Dinge hat aber Shaftesbury auch immer das sittliche Zusammengehören der Dinge im Auge. Seinem Streite gegen den Nominalismus geht sein Streit gegen den Egoismus zur Seite. Wie kein einzelnes Ding von seinem natürlichen Systeme sich loslösen kann, darf auch kein Wille nur in Eigennutz das Beste für sich suchen. In dieser Richtung auf das sittliche Leben denkt nun Shaftesbury auch die Erkenntniß Gottes zu betreiben. Die Gedanken, welche wir schon oft in der christlichen Philosophie gehört haben, sind in ihm lebendig, daß Gott das Gute ist und wir ihn im Guten zu erkennen haben, daß wir aber auch das Gute in uns selbst hegen müssen, wenn wir es erkennen wollen, weil es nur in unserm Innern sich erkennen läßt. Diese Erkenntniß gilt als die höchste, weil das Gute auch das Wahre ist und der letzte Grund aller Dinge. Wir erkennen hierin die praktische Richtung seiner Lehre. Aber auch von der Unbestimmtheit der platonischen Lehre hat sie angenommen. Das Wahre und Gute weiß sie nicht vom Schönen, von der Harmonie und Uebereinstimmung der Theile oder der Erscheinungen zu unterscheiden. Grund und Erscheinung kommen zu keiner strengen Sonderung. Nur einem Ansatz dazu giebt die platonische Lehre von den Graden der Schönheit ab. Alle Schönheit besteht in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Einheit; das Mannigfaltige giebt die Materie, die Einheit die Form. Die ungeformte Materie daher würde die Häßlichkeit selbst sein. In der geformten Materie dagegen ist der erste Grad der Schönheit zu erkennen. Der Materie jedoch ist die Form nur mitgetheilt; sie empfängt sie von dem bewegenden Geiste und eine solche nur mitgetheilte Schönheit, wie sie dem geformten Körper beiwohnt, ist nur als der niedrigste Grad des Schönen anzusehn. Einen höhern Grad der Schönheit dürfen wir dem Geiste beilegen, welcher nicht allein schön macht, sondern auch die Schönheit, welche er mittheilt, in sich selbst ursprünglich besitzt. Der höchste Grad der Schönheit endlich kommt Gott zu, welcher auch die Geister macht und daher der Grund aller Schönheit ist. Ihm wohnt die

ursprüngliche Schönheit bei, eine ewige Schönheit. In der Liebe dieser Schönheit von unvergänglicher Dauer wird uns eine nie versiegende Quelle des Genusses versprochen. Die Hoffnung auf ein unsterbliches Leben hat Shaftesbury nicht aufgegeben. Wenn wir das Wahre, Gute und Schöne seiner selbst wegen lieben in der Uebung uneigennütziger Tugend, verspricht er uns, daß Gnade zu Gnade, Tugend zu Tugend, Erkenntniß zu Erkenntniß sich fügen werde. Das ist der Weg, auf welchem wir immer mehr zur Erkenntniß der Quelle alles Guten und Schönen gelangen sollen.

Wie diese Hoffnungen in das Unbestimmte gestellt sind, so auch die ethischen Lehren, welche aus der metaphysischen Grundlage gezogen werden. Sie gehen davon aus, daß unser sittliches Leben nur die Anlagen entwickeln könne, welche in unsern natürlichen Trieben und Neigungen sich zu erkennen geben. Daher soll der Mensch nur seine natürlichen Neigungen pflegen; sie werden ihn zum Guten führen. Durch seine Natur ist der Mensch bestimmt als Glied eines größern Systems sich zu betrachten; dadurch ist er andern Dingen befreundet, zunächst der Menschenart und menschenfreundliche Neigungen sind ihm daher natürlich; hierauf beschränkt sich unser geselliges praktisches Leben; doch wird dabei von Shaftesbury in Aussicht gestellt, daß unser natürliches Bestreben auch noch eine weitere sittliche Gemeinschaft einleiten könnte; weil wir nicht allein als Glieder der Menschenart uns betrachten sollten, sondern als Glieder der ganzen Natur die Freundschaft der ganzen Welt und die Liebe Gottes zu suchen hätten. Nur in negativer Weise läßt sich dies bestimmter fassen und so sind Shaftesbury's Lehren am ausführlichsten in der Bestreitung des Egoismus, welcher seiner Richtung auf die allgemeine Einheit widerstreitet. Gegen Hobbes greift er die Ansicht an, daß alles Handeln von dem Triebe der Selbsterhaltung ausgehe; ein vollkommener Egoist scheint ihm ebenso unmöglich wie ein vollkommener Atheist. Der Krieg aller gegen alle ist ein leeres Vorgeben; Sympathie und gesellige Neigungen verbinden alle lebendige Wesen; der Mensch gehört von Natur einer Familie an und sucht Vertrag mit andern; selbst seine Parteisucht zeugt für seine Geselligkeit; ein Analogon des Stats ist ihm natürlich und ohne dieses natürliche Streben nach Gemeinschaft würde der Stat sich gar nicht bilden können; der Stat weckt nur den natürlichen Gemeinsinn; das Recht hätte durch ihn nicht geschaffen werden können, wenn es

nicht im Menschen gelegen hätte; auch über die Grenzen des Stats hinaus erstreckt sich das Naturrecht. So wird alles Sittliche auf die Entwicklung der natürlichen Triebe zur Sympathie, Harmonie und zweckmäßigen Uebereinstimmung zurückgeführt. In der Befriedigung dieser Triebe sollen wir unsere wahre Lust, unsere Glückseligkeit finden.

Von den naturalistischen Bestrebungen ihrer Zeit, sieht man hieraus, ist diese Lehre nicht abgekommen. Sie könnte als der reine Widerspruch gegen den Hobbesianismus gelten, wenn sie nicht mit ihm gemein hätte, daß sie das Streben nach Lust und Glückseligkeit als einzigen Beweggrund gelten läßt. Nur ein weitsichtigerer Blick unterscheidet sie von der nominalistischen Glückseligkeitstheorie. Sie faßt die Natur im Ganzen und legt ihr auch Zwecke bei, weil sie nicht allein die gegenwärtige Natur und ihre Erhaltung, sondern auch die Zukunft bedenkt und ihre fortschreitende Entwicklung; aber zu einer ausreichenden Unterscheidung zwischen Natur und Vernunft hat sie es nicht gebracht. Daher läßt sie den Verstand vom Instinct vertreten und gegen den Irrthum und das Böse kämpfend, weiß sie keine Rechenschaft darüber zu geben, wie es zu den Unterschieden kommt, welche nur die Vernunft kennt, den Unterschieden zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Gutem und Bösem. Das tritt am auffallendsten in ihren besondern Lehren über das Sittliche hervor. Shaftesbury unterscheidet drei Arten der Neigungen, solche, welche auf das allgemeine Wohl gehen, selbstsüchtige Neigungen und eine dritte Art, welche weder auf das allgemeine noch auf das Privatwohl abzweckt, sondern im Gegentheil auf das Böse. Die beiden ersten Arten läßt er für natürliche Neigungen gelten, die letzte nennt er unnatürliche Neigungen. Die selbstsüchtigen Neigungen duldet er, weil sie für das Beste eines Gliedes des Systems und daher auch des ganzen Systems dienen; wir sollen sie nur nicht zu stark werden lassen, weil sie sonst auf Kosten des Ganzen den besondern Theil begünstigen würden. Die Neigungen für das allgemeine Wohl sind die geselligen Neigungen, der Grund der wahren Tugend und Glückseligkeit; er meint, sie könnten nie zu stark in uns werden, unterscheidet aber doch verschiedene Richtungen in ihnen, deren Unterschiede nicht genauer angegeben werden, und seine Liebe zum Gleichmaß führt ihn zu der Regel, daß wir selbst die edelsten unserer Neigungen, wie z. B. die Religion, in Grenzen zu halten

hätten. Endlich aber die unnatürlichen Neigungen zu welchen Bosheit, Menschenfeindschaft, Schadenfreude, Neid, gezählt werden, sollen wir gänzlich beseitigen. Sie können wohl nicht anders als Bedenken erregen gegen die Folgerichtigkeit dieser Lehrweise. Daß sie vorkommen, zeigt die Erfahrung; aber wie eine Lehre sie annehmen kann, welche alles auf das Natürliche zurückführen will, muß uns ein Räthsel bleiben. Wenn die Natur alles beherrscht, so bleibt kein Raum für Unnatürliches. Die Lehre Shaftesbury's hat von vornherein eine praktische Absicht; sie will die Menschen bessern; sie bekämpft den Irrthum und das Böse; sie setzt beide voraus und sucht sogar den Eigennutz für das Gute zu gewinnen, indem sie dem Guten die lautersten Freuden verspricht; das ist eine Meinung, welche es auch mit dem Bösesten gut meint; aber eben deswegen erscheint ihr der Irrthum und das Böse wie ein unbegreifliches Räthsel; denn überall möchte sie eine unerschöpfliche Quelle des Wahren, Guten und Schönen sprudeln sehn, alles möchte sie aus einer Einheit der schrankenlosen Güte ableiten; das ist die zornlose Gottheit, welche sie verehrt; dabei will sich ihr aber kein Grund des Unterschieds zwischen Wahrem und Falschem, zwischen Gutem und Bösem ergeben; denn die Einheit der Natur, welche alles beherscht, kann allen Dingen nur natürliche Neigungen einpflanzen und was aus ihnen fließt, wird auch nur den Bahnen des Wahren, Guten und Schönen folgen können.

Die Lehren Shaftesbury's haben sich durch ein glückliches Gleichmaß empfohlen, welches sie im Streit der Parteien zu behaupten wußten. Sie vertreten das Wahre, Gute und Schöne gegen die Anfechtungen des Materialismus und der Selbstsucht. Sie vereinigen fast alle Stralen, in welchen die Theorien der englischen Moralisten in der Bestreitung des Eigennutzes sich ausgebreitet haben. Sie setzen sich auch dem Dualismus und dem Indifferentismus der Zeit entgegen und lassen dem Geistigen wie dem Körperlichen, dem Weltlichen wie dem religiösen Leben Gerechtigkeit widerfahren. Ueber das Vertrauen, welches sie den Sinnen und dem gesunden Menschenverstande bewahren, vergessen sie die allgemeinen Grundsätze und das Streben der Vernunft nicht, welches auf die Erkenntniß der höchsten Einheit und des letzten Grundes gerichtet ist. Alles dies hat ihnen ihren stillen Einfluß auf die spätere Zeit gesichert. Aber eine durchgreifende Wirkung konnten sie nicht ausüben; denn sie gaben sich mehr in

dem Ausdruck einer edeln Gesinnung als in einer streng zusammenhängenden Folge methodisch entwickelter Gedanken. Diese Schwäche in der Form entspricht der Schwäche ihres Inhalts. Dem Sensualismus setzten sie einen Rationalismus entgegen; aber die Vernunft wagen sie nur unter der Hülle der Natur zu vertreten; nur ein Naturtrieb und natürliche Neigungen sollen Wahres und Gutes uns zuführen; die Gegensätze der Vernunft finden sie zwar in der Erfahrung vor; sie geben ihnen aber nur ein unauflösliches Räthsel auf. So behauptete sich der Rationalismus bei den Engländern neben dem Sensualismus, aber viel schwächer als dieser.

3. Wenn wir den Rationalismus dieser Zeit weiter verfolgen und in seiner umfassendsten Gestalt kennen lernen wollen, so müssen wir aus dem Gange der nationalen Philosophie bei den Engländern heraustreten und ihn bei Leibniz aufsuchen, welcher zunächst den Streit desselben gegen den Sensualismus weiter führte. Er hat seine Philosophie nicht in einem nationalen deutschen Sinn entworfen; dazu war die deutsche Literatur zu seiner Zeit noch nicht weit genug in ihrer Entwicklung vorgeschritten. Seine philosophischen Schriften sind vorzugsweise in lateinischer und in französischer Sprache geschrieben; er wandte sich an die europäische Gelehrsamkeit und wenn er auch keine Schule unter den Engländern und Franzosen gemacht hat, so war doch sein Name zu groß um ohne Einwirkung auf ihre philosophischen Meinungen zu bleiben.

Gottfried Wilhelm Leibniz gehört zu den umfassendsten Geistern, welche die neuere Zeit hervorgebracht hat; mit dem weiten Umfange seiner Gelehrsamkeit und der Regsamkeit seines erfinderischen Geistes läßt sich kaum ein anderer Mann dieser Zeit vergleichen. Er war der Sohn eines Professors der Moral zu Leipzig, wo er 1641 geboren wurde. Sein Vater starb ihm früh; in der von ihm hinterlassenen Bibliothek durfte er seine rege Wißbegier planlos befriedigen. Seine Gedanken wurden nach allen Seiten gezogen. Das philosophische Nachdenken erwachte in ihm früh. Er hatte in Leipzig die scholastische Philosophie und die Geschichte der ältern Systeme kennen gelernt. Der Gedanke, welchen er bald faßte, daß in allen Systemen Wahrheit zu finden wäre und daß ihre wahren Ergebnisse sich mit einander vereinigen ließen, hat ihn durch den Lauf aller seiner Forschungen begleitet. Aber nur

allmälig dehnte sich sein Gesichtskreis aus. In Leipzig hatte er die Rechtswissenschaft zu seinem Hauptstudium gemacht; auch ist er fortwährend mit ihr beschäftigt geblieben, doch war sein Interesse weniger auf die Einzelheiten als auf die allgemeinen Grundsätze und die Methoden der Wissenschaft und des Unterrichts gerichtet. Auch die Naturwissenschaften traten bald in seinen Gesichtskreis, die Gedanken und die Praxis der Theosophie beschäftigten ihn eine Zeit lang sehr eifrig; sie haben ein bedeutendes Element für seine Denkweise abgegeben. Sie vermittelten seine Bekanntschaft mit dem Baron von Boineburg, der ihn in die Dienste des Kurfürsten von Mainz brachte und zu diplomatischen Arbeiten veranlaßte. Diese Verbindung war entscheidend für sein wissenschaftliches Leben; sie führte ihn zu seinen Reisen nach Paris, London und Holland, durch welche er erst in den großen literarischen Verkehr seiner Zeit kam. Er ist seitdem durch sein ganzes Leben unablässig für ihn thätig gewesen, in weitschichtigen Plänen, in fruchtreichen Erfindungen; das beweisen seine Werke, sein reicher Briefwechsel und die von ihm hinterlassenen Papiere, in welchen man noch immer neue Entdeckungen zu machen hat. Sein gelehrter Ruf, welcher sich bald über Europa verbreiten sollte, war noch nicht gegründet, als er in hannoversche Dienste trat, in welchen er auch durch drei Regierungen bis zu seinem Tode 1716 blieb. Er versah die Stellen eines Bibliothekars und Historiographen wurde aber auch sonst zu vielen andern Geschäften gezogen fast in allen Fächern, in welchen die Hülfe und der Beirath eines Gelehrten wünschenswerth war. Diplomatische Erörterungen, Verhandlungen über die Vereinigung der Kirchen, die Sorge für die Landesuniversität fielen ihm zu; seine Arbeiten wurden für den Maschinenbau des Harzes und der Lustgärten ebenso wie für die literarischen Beschäftigungen des Hofes in Anspruch genommen. Er war Hofmann genug um die Gunst zu schätzen, in welcher er besonders bei den ausgezeichneten und sehr unterrichteten Frauen des guelfischen Hauses stand; er fühlte aber auch, daß seine Kraft für größere Dinge gemacht wäre, als die Gelegenheiten von ihm forderten. Hannover war ihm zu klein, da sein Einfluß in den Wissenschaften zu Berlin, Wien und Petersburg mit überwiegendem Ansehn sich geltend gemacht hatte.

Seine Pläne verrathen einen hochfliegenden Geist. Die theosophische Denkweise hatte einen großen Antheil an der Entwick-

lung seiner philosophischen Gedanken; er hatte sie mäßigen gelernt durch den Blick auf das Ausführbare, auf den gegenwärtigen Stand der Wissenschaften und besonders durch das Streben nach mathematischer Genauigkeit in der Methode. Zwar meinte er, daß diese nicht überall sich würde erreichen lassen; aber in der Philosophie hatte er sie mit der cartesianischen Schule zum Muster genommen. Nachdem er in den großen Verkehr der Wissenschaften seiner Zeit gekommen war, hatte er eine Zeit lang geschwankt; die mechanische Naturerklärung lockte ihn an; der Atomismus, Hobbes, der Nominalismus beschäftigten ihn; die weitverbreitete cartesianische Schule konnte nicht anders als seine Aufmerksamkeit festhalten; doch meinte er, daß sie nur das Vorzimmer der wahren Philosophie sei. Unter dem Andringen sehr auseinandergehender Vorstellungsweisen kam er erst spät zu einer völlig entschiedenen Lehrweise; nach seinen eigenen Andeutungen erst im Jahre 1684, nachdem er schon die Erfindung der Differentialrechnung gemacht hatte. Es beschäftigte ihn nun ein überschwänglicher Plan. Er sieht die Wissenschaften unter dem reißenden Fortschritt der neuern Zeit in Mathematik und Erfahrung wachsen; sie drohen einen Umfang anzunehmen, welcher von niemandem sich übersehen läßt; aber sein Geist ist auf die beschauliche Sammlung der Theosophie gerichtet. Er lehrt, daß die Wissenschaften sich abkürzen, indem sie sich mehren. Denn sie lernen dadurch ihren Mittelpunkt oder die gemeinsamen Gesichtspunkte für die Lösung ihrer Aufgaben kennen. Dem Menschen ist es möglich seine Wissenschaft zusammenzufassen; denn er ist Mikrokosmus, das Ebenbild Gottes; wir dürfen unsere Seelen als kleine Götter betrachten, welche nach Vollendung und das Ganze zu umfassen streben. In diesem großartigen Sinn hat er seine Gedanken auf eine allgemeine Wissenschaft gerichtet, welche die Grundsätze aller Wissenschaften umfassen soll. Schon oft war den Rationalisten die Aufgabe gestellt worden alle angeborne Begriffe oder Grundsätze aufzustellen. Leibniz hat sie im Auge und hält sie nicht für unauflöslich; wenn sie gelöst wäre, so würde sich daraus auch eine allgemein verständliche Sprache für alle Wissenschaften ergeben, eine Kunstsprache, wie die mathematischen Wissenschaften schon angefangen haben eine solche sich auszubilden. Nicht weniger würde daraus auch die Regel sich ergeben für die Verbindung der Begriffe, so daß alles wissenschaftliche Verfahren

auf Rechnung zurückgeführt werden könnte. Mit der Erfindung einer solchen Wissenschaft und einer solchen Kunstsprache hat sich Leibniz beschäftigt; er nennt sie die allgemeine Charakteristik. Die Aufgabe erstreckt sich nur auf die ewigen Wahrheiten, welche wir durch Anschauung in unserm Geiste unmittelbar kennen lernen; von ihnen aber hängt auch alle Erfahrung ab; denn sie ist im Verhältnisse der ewigen Wahrheiten zu einander gegründet; das Verhältniß der ewigen Wahrheiten liegt im Verstande Gottes, welcher alle Wahrheiten umfaßt, und indem Gott rechnet, wird die Welt. Aus der Verknüpfung der ewigen Wahrheiten nach den mathematischen, streng logischen Gesetzen geht die Wirklichkeit der Dinge hervor, welche wir erfahren. Wir sehen hieraus, wie Leibniz mit der cartesianischen Schule die Mathematik als das Muster der wissenschaftlichen Methode verehrt; in ihr glaubt er den Schlüssel für die Verknüpfung aller Gedanken zu finden. Die große Rechnung Gottes, in welcher die Welt wird, möchte er nachrechnen.

Aber man sieht, dies ist ein Ideal, das Ideal der Wissenschaft, wie es Leibniz sich denkt. Er sieht es wenigstens gegenwärtig für unausführbar an. Jetzt sind wir von der Erfahrung abhängig und bedürfen außer der Vernunft der Beobachtung. Die Inductionen aber, in welchen wir von der Beobachtung besonderer Fälle zum Allgemeinen aufzusteigen suchen, werden doch nie vollständig. Unsere Erkenntnisse der Natur hängen zu sehr von der Erfahrung ab, als daß sie jemals zur Genüge sich abschließen ließen. Die allgemeine Charakteristik, welche er sucht, kann nur auf Erkenntniß der ewigen Wahrheiten sich einlassen; die Erfahrung zu umspannen ist ihr nicht möglich. So stößt ihre Ausführung auch unter den Beschränkungen der Erfahrung auf Hindernisse. Leibniz hat sie nicht ganz aufgegeben; aber die Hindernisse, welche ihm entgegenstehn, glaubt er nur mit Hülfe Anderer besiegen zu können; ihre Ausführung hält er nicht für das Werk eines Menschen und nach der Hülfe Anderer hat er sich vergeblich umgesehn. Es ist ihm hierin wie Bacon gegangen, nur daß dieser größeres Recht hatte für seinen empirischen Weg die Unterstützung Anderer zu suchen, als Leibniz für seinen speculativen Weg. Seine allgemeine Charakteristik ist ein Plan geblieben, welcher zu hochgespannt war, als daß die Ausführung über abgerissene Bruchstücke hinaus sich hätte versteigen können. Wie

Shaftesbury's Rationalismus ist auch der leibnizische bei einer Skizze stehen geblieben; von größerer Fülle ist freilich diese, als jene. Hiernach muß man die philosophischen Schriften Leibnizens beurtheilen. Die größern unter ihnen, seine Theodicée, sein neuer Versuch über den menschlichen Verstand, sind nur Gelegenheitsschriften, ebenso ist es mit seiner Monadologie; in kurze Aufsätze, in Briefe hat er das Beste von seinen Entwürfen niedergelegt. Das Wenigste davon hat er selbst drucken lassen. Er selbst meinte, daß er mehr dazu geeignet wäre anzuregen als auszuführen.

Sein Ideal der Wissenschaft giebt auch Licht über das Verhältniß seiner Philosophie zur Theologie. Den religiösen Indifferentismus des Descartes und der Naturalisten konnte er nicht billigen, da er Gott nachrechnen wollte. Er wußte auch von moralischer Seite die Religion zu schätzen. Wahre Tugend, meint er, könne nicht ohne Religion sein. Er prophezeit, daß die Verbreitung freigeisterischer Ansichten und das Sinken des Gemeingeistes unter den höhern Ständen eine allgemeine Revolution herbeiführen würde; von ihr sei Europa unter den obwaltenden Meinungen bedroht; der Geist der Ehre, welchen man an die Stelle der Religion und der Moral setzen wollte, würde dem nicht Einhalt thun können. So wird er von philosophischen Gedanken und sittlichen Ueberzeugungen zur Theologie getrieben. Die tiefsten Geheimnisse der christlichen Lehre sind ihm nicht zu dunkel, um nicht an ihnen seinen Scharfsinn zu versuchen. Zu verschiedenen Malen hat er sich bemüht die Streitigkeiten unter den Theologen zu schlichten, unter den protestantischen Bekenntnissen und zwischen Protestantismus und Katholicismus. In den Religionsstreitigkeiten sieht er ein Uebel; ihm abzuhelfen ist er außer Stande; seine Gedanken wenden sich dahin es zu ertragen und er ist nun geneigt in der Theologie sein Urtheil zurückzuhalten, weil doch nur ausgewählte Geister die tiefern Gründe der Theologie fassen könnten. Prüft man genauer, so wird man den Grund seiner Zurückhaltung in der Theologie doch nicht allein in der augenblicklichen Lage der streitenden theologischen Parteien finden. Seine theosophische Neigung, sein überschwängliches Ideal der Wissenschaft läßt ihn die Lehre des Descartes verwerfen, daß Gott außer der Welt stehen bleibe; Gott ist nicht außer, sondern über der Welt; er bestimmt uns innerlich in der Gnade; Gott möchte er in der

Welt erkennen und göttliches und weltliches Wissen vereinen. Aber auch die Beschränktheit der Erfahrung, der Vernunft und der weltlichen Dinge läßt ihn seine Gedanken herabstimmen; er wendet sich den Meinungen der Scholastiker zu, daß wir das Unendliche, das Uebervernünftige nur berühren, aber nicht begreifen könnten. Er sieht Geheimnisse, bleibende Wunder in der Religion, während er die Wunder in der Geschichte doch nur für vorübergehende Geheimnisse erklärt, denn in den ewigen Rathschluß Gottes über die Ordnung der Natur müßten sie eingewoben sein. Nicht alle Ideen, welche zum Rathschluß Gottes gehörten, meint daher auch Leibniz, wie Malebranche, wären uns mitgetheilt worden. Wir sehen hieraus, daß Gründe, denen ähnlich, welche ihn vom Abschluß seines philosophischen Systems zurückhielten, auch seine Zurückhaltung in der Theologie bestimmen. Einiges möchte er nun wohl muthmaßen oder zu erforschen sich getrauen über die Geheimnisse der Religion, dahin treibt ihn sein Ideal der Wissenschaft; er sieht daher in den Dogmen der Theologie nur verhüllte Lehren der Philosophie und fordert, daß alle religiöse Lehren durch die Vernunft geprüft werden; aber er sieht sich auch gedrungen einzugestehn, daß unsere Prüfung und Erforschung der Geheimnisse Gottes ihre Schranken habe. Zwischen seinen idealen Forderungen an die Wissenschaft und den Gedanken an die Schranken unserer Natur schwanken nun seine Aeußerungen über die Theologie. Wenn er auf jene sieht, lauten seine Aeußerungen sehr frei über das Positive der Religion; das Christenthum erscheint ihm auch in seiner Geschichte wahr; es ist eine heilsame Schickung, welche nicht allein das Naturgesetz wiederhergestellt, sondern auch neue Unterstützungen auf dem Wege des Heils uns gebracht hat; aber er kann auch die Tugenden der Heiden nicht leugnen; wer ohne seine Schuld die christliche Offenbarung entbehrt, dem wird die Vorsehung auch andere Wege zum Heil eröffnen. In dieser Richtung seiner Gedanken erscheint ihm die Offenbarung als entbehrlich, wenn nur die natürliche Religion bleibt; alle Geschichte, alle Erfahrung muß doch aus dem schlechthin Ersten, aus der Vernunft, fließen und bewiesen werden. Wenn er dagegen auf die Schranken unserer Natur blickt, muß er sich bekennen, daß doch für uns die Erfahrung das Erste ist; damit tritt ihm das Positive auch in der Religion hervor und er sieht sich dadurch zurückgehalten in die Forschungen der Theologie tiefer einzugehn,

weil sie der Vernunft sich entziehen. Besonders nach zwei Seiten zu giebt sich dies zu erkennen. Der Geschichte ist seine Neigung nicht zugewandt; er äußert, daß nur der Zwang seines Amtes ihn an die geschichtlichen Forschungen heranziehe, und doch muß er anerkennen, daß die Wahrheit des Christenthums nur auf geschichtlichem Wege erforscht werden könnte. Eben so wenig ist er der Moral geneigt, weil alle fruchtbare Moral zu eng mit der Erfahrung zusammenhänge. Um brauchbare Regeln für das sittliche Leben zu geben würde man die Natur einer jeden besondern Seele berücksichtigen müssen; die Moral sollte eine Medicin der Seele sein. Hieraus fließt aber nur eine Kunst für die Behandlung der einzelnen Person, nicht eine eigentliche Wissenschaft. Ohne Zweifel mußte diese Abneigung gegen Geschichte und Moral ihn zurückhalten tiefer in die Lehren der Theologie einzugehn.

Weil jedoch Leibniz das Ideal der Wissenschaft nicht aufgiebt, kann er auch die Theologie von seinen philosophischen Untersuchungen nicht völlig ausschließen. Nach der Weise seiner Zeit sucht er Beweise für das Sein Gottes zu geben. Seine Versuche laufen in verschiedenen Formen darauf hinaus die Nothwendigkeit eines letzten Grundes für alle unsere wissenschaftliche Gedanken darzuthun. Nur im Unendlichen kann er gefunden werden; denn das Unendliche ist vor dem Beschränkten; Schranken können wir nur an dem unendlichen Sein denken. Die Wahrheiten, mit welchen die Wissenschaft sich beschäftigt, sind doppelter Art, ewige und zufällige Wahrheiten. Die erstern drücken für sich genommen nur Mögliches aus, wie die Sätze der Mathematik zeigen. Sie beruhen auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs und sagen nur aus, daß einem Begriffe, wenn er sein sollte, das in ihm Liegende beigelegt werden müsse; über die hypothetische Gültigkeit solcher Wahrheiten werden wir nur dadurch hinausgeführt, daß wir einen ewigen Grund derselben voraussetzen, den Verstand Gottes. Dieser bezeichnet uns den Ort der ewigen Wahrheiten, das ewige Sein, welches nicht anders als sein kann. Die zufälligen Wahrheiten dagegen, die Thatsachen, welche die Erfahrung beglaubigt, bedürfen einer weitern Begründung. Für eine jede zufällige Thatsache müssen wir einen genügenden Grund suchen; der Satz des zureichenden Grundes fordert dies; der Verstand kann sich nicht eher beruhigen, bis er für die Thatsache diesen Grund gefunden hat. Den letzten zureichenden Grund giebt aber nur

Gott ab, welcher die zufälligen Dinge der Welt gewollt hat. So haben wir Gott zu setzen als den Grund aller Wahrheiten, sowohl der nothwendigen als der zufälligen. Die erstern sind in seinem Verstande, die letztern in seinem Willen begründet. Wir sehen, das doppelte Element, welches Leibniz in unserer Wissenschaft findet, wiederholt sich auch in seinen Gedanken über Gott.

Die theologische Richtung seiner Gedanken steht daher mit seiner Erkenntnißtheorie in engster Verbindung und kann nur aus dieser begriffen werden. In ihr herscht die Unterscheidung zwischen ewigen und zufälligen Wahrheiten. Die ewigen Wahrheiten beruhen auf allgemeinen und nothwendigen Begriffen, deren Identität wir unter allen Umständen anzuerkennen haben, denen wir ihre klar und bestimmt gedachten Merkmale, die Bestandtheile ihrer Definition, ohne Widerspruch nicht absprechen können. Sie haben daher in Rücksicht auf ihre Form den Satz des Widerspruchs oder der Identität zu ihrer Gewähr. Die zufälligen Wahrheiten dagegen beruhn auf Erscheinungen, welche wir in uns finden, welche uns unmittelbar sich beglaubigen und daher nicht bezweifelt werden können. Sie geben aber immer nur etwas Besonderes zu erkennen, den einzelnen Fall, welcher in der Erscheinung vorliegt, die so eben erfahrene Thatsache. Alle Erfahrungen beziehen sich zunächst nur auf unser Ich und der Grundsatz des Descartes, ich denke, also bin ich, spricht auch nur eine Thatsache der Erfahrung aus und bezeichnet nur die Thatsache, welche jeder andern Erkenntniß von Thatsachen zu Grunde liegt, daß wir Erscheinungen in uns finden, welche uns an unserm Sein nicht zweifeln lassen. Eine allgemeine und ewige Wahrheit ist in diesem Grundsatze nicht ausgedrückt und kann überhaupt aus keiner Sammlung von Erfahrungen gezogen werden, weil sie immer nur eine beschränkte Zahl von Fällen beglaubigt. Nur der Verstand kann allgemeine und nothwendige Wahrheiten erkennen. Thatsächliche Wahrheiten der Erfahrung und Verstandeserkenntnisse sind von verschiedener Art und keine dieser Arten läßt sich auf die andere zurückführen, weil sie auf verschiedenen Grundsätzen beruhn, dem Satze des zureichenden Grundes und dem Satze des Widerspruchs. Diese beiden Grundsätze sind die obersten formalen Grundsätze für unser Erkennen.

Die Erkenntnisse des Verstandes hat Leibniz gegen Locke zu vertheidigen. Den Grundsätzen seines Gegners stimmt er nur darin

bei, daß wir ohne sinnliche Empfindung nichts wissen würden und zur Entwicklung aller unserer Gedanken der Vermittlung unseres sinnlichen Lebens bedürfen. Daher ist auch den Einwürfen Locke's gegen die Lehre von den angebornen Begriffen so viel nachzugeben, daß sie nicht als wirkliche Erkenntnisse von Geburt an unserer Seele beiwohnen, vielmehr haben wir unter den angebornen Begriffen nur virtuelle Erkenntnisse zu verstehn, Anlagen oder Dispositionen zu Gedanken, welche wir zur wirklichen Entwicklung bringen müssen, obwohl sie von Geburt an in unserer Anlage liegen. Wenn dies nicht wäre, würden wir aus allen unsern besondern und zufälligen Erfahrungen keine allgemeine und nothwendige Erkenntniß ziehen können. Daß wir aber solche Anlagen in uns tragen, setzt die Identität unseres Ich, unserer Person oder Substanz voraus. Die Polemik Leibnizens gegen Locke beruft sich daher auch sogleich auf metaphysische Begriffe. Wir sind uns selbst angeboren; unser Verstand ist uns angeboren und nichts weiter. Nichts ist in unserm Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen war, außer der Verstand selbst. Dies heißt nichts weiter, als daß die Anlage zum Erkennen uns angeboren ist. Auf sie müssen wir zurückgehn, wenn wir die ewigen, in uns liegenden Wahrheiten erkennen wollen. Von unsern Empfindungen werden wir auf sie nur aufmerksam gemacht. Denn unser Erkennen hängt nicht allein von unserer Empfänglichkeit für die Empfindungen, sondern auch von unserer Spontaneität im Denken ab; unsere Gedanken müssen wir selbst denken; das freie Denken müssen wir uns wahren. Ist doch überhaupt kein Ding, welchem nicht außer seiner Receptivität auch Spontaneität beiwohnte. In dieser liegt auch immer zugleich mit der Empfindung der gegenwärtigen Erscheinung die Hinweisung auf das Vergangene und das Zukünftige; denn die Gegenwart eines jeden Dinges ist belastet mit der Vergangenheit und schwanger mit der Zukunft. Daher können wir über die Zukunft etwas vorhersagen, wozu uns keine Erfahrung berechtigen würde, und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu dem Gedanken des Ewigen verbinden. Das uns angeborene Ich enthält nun auch eine Mehrheit von Begriffen, welche wir in ihm finden können, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf sie richten. Denn in der Natur giebt es keine leere Tafel; jedes Ding trägt den Keim seiner künftigen Entwicklung in sich, ist ein Same, welcher mit der Zukunft schwanger geht.

Alles muß aus seinen Anlagen sich entwickeln und nichts anderes, als was in ihm seiner Disposition nach liegt, kann aus ihm zur Erscheinung kommen. Die Seele hat keine Fenster, durch welche etwas ihr Fremdes in sie eingeführt werden könnte. So müssen wir die ganze Zahl der Begriffe, welche in uns sich entwickeln soll, aus unserm Ich schöpfen. In unserm Ich liegt die Substanz, ihr Sein, ihre Dauer, ihre Identität; es erkennt sich als Ursache, Leiden und Thun kommen in ihm vor, Gutes und Wahres; alle diese Begriffe kann es in sich finden, wenn es unter der Gunst sinnlicher Eindrücke fleißig in sich forscht. Man sieht, dieser Rationalismus setzt eine Reihe metaphysischer Begriffe voraus, deren Zahl Leibniz nicht zu bestimmen wußte, weil er seine allgemeine Charakteristik nicht zur Ausführung bringen konnte.

Von Shaftesbury unterscheidet sich nun Leibniz darin, daß er die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten nicht dem Instinct, sondern der Vernunft zuschrieb. Dies beruht nicht bloß auf einem Worte; denn der Instinct, bemerkt Leibniz, leitet nur in dunkeln Vorstellungen, die Vernunft soll klare und bestimmte Gründe uns angeben. Daher geht ein Hauptpunkt seiner Polemik gegen Locke darauf aus zu zeigen, daß wir bei der Sammlung sinnlicher Empfindungen nicht stehn bleiben dürfen, sondern ihre Gründe aufsuchen müssen. Denn alle sinnliche Empfindungen sind nur verworrene Eindrücke, welche keine klare und bestimmte Einsicht in die Gründe der Erscheinungen geben können. Auch die Auseinandersetzung dieses Punktes, obwohl Leibniz in ihr seine Vorgänger weit übertrifft, ist nicht ohne Voraussetzung metaphysischer Begriffe, ja entnimmt sogar manches aus der gewöhnlichen Vorstellung, welche er doch selbst im weitern Verlauf seiner Forschungen nicht unberichtigt lassen kann. Das Verworrene in unsern Gedanken aufzuheben ist ihm die erste Aufgabe der Wissenschaft. Mit Bacon und andern seiner Zeitgenossen dringt er daher auf die Erkenntniß des Kleinsten, des Einfachen, aus welchem die zusammengesetzten Erscheinungen erklärt werden müssen. Um unser Leben und Denken zu begreifen müssen wir auf die kleinsten Vorgänge in ihm zurückgehn. So hatte auch Locke unsere zusammengesetzten Vorstellungen aus den einfachen Empfindungen erklären wollen. Aber einfache Empfindungen kann Leibniz nicht anerkennen. Er unterscheidet mit Bacon von der Wahrnehmung (Apperception), welche wir bemerken, die Empfindung (Perception), welche un-

merklich klein ist. Wir haben unmerkliche Empfindungen, welche uns zu keinem deutlichen Bewußtsein kommen, in uns anzunehmen, weil unsere Wahrnehmung mit voller, bewußter Aufmerksamkeit zuweilen unterbrochen wird, wie in tiefem Schlaf, in der Ohnmacht, ohne daß wir doch zugeben dürften, auch unser empfindendes Leben könnte unterbrochen werden. Solche Zustände der unterbrochenen Wahrnehmung lassen sich mit dem Schwindel vergleichen, in welchem eine Annäherung an die Bewußtlosigkeit derselben stattfindet, weil in ihm der Wechsel fast unmerklich kleiner Empfindungen so schnell geschieht, daß kein bestimmtes Bewußtsein derselben sich festhalten läßt. Wir können hieraus schließen, daß erst durch das Eintreten hervorstechender Empfindungen die Wahrnehmung sich bildet. Sie muß durch eine Häufung der Empfindungen, durch eine Steigerung des Reizes hervorgerufen werden. Jede in merklicher Weise uns zukommende Wahrnehmung darf daher als eine verworrene Gesammtwirkung verschiedener Sinneneindrücke angesehn werden. Unsere Sinnenwerkzeuge sind dazu gebildet eine solche Gesammtwirkung herbeizuführen, denn sie sammeln Eindrücke, das Auge der Lichtstralen, das Ohr der Töne. Daher nehmen wir nie genau die Vorgänge der Erscheinungen, die Natur der äußern Gegenstände wahr. Gelbe und blaue Farbe ununterscheidbar mit einander gemischt erscheinen uns grün; Größe, Figur und Bewegung der Körper stellen sich uns in sinnlichen Qualitäten verworren dar; in die einfachsten Momente der Bewegung, welche der Eindruck auf uns macht, würden wir alles auflösen müssen, wenn wir das Einfache erkennen wollten; aber unsere Wahrnehmung läßt diese Momente nur in eins zusammenfließen und ist daher immer verworren. Ja selbst die Empfindungen, aus welchen die Wahnehmung zusammenfließt, sind nur verworrene Erfolge der Unendlichkeit, welche uns in jedem Augenblicke unseres Lebens und Empfindens bestimmt. Wenn man an der Brandung des Meeres stehend das Gebrause unzähliger Wellenschläge vernimmt, wenn man eine Bande Musikanten spielen hört, treffen zugleich viele Töne das Ohr; sie werden alle empfunden, geben aber nur eine verworrene Mischung in der Wahrnehmung ab. In jedem Augenblicke sind wir in einer solchen Lage; beständig machen alle unsere Umgebungen Eindrücke auf uns; jede augenblickliche Empfindung ist nur ein verworrener Erfolg unzähliger Eindrücke. In diesen Ueberlegungen liegt der-

stärkste Beweggrund, welcher Leibnizens Gedanken von der sensualistischen Erklärungsweise abzieht. Aus dem Einfachen muß alles Zusammengesetzte erklärt werden; die Empfindungen lassen aber das Einfache nicht erkennen.

Dabei liegen aber metaphysische Begriffe zu Grunde, in welchen Leibniz mit den Cartesianern auf den Begriff der Substanz zurückgeht. Um ihn zu bestimmen hat er mehrere Vorurtheile zu beseitigen. Da er die zufälligen Wahrheiten auf ihre Gründe zurückführen, die Erscheinungen der Welt erklären will, faßt er den Begriff der Substanz in seiner weltlichen Bedeutung. Er verwirft daher die cartesianische Definition, welche die transcendentale Bedeutung dieses Begriffs hervorgehoben hatte; denn sie führt auf Spinozismus. Wenn wir unter Substanz nur das zu verstehn hätten, was schlechthin für sich ist und keines Andern zu seinem Sein bedarf, so würde nur Gott Substanz sein und wir würden keine Substanz für die veränderlichen Erscheinungen der Welt nachweisen können. Der Begriff der Substanz geht davon aus, daß die Prädicate, welche wir auszusagen haben, einem Subjecte, von welchem sie ausgesagt werden, beigelegt werden müssen. Die Prädicate drücken ein Leiden oder ein Thun aus; die Substanz bezeichnet die Kraft zu leiden oder zu thun und aus der Mischung von Leiden und Thun ergiebt sich die Erscheinung. Aus einer solchen Kraft müssen wir alle Erscheinungen erklären als aus der Substanz, welche ihnen zu Grunde liegt. Auch die mechanische Erklärung der Erscheinungen kann die Voraussetzung der Substanz in diesem Sinne nicht entbehren, indem sie eine bewegende Kraft und eine leidende Materie unterscheidet. An eine unthätige Kraft ist aber dabei nicht zu denken; wir müssen ihr Thätigkeit beilegen, damit sie die Erscheinung hervorbringen könne. Leibniz unterscheidet die Kraft vom Vermögen, welches ohne Thätigkeit ist; eine jede Substanz aber muß eine Kraft sein, welche nach Thätigkeit strebt, weil sie in die Hervorbringung der Erscheinungen eingreifen soll. Daher erklärt sich Leibniz auch gegen die Annahme unthätiger Atome, welche ohne Veränderung dasselbe bleiben und daher auch nicht in veränderlicher Weise die Erscheinung bewirken können. Aus einer schlechthin leidenden Materie läßt sich die Erscheinung nicht erklären.

Je weniger nun Leibniz mit den Annahmen der Philosophie seiner Zeit über die Substanz übereinstimmen kann, um so mehr

trachtet er einen sichern Ausgangspunkt für die Untersuchung über sie zu gewinnen. Er findet ihn in dem Cartesianischen Ich denke, also bin ich. Ein allgemeiner Grundsatz ist es nicht, wie wir sahen; aber es bezeichnet uns eine Thatsache, von welcher wir in der Untersuchung der Erfahrung mit Sicherheit ausgehn können. In dieser Thatsache wird ein Thun, das Denken, einer Substanz, dem Ich, beigelegt. Dem Denken kann aber auch wohl ein Leiden beiwohnen, wie es in der sinnlichen Empfindung ist. Damit ist die Substanz unseres Ich bewiesen und ein Thun und ein Leiden wird ihr beigelegt. Wir haben aber auch schon bemerkt, daß von dieser Thatsache alle unsere Forschung ausgeht; wir kennen zunächst nichts anderes als unsere Gedanken; das Ich, unsere Seele, ist die erste uns bekannte Substanz und auch die einzige Substanz, von welcher wir unmittelbar eine Erfahrung haben; denn von allen andern Dingen wissen wir nur durch unsere Erfahrungen in uns. In diesem Sinne ist es unbestreitbar, daß der denkende Geist uns bekannter ist als der Körper. Den Körper lernen wir nur aus den Gedanken kennen, welche wir von ihm in unserm Geiste finden, und so auch jede andere Substanz aus unserm Ich. Wenn aber unser Ich die einzige Substanz ist, welche wir unmittelbar kennen, so werden wir auch in unserer mittelbaren Erkenntniß anderer Substanzen von ihm ausgehn müssen um diese nach ihm zu beurtheilen. Dies erklärt nun Leibniz für einen seiner Hauptgrundsätze, daß wir alle Substanzen nach der Analogie mit unserm Ich, unserer Seele, zu betrachten haben. Wir können uns Substanzen denken, welche einen viel höhern oder viel niedrigern Grad des Seins haben als wir, aber wir können uns keine Substanz denken, welche nicht der einzigen uns unmittelbar bekannten Substanz unseres Ich analog wäre. Selbst Gott werden wir nach Analogie mit uns zu denken haben. Erst hierdurch ist die wahre Bedeutung des cartesianischen Grundsatzes herausgestellt worden.

Im Begriffe des Ich liegt nun zunächst die Einheit. Die Identität, die Einheit unserer Person läßt sich nicht leugnen. So ist auch jede Substanz als die Einheit des Subjectes im Gegensatz gegen die Vielheit seiner Prädicate zu denken. Nach dem Beispiele anderer Vorgänger, welche mehr oder weniger mit den Theosophen zusammenhängen, nennt daher Leibniz eine jede Substanz eine Monade. So wie wir alles aus dem Einfachen zu er=

klären haben, so haben wir auch einfache Substanzen als Gründe aller Erscheinungen anzusehn. Mit der Einfachheit hängt auch die Besonderheit der Monade zusammen. Leibniz entscheidet sich zwar nicht unbedingt für den Nominalismus; aber er betrachtet doch sogar die Welt nur als ein Aggregat von Substanzen und die Individualität jeder Monade steht ihm fest; jede Monade wird daher auch als ein besonderes Ding für sich betrachtet. Eine Vielheit des Thuns und des Leidens muß aber auch jeder Monade zukommen, damit sie als Grund vieler Erscheinungen sich erweisen könne. Nach der Analogie mit unserer Seele gedacht sind Thun und Leiden in ihr seelenartig. Jedes Ding ist für sich, eine Art von Ich. In seinem Innern sind seine Thätigkeiten; in seinem Innern vollzieht sich sein Leiden. Das Aeußerliche, Körperliche dagegen kann nur aus dem innerlichen Thun und Leiden der Dinge erklärt werden. Körper sind nicht Monaden, weil sie theilbar sind. Jede Monade als eine untheilbare Einheit ist unkörperlich und der Körper kann nur aus einer Sammlung von Monaden erklärt werden. Die Materie ist nur ein verworrener Haufe von Substanzen, ein Aggregat, dessen substantielle Bestandtheile wir nicht zu unterscheiden wissen. Körper und Materie sind nur Erscheinung in unserer verworrenen sinnlichen Vorstellungsweise. Wenn Descartes den Körper für die ausgedehnte Substanz erklärt, so ist das unrichtig. Dem Körper kommt zu außer der Ausdehnung auch Undurchdringlichkeit oder Widerstand gegen die Bewegung. Dies kann nur aus einer Kraft erklärt werden, welche widersteht. Noch weniger ist die Bewegung aus der körperlichen Natur zu erklären; nur aus einer Bestrebung einer innerlich thätigen Kraft läßt sie sich ableiten. Die Bewegung ist auch nur als eine Erscheinung anzusehn, welche aus kleinsten Bestrebungen sich zusammensetzt. So werden wir in der Erklärung der Erscheinungen überall auf Kräfte, welche innerlich wirken, auf einfache Substanzen oder Monaden zurückgeführt. Jede Substanz ist eine Kraft, welche in ihren Thätigkeiten sich zu entwickeln strebt; sie kann als ein Same, welcher innerlich sich regt um zur Entwicklung zu kommen, angesehn werden. Ihre einfachen Bestrebungen (nisus, conatus) sind die Elemente, aus welchen die verworrene Erscheinung sich zusammensetzt und auf welche wir zur Erklärung der Erscheinung zurückgehen müssen. Die Hemmungen oder das Leiden der Substanz findet sie in sich;

ihre Bestrebungen gehen darauf aus sie in der Entwicklung ihrer Kraft zu überwinden; so kommen ihr immanente, reflexive Thätigkeiten zu, aber keine transitive. Da wir jede Substanz nach der Analogie mit unserm Ich zu betrachten haben, können wir ihr nur die Thätigkeiten der Seele beilegen.

Die Lehre von den Monaden bildet nun den Mittelpunkt des leibnizischen Systems; in mannigfaltigen Anwendungen hat er sie entwickelt. Ihre Verwandtschaft mit den Lehren der Theosophen über die lebendigen Samen der Dinge ist unverkennbar. Ihr erscheint die Natur belebt in allen ihren Theilen; weil nur seelenartige Substanzen sie bilden. Transitive Thätigkeit aber wird den Monaden abgesprochen, weil ihre Thätigkeit nur auf Entwicklung ihrer Lebenskraft ausgehn kann; denn die Monade hat, wie die Seele keine Fenster; nichts kann aus ihr herausgehn, nichts eingehn in sie. Hierdurch wird die Wechselwirkung der Substanzen geleugnet; jede Substanz bleibt für sich, ohne Verbindung mit der äußern, körperlich erscheinenden Welt. Hierin ist die Lehre Leibnizens dem Occasionalismus verwandt und dehnt nur den Grundsatz des Occasionalismus, daß die innerlich thätige Substanz des Geistes oder der Seele weder von außen Wirkungen empfangen, noch nach außen Wirkungen mittheilen kann, auf alle Dinge der Welt aus, weil sie keine andere Dinge als seelenartige Substanzen kennt. In ähnlicher Weise, wie die Occasionalisten, suchte auch Leibniz die Wechselwirkung zu ersetzen, indem er eine Uebereinstimmung unter den innern Entwicklungen der Monaden annimmt, durch welche die ganze Welt, ein großes Aggregat unzähliger Monaden, zu einer Einheit verbunden wird. Er nennt dies die Harmonie der Welt, denn alle Harmonie beruhe auf Einheit in der Vielheit. Sie ist prästabilirt, weil sie auf der ursprünglichen Natur der Monaden beruhen muß, aus welcher alle spätere Entwicklungen hervorgehn. Hierin findet er einen Vorzug seines Systems der prästabilirten Harmonie vor dem Occasionalismus, daß es Gottes Wirksamkeit nicht in jedem Augenblicke in Anspruch nimmt um die Uebereinstimmung unter den Theilen der Welt herzustellen. Dieser Vorzug ist doch von keinem großen Belang, denn auch die Occasionalisten hatten die beiden Theile der Welt, welche sie annahmen, die innere geistige und die äußere körperliche Welt, wie zwei Uhren betrachtet, welche in gleicher Weise in der Zeit fortrückend immer in Uebereinstimmung bleiben, weil sie ursprünglich zur Uebereinstimmung

stimmung gebildet sind. Leibniz bedient sich desselben Gleichnisses um zu erklären, wie ohne Wechselwirkung eine fortwährende Harmonie unter den Dingen bestehen kann. Der Hauptunterschied seines Systems vom Occasionalismus liegt nur darin, daß es die körperlichen Substanzen beseitigt und nur für sich bestehende und innerlich sich entwickelnde Substanzen annimmt, weil alles Körperliche nur Erscheinung ist, jedes für sich bestehende Ding nach Analogie unseres Ich gedacht werden muß. Den Zusammenhang der Substanzen erklärt er daher für einen bloß idealen, nur im Gedanken Gottes bestehenden. Es erwächst ihm hieraus die Aufgabe zu zeigen, wie ohne Zuziehung äußerer Einwirkungen nur aus den innern Entwicklungen der Monaden alle Erscheinungen des Lebens erklärt werden können.

In dem Begriffe der Monade oder der innerlich für sich bestehenden und sich entwickelnden Substanz liegt, daß ihr zweierlei beigelegt werden muß, ein Bewußtsein ihres Zustandes und ein Bestreben über diesen Zustand hinaus. Jenes nennt Leibniz die Empfindung, welche bei einem höhern Grade der Entwicklung zur Wahrnehmung, beim höchsten Grade zur vernünftigen Erkenntniß wird; dieses nennt er das Streben von einer Empfindung zur andern; auf der höhern Stufe bildet es das Begehren und bei den vernünftigen Wesen den Willen. Bewußtsein kann keiner Monade ganz fehlen, wenn es auch ganz dunkel sein sollte, weil ihr Sein ihr innerlich beiwohnen muß. Bestreben überzugehn aus einem innern Zustand in den andern muß ihr beiwohnen, weil sie das Subject eines Wechsels in den Erscheinungen ist, welche nur in ihrem Innern begründet sein können. Ihre gegenwärtige Empfindung aber ist eine nothwendige Folge ihres frühern Zustandes; denn die Monade ist von ihrer Vergangenheit belastet; sie trägt auch den nothwendigen Grund ihrer künftigen Entwicklungen in sich; denn die Monade ist schwanger mit der Zukunft, eine Kraft, welche nicht beim Gegenwärtigen stehen bleiben kann, sondern nothwendig nach weiterer Entwicklung strebend das Spätere aus dem Frühern hervorbringen muß. So bildet sich eine Kette nothwendiger Entwicklungen vom Frühern aus im Streben nach dem Spätern. Dies ist der höhere Mechanismus, aus welchem Leibniz die Erscheinungen erklären will. Wir sind geistige Automate; eine jede Monade ist ein solches innerlich sich entwickelndes Automat, eine Uhr, eine Maschine, aus welcher das Vorhergehende das Fol-

gende mit Nothwendigkeit hervortreibt. Auf ein nothwendiges Verhängniß läuft alle Entwicklung hinaus. Diesen höhern Mechanismus geistiger Automate setzt Leibniz der gewöhnlichen mechanischen Erklärungsweise entgegen, welche die Bewegung und die Erscheinung der Dinge von äußern Ursachen ableitet.

Aber auch die äußern Bedingungen des Lebens müssen in dieser Abrechnung in Anschlag gebracht werden. Das einzelne Ding ist nicht ohne seine Uebereinstimmung mit allen andern Dingen der Welt zu denken. Die prästabilirte Harmonie fordert unendliche Beziehungen einer jeden Monade zu allen andern Monaden und in jedem einfachen Dinge ist daher auch Unendliches gesetzt, ein lebendiger, seiner bewußter Spiegel der ganzen Welt, ein Mikrokosmus. Alles ist in allem, wie schon Nicolaus Cusanus gelehrt hatte. In jeder Empfindung ist daher Unendliches ausgedrückt, aber nur in verworrener Weise, und der Ausdruck des Unendlichen in den Monaden wird auch nur ein verworrener sein, so lange er nicht durch die Entwicklung der Gedanken zur Klarheit und Bestimmtheit gebracht worden ist. Das Verhältniß jeder Monade zum Ganzen der Welt ist jedoch auch als ein Bestimmtes zu denken; sie hat ihren bestimmten Ort in der prästabilirten Harmonie; wäre dies nicht, so würde man die einzelnen Monaden gar nicht unterscheiden können. Durch sein bestimmtes Verhältniß, durch seinen Ort, welchen es seiner Natur gemäß in der Harmonie der Dinge einnimmt, muß nun ein jedes einzelne Ding ein anderes sein als jedes andere; es kann daher nicht zwei gleiche Dinge in der Welt geben. Dies ist der Satz des Nichtzuunterscheidenden, welchen Leibniz als einen Hauptgrundsatz seiner Philosophie nach Vorgang des Nicolaus Cusanus dem Satze, daß alles in allem ist, zur Seite stellt. Hiernach hat jede Monade auch ihren bestimmten Ort im Raum, welcher ihr bestimmtes Verhältniß zu den übrigen Dingen ausdrückt, obwohl sie als ein seelenartiges Wesen keinen Raum erfüllt. In ihren Empfindungen drückt sich ihr Verhältniß zu den andern Dingen aus und daher erscheint sie sich im Raum an einem bestimmten Ort und nicht ohne Körper. Jede Monade stellt als ein eingekörpertes Wesen sich dar, obwohl nur in seelenartigen Empfindungen und Bestrebungen lebend; denn ihr örtliches Dasein bezeichnet nur ihre Beziehungen zu andern Dingen oder die Weise, wie sie dem Sein anderer Dinge gemäß in Folge der prästabilirten Harmonie

bestimmt ist. Hierin liegt ein Leiden, in welchem ein jedes besondere Ding dem Zusammenhange des Ganzen sich fügen muß. Der Raum daher drückt nur die Ordnung oder das Verhältniß im Zusammensein und Zugleichsein der Substanzen aus; ebenso die Zeit das Verhältniß in der Aufeinanderfolge der Entwicklungen. Wir haben in beiden nur Weisen zu sehn, in welchen wir die Erscheinungen der Dinge in ihren Verhältnissen zu einander uns zu denken haben; die Mathematik lehrt diese Verhältnisse bestimmen. Aber diese Weisen sind wohlbegründet; denn die Dinge, welche mit uns zusammen sind, und ihre Verhältnisse zu uns, welche in der körperlichen Erscheinung sich darstellen, sind wirklich vorhanden; ebenso ist es auch mit den Bewegungen und der Zeit, in welcher wir ihre Ordnung auffassen; sie sind wohlbegründete Erscheinungen, welche ihren Grund in den wechselnden Verhältnissen der sich entwickelnden Substanzen und in ihrer ordnungsmäßigen Folge haben. Unsere Wissenschaft kann nur darauf ausgehn die Verworrenheit der sinnlichen Erscheinungen in Raum und Zeit aufzulösen, indem wir auf ihre einfachen Elemente zurückgehn. Die Erscheinungen in unserem Innern müssen wir daher auch in ihrer nothwendigen Beziehung zu dem äußern Mechanismus der Bewegungen uns denken. Die mechanische Naturerklärung gilt allgemein; aber ihre wahre Bedeutung lernen wir erst erkennen, wenn wir den äußern Mechanismus auf den innern Mechanismus unserer Empfindungen und Begehrungen zurückführen, in welchem die wechselnden Verhältnisse der Monaden zu einander sich darstellen.

Wie schon früher bemerkt wurde, unterscheidet Leibniz in der weitern Ausführung seiner Monadologie verschiedene Grade in der Entwicklung der Substanzen. Ja, wie Augustinus und Thomas von Aquino, spricht er die Meinung aus, daß alle mögliche Grade der Substanzen in der Welt wirklich sein müßten, damit sie vollständig und ohne Lücken sei, wiewohl er begreiflicher Weise diese Meinung im Einzelnen nicht durchführen kann. Von allen möglichen Graden hebt er aber drei Hauptgrade hervor, welche auch schon früher erwähnt wurden. Sie können als Bezeichnungen des niedrigsten und höchsten Grades, so wie der Mitte zwischen beiden angesehen werden. Die Grundsätze der Monadologie gestatten nur sie als Grade in der Entwicklung eines und desselben Wesens zu betrachten; Leibniz scheint aber geneigt zu

sein auch specifische Unterschiede damit zu verbinden, wie seine Vorgänger in dieser Lehrweise von der Vollständigkeit der Welt in allen Graden des Daseins ihm hierin vorangegangen waren. Seine drei Grade entsprechen den Erfahrungen, welche uns die unorganische, die organische Natur und den vernünftigen Menschen unterscheiden lassen. Die unorganische Natur, den niedrigsten Grad, nennt Leibniz die nackte Monade; sie heißt so, weil sie ohne Waffen, Werkzeuge oder Organe ist für ihren Verkehr mit der äußern Welt. Wir sehen sie für leblos an, weil sie ihr Leben nicht äußern kann in merklicher Weise, doch schlummern ihre Kräfte nur und sie wird daher auch die schlafende Monade genannt. Da sie keinen wahrnehmbaren Leib hat, kann sie als nicht eingekörperte Monade betrachtet werden. Hieran wird man aber auch abnehmen können, daß dieser niedrigste Grad nur als Grenze zu betrachten ist, welche in der Wirklichkeit nicht vorkommt; denn schon oben wurde gesagt, daß jede Monade eingekörpert sein müßte, weil keine ohne Verkehr mit der Außenwelt sein kann, keine ohne Waffen und Werkzeuge bleibt, wenn sie auch nur samenartig ein noch unentwickeltes Leben führt. Dies tritt nun deutlich im Leben der bewaffneten Monade hervor. Auf dieser Stufe des Daseins bildet sich die Monade zur wahrnehmenden Seele aus, wie sie dem Thiere zukommt, ihr organischer Leib ist die Menge der ihr dienenden Monaden, zu welcher die Seele als herschende Monade sich verhält, wie Leibniz mit Giordano Bruno lehrt. Die Sinnesorgane des Leibes dienen dazu die unmerklich kleinen Bestimmungen der Außenwelt zu hervorstechenden Empfindungen zu erhöhen und so bemerkbare Wahrnehmungen ihr zuzuführen; andere Werkzeuge finden sich in ihm, welche die Wirksamkeit der Seele auf die Außenwelt vermitteln. Aber Dienen und Herschen der Monaden bezeichnen doch nur ihr wechselseitiges Verhältniß, in welchem sie Bestimmungen empfangen und abgeben; beides ist immer gegenseitig, nur in einem niedern oder höhern Grade kann das eine mehr der einen, das andere mehr der andern Monade zukommen. Nur ein solcher Gradunterschied wird zwischen der nackten und der bewaffneten Monade stattfinden können. Den höchsten Grad endlich in der natürlichen Entwicklung der Monaden soll die vernünftige Seele oder der Geist bezeichnen. Es liegt hierin, daß die Vernunft nichts weiter ist als ein höherer Grad in der natürlichen Entwicklung der Monaden. Der niedrigste Grad des natürlichen Bewußt-

seins ist die Empfindung; ein höherer Grad der Entwicklung ist die Wahrnehmung; der höchste Grad der Empfindung ist der vernünftige Gedanke.

Bei diesem Punkte müssen wir etwas länger verweilen, weil er durch eine andere Seite seiner Bestrebungen, welche mit ihm in Widerspruch steht, verdunkelt wird. In seiner Monadologie ist er deutlich angelegt. Man kann nicht verkennen, daß sie von dem Bestreben alles in physischer Weise zu erklären beherscht wird. Sie hat es darauf abgesehn alles aus dem allmäligen Wachsen der ursprünglichen Samen vermittelst ihrer kleinsten Thätigkeiten zu erklären; durch kleinste Zusätze, Fortschritte in ihrer Entwicklung gewinnen sie die höheren Grade und die Fortschritte treibt der Naturtrieb aus ihnen mit Nothwendigkeit heraus; denn in dem niedern Grade liegt der Keim zu dem höhern; der natürliche Trieb ihn zur Entwicklung zu bringen kann nicht ausbleiben; er ist präſtabilirt in der Harmonie der Welt. Nach seiner Monadenlehre kann Leibniz auf die Wechselwirkung in der Verkettung der Dinge nicht rechnen; um so stärker muß er die Verkettung des Spätern mit dem Frühern anspannen, wenn er die Bedingtheit in den Entwicklungen der einzelnen Lebensacte erklären will. Darauf beruht der Mechanismus, welchen er zur Erklärung alles Werdens herbeizieht, daß aus dem Frühern alles Spätere mit Nothwendigkeit sich ergiebt und jeder höhere Grad nur die nothwendige Folge des niedern Grades ist. Daher geht Leibniz, obgleich er alle Dinge mit unserm Ich vergleicht, doch in seiner Erklärung der Erscheinungen nicht von der Vernunft aus, sondern von dem niedrigsten Grade der nackten Monade, welche ein reines Product der Nothwendigkeit ist und läßt aus den kleinsten, rein natürlichen Bestrebungen eines solchen Products auch die höchsten Entwicklungen der Vernunft sich bilden. So kann ihm die Vernunft nur als ein höherer Grad in den Entwicklungen der Natur erscheinen. Diese Abrechnung jedoch stimmt mit seinem Rationalismus nicht überein. Wir finden ihn daher in einen Streit verwickelt zwischen den naturalistischen Grundsätzen seiner metaphysischen Erklärung der Erscheinungen und den rationalistischen Grundsätzen seiner logischen Erkenntnißtheorie. Von den letztern geleitet möchte er der vernünftigen Seele des Menschen, welche er den Geist nennt, einen Vorzug vor allen bloß natürlichen Dingen zueignen, welcher nicht allein auf einem Gradunterschied beruhen soll; der hö-

here Mechanismus des geistigen Automats zieht aber immer wieder alles in die verhängnißvolle Nothwendigkeit einer Entwicklung, welche nur Gradunterschiede zuläßt. In jenem Bestreben seiner Erkenntnißtheorie wird nun hervorgehoben, daß der Ausgangspunkt für die Analogie, nach welcher wir alle Substanzen zu denken haben, unser Ich, d. h. die vernünftige Seele ist. In ihr finden sich auch die vernünftigen Gedanken, die ewigen, allgemeinen und nothwendigen Begriffe, nach welchen wir alles beurtheilen müssen; sie lassen sich doch nicht aus der sinnlichen Empfindung mit allen ihren Zusätzen, nicht aus der Steigerung der sinnlichen Verworrenheit zur Wahrnehmung erklären. Daher sucht Leibniz einen specifischen Unterschied zwischen dem vernünftigen und dem natürlichen Bewußtsein zu gewinnen, indem er zweierlei in der vernünftigen Seele erblickt, einen lebendigen Spiegel der Welt und einen lebendigen Spiegel Gottes und seiner ewigen Ideen. Dahin wenden sich auch die Lehren, daß im Menschen ein göttlicher, architektonischer Funke liege, welcher selbst durch die Erbsünde nicht ausgelöscht werden könnte, und daß die klaren und bestimmten Begriffe in der Freiheit unseres Denkens und Wollens von uns entwickelt würden. Aber die Freiheit unseres Denkens und Wollens will sich ihm unter der Macht der naturalistischen Vorstellungsweise seiner Monadologie doch keinesweges in einem klaren und bestimmten Begriffe ergeben. Einen sehr beachtenswerthen Ansatz zur richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Willen und Verstand hatte er gemacht, indem er das Begehren als das Streben von der einen Empfindung zur andern erklärte; denn aus dieser Erklärung folgt auch, daß er den Willen als die Tendenz von einen Gedanken zum andern anerkennen muß; ein anderer Ansatz für die richtige Einsicht in die Freiheitslehre fand er in dem Gegensatze zwischen Receptivität und Spontaneität, von welchem es keinem Zweifel unterworfen sein konnte, daß er keinen Gradunterschied bezeichne; aber alles dies konnte nichts fruchten, solange die Ansicht bestand, daß jede spätere Entwicklung nur eine nothwendige Folge des frühern Zustandes sei. Auch den Begriff der Zweckursache strengte Leibniz an um unsere Vernunft über die Natur zu erheben, ohne günstigern Erfolg, weil er die Zweckmäßigkeit nur in der Harmonie der Dinge findet und daher alles ihm eben so sehr Zweck als Mittel ist. Der Zweck bezeichnet ihm nur den Erfolg, welcher aus der natürlichen Entwicklung

der Dinge hervorgeht, daß aber der Gedanke eines künftigen Zwecks einen Beweggrund für den vernünftigen Willen abgeben könnte, liegt außerhalb der Berechnungen der Monadenlehre. Sie streitet gegen die Willkür der Freiheit, gegen den Indifferentismus um sich einem Determinismus hinzugeben, in welchem das Spätere vom Frühern, also auch der Wille vom Verstande in allen Stücken abhängig gemacht wird. In diesem Determinismus geht alles auf die ursprüngliche Natur mit den in ihr angelegten Trieben als auf den letzten, alles Folgende nöthigenden Bestimmungsgrund zurück; an eine Freiheit des später erwachenden Entschlusses der Vernunft ist dabei nicht zu denken.

Aus seiner Lehre von der Uebereinstimmung der weltlichen Dinge folgt, daß jede Monade die übrigen bestimmt und von den übrigen bestimmt wird. Auch dies Verhältniß wird von Leibniz in einer Weise gedacht, welche nur die physische Seite hervorkehrt, indem er das Bestimmtwerden schlechthin als ein Leiden sich denkt. Hätte er dabei an die Verhältnisse in der sittlichen Welt gedacht, so würde er bemerkt haben, daß nicht jedes Bestimmtwerden, z. B. im Lernen, im Gehorsam, bei einem Leiden stehen bleibt. Leibniz aber bleibt dabei stehen, daß jedes Bestimmtwerden ein Leiden, eine Beschränkung und ein Uebel sei. Daher liegt in der Vielheit der Monaden auch nothwendig ihre Beschränktheit und das Uebel ist als die Bedingung des Guten in der Welt anzusehn. Im Begriffe des Geschöpfes liegt seine Unvollkommenheit. Sie wird von Leibniz das metaphysische Uebel genannt; als dessen nothwendige Folgen betrachtet er zuerst das moralische Uebel oder das Böse, alsdann das physische Uebel, den Schmerz oder die Strafe. Ganz wie die alten Philosophen lehrt er, in der Welt dürfte der Gegensatz nicht fehlen, die Gegensätze müßten auch in ihr unter einander geworfen werden, damit das eine von dem andern scharf absteche und wir die Unterschiede der Dinge leicht wahrnehmen könnten. Die Substanzen bleiben nun zwar immer, im natürlichen Wege können sie weder entstehen noch vergehn, weil sie einfache Wesen sind; aber sie bleiben auch immer unvollkommen, wenn sie auch zu höhern Graden des Lebens sich aufschwingen sollten, und selbst die Möglichkeit wird nicht ausgeschlossen, daß sie im Laufe des allgemeinen Zusammenhangs zu niedern Graden herabsinken könnten, nur gleichsam bittweise wird angenommen, daß die Monaden, welche zum Grade der Vernunft sich erhoben hätten, nicht

wieder ihre Vernunft verlieren sollten. Zu einer vollkommenen Erkenntniß, zum Schauen Gottes in voller Wahrheit können wir uns daher auch nicht erheben. In der rationalistischen Richtung seiner Lehre beschäftigt sich Leibniz nicht ungern mit den Gedanken an höhere Grade der Vernunft, welche weit über unsere gegenwärtige Erfahrung hinausgehen, er schließt dabei auch an die Hoffnungen des Christenthums sich an, denkt an das letzte Gericht und an die Aussicht, daß alles zuletzt zum Guten ausschlagen solle; man sieht aus seinen Aeußerungen, er möchte das Böse und das Uebel in der Welt für ein kleinstes gehalten wissen, welches gegen das große Gute kaum in Anschlag gebracht werden könnte. Dabei erhebt er sich auch zu dem Gedanken einer Liebe, welche in der Vollkommenheit Anderer ihren Genuß findet, in welcher also die Bestimmungen durch das Aeußere kein Leiden für uns sind. Aber zuletzt bleiben doch alle seine Gedanken an die Vervollkommnung des Lebens daran haften, daß sie nur auf der höhern Entwicklung der besondern Natur der Monade beruhe; daher findet er, daß wir von Selbstliebe uns nicht losmachen können, daß unsere Lust nur in dem Bewußtsein unserer Vollkommenheit, unsere moralische Güte in einer physischen Vollkommenheit bestehe. Jede Monade bleibt bei sich und alle Monaden bestimmen einander gegenseitig zum Leiden und zur Gegenwirkung gegen das Leiden. Wenn er daher das Ganze des Weltlaufes bedenkt, so kann er nur drei Möglichkeiten sich denken, über welche er nicht entscheiden will, entweder daß die Gesammtheit der Dinge immer in gleichem Grade der Güte bleibe oder daß alles immer besser werde oder daß die Welt im Kreise sich bewege bald zum Bessern, bald zum Schlechtern. Denn das Werden der Dinge liegt in ihrer Natur, Thun und Leiden kann unter ihnen nicht aufhören, zur Vollkommenheit können sie nicht gelangen. Daher ist der Gedanke an einen erreichbaren Zweck von seiner Lehre ausgeschlossen. Die Welt ist und bleibt ihrem Wesen nach unvollkommen, die weltlichen Dinge in ihrem natürlichen Verhalten zu einander schließen sich gegenseitig von der Vollkommenheit aus.

Von diesen Sätzen der Monadologie kann man die Theologie ganz getrennt halten. Leibniz aber bringt beide fast beständig in Verbindung mit einander vor, weil er die Uebereinstimmung der Monaden unter einander, durch welche sie eine Welt bilden, nur durch ihr Verhältniß zu Gott zu rechtfertigen weiß.

Daß die Monaden, deren Leben nur innerlich ist, welche daher beständig eine jede für sich bleiben, gegenseitig in Thun und Leiden sich bestimmen, kann nicht daraus abgeleitet werden, daß sie Substanzen sind, sondern fließt nur daraus, daß in der Feststellung ihrer ursprünglichen Natur bei der einen Rücksicht auf die andere genommen wurde; dies ist in der Schöpfung vom Geiste Gottes geschehen. Daher hängt auch die Unvollkommenheit der Monaden, welche in ihrem gegenseitigen Thun und Leiden sich zeigt, von ihrem Verhältniß zu Gott ab. Gott hätte sie nicht vollkommen machen können, weil er sie abhängig machen mußte von sich; als Geschöpfe mußten sie unvollkommen sein, sonst wären sie Götter. Also auch diese Weise des Bestimmtwerdens der Geschöpfe durch Gott wird als eine Beschränkung und ein Leiden von Leibniz gedacht. Die Geschöpfe leiden und dulden eine Beschränkung, indem sie von Gott geschaffen werden. Darum mußte Gott eine mangelhafte Welt schaffen. Um diese Ansicht zu rechtfertigen geht Leibniz auf eine Untersuchung der Gedanken Gottes in ihrem Verhältniß zu einander ein. Der schaffende Gott setzt die Monaden zuerst in seinen Gedanken, eine jede in einem besondern Gedanken; er denkt und will sie alle zusammen; da nimmt er Rücksicht im Denken der einen auf die andere und der Gedanke der einen bestimmt und beschränkt den Gedanken der andern. Dies ist der ideale Zusammenhang der Monaden unter einander, welcher an die Stelle des realen Zusammenhangs in der ursachlichen Verbindung treten soll. Die Gedanken Gottes beschränken einander gegenseitig und in den Gedanken Gottes beruht das Sein der Dinge; denn eine jede Monade ist in ihrem Grunde nur ein für sich bestehender, in sich lebender Gedanke Gottes, der aber auch die andern Gedanken Gottes bestimmt und von ihnen bestimmt wird; damit ist der Zusammenhang der Dinge in ihrem Grunde hergestellt. Indem Gott rechnet, wird die Welt; in jeder Rechnung wird das eine Glied durch das andere bedingt; so auch in der großen Weltrechnung Gottes. Wollen wir nun die Dinge der Welt begreifen, so müssen wir sie zurückführen auf das Verhältniß der Ordnung und der Harmonie, in welchem die Glieder der göttlichen Rechnung stehen. Dies ist etwas Mathematisches; es gehört zu der höhern Mathematik, welche uns das Verständniß der Dinge in ihrem Verhältnisse unter einander eröffnen muß, so wie die höhere Mechanik uns die Bewegung unserer Vorstellungen erklären sollte.

Erst dieser Gesichtspunkt der höhern Mathematik wird uns Aufschluß geben über manches, was sonst in der Lehre Leibnizens uns wie eine willkürliche Annahme erscheinen könnte. Die Lehre von der Schöpfung macht ihm nicht viel Schwierigkeiten. Er betrachtet Gott als die naturirende Natur; die Geschöpfe sind seine Fulgurationen, seine Gedanken, welche als Substanzen zu betrachten sind, weil sie in dem ewigen Geiste Gottes ewiges Sein und Bestehn haben für sich und aus sich, wie es lebendigen Gedanken geziemt, welche ihre Verhältnisse als ihre Accidenzen im Leiden und im Thun entwickeln. Alles dies kommt den Geschöpfen als den Gliedern der göttlichen Abrechnung zu, deren ein jedes von vorn bis hinten berücksichtigt sein will und seine Wirkungen erstreckt. Ein schwierigeres Problem findet Leibniz in der Vereinigung der zufälligen mit den nothwendigen Wahrheiten. Wenn er jene auf den Satz des zureichenden Grundes, diese auf den Satz des Widerspruchs zurückführt, so genügt ihm doch diese Doppelheit der wissenschaftlichen Grundsätze nicht bis zu Ende. Sein Rationalismus treibt ihn alles aus den nothwendigen Wahrheiten abzuleiten. Auch die zufälligen Wahrheiten müssen auf einem nothwendigen Grunde beruhn und in dem Satze des Widerspruchs ihre letzte Begründung finden. Das Mittel hierzu bieten die Verhältnisse der ewigen Wahrheiten zu einander dar. Eine jede für sich ist nothwendig; aber in ihren Verhältnissen zu einander nehmen sie zufällige und veränderliche Bestimmungen an. In der Abrechnung Gottes können diese nicht ausbleiben. Leibniz stellt sie nach dem Thomas von Aquino wie eine Wahl Gottes dar, in welcher er die möglichen Verhältnisse der ewigen Ideen zu einander ordne. Seine Wahl trifft sein Wollen, welches die zufälligen Wahrheiten begründet und die zufälligen Dinge der Welt in die Wirklichkeit einführt; aber er schafft sie nicht willkürlich, sondern nach der Idee des Besten ordnet er diese Welt, so daß sie die beste ist, welche sein konnte. Auch dieser Optimismus ist ganz nach der Lehre des Thomas von Aquino. Der Wille Gottes wird von seinem Verstande bestimmt, von der Ueberlegung des Besten; der Determinismus wird aufrecht erhalten; der Wille wird vom Verstande bestimmt, der Verstand aber von der Idee des Besten, welches in der Uebereinstimmung der ewigen Ideen in der Anordnung ihrer Verhältnisse gefunden werden kann; die zufälligen Wahrheiten sind also in letzter Entscheidung gegründet in den nothwendigen

Wahrheiten, welche im Verstande Gottes liegen. Leibniz will zwar, daß wir die metaphysische Nothwendigkeit nicht auf die moralische Nothwendigkeit des Willens übertragen sollen, und meint, daß diese nur als eine hypothetische angesehen werden dürfe und daß durch diese Unterscheidung die Freiheit in den Entscheidungen Gottes gesichert werde; aber zuletzt sieht er sich doch gedrungen einzugestehn, daß die moralische in der metaphysischen Nothwendigkeit ihren letzten Grund habe. Der Satz des zureichenden Grundes wird hierdurch mit dem Satze des Widerspruchs zu einer vollständigen Vereinigung gebracht; alle zufällige Wahrheiten haben ihren Grund in dem besten, passendsten Verhältniß unter den ewigen Wahrheiten, welches durch die ewige Idee der besten Welt angegeben wird, und es würde sich widersprechen, wenn eine andere Welt wäre. Daß die vorhandene Welt die beste sei, können wir nun freilich nicht aus unserer unvollständigen Erfahrung nachweisen; wir müssen aber von ewigen Vernunftwahrheiten, von der Ursache auf die Wirkung schließen; diese Welt hat Gott gewollt, also ist sie die beste. Vollkommen, schlechthin gut ist sie aber nicht; als Geschöpf konnte sie nur unvollkommen sein; Gott konnte keine vollkommene Welt schaffen.

Der Gedanke des Besten beherscht nun die leibnizische Lehre. Unter ihm wird aber das rechte und natürliche Verhältniß unter den ewigen Ideen der Vernunft verstanden. Leibniz nennt es auch das Naturrecht, welchem allein unter allen moralischen Wissenschaften er zutraut, daß es einer streng wissenschaftlichen Untersuchung unterworfen werden könnte. An dieses Naturrecht aber ist selbst Gott gebunden; er darf es nicht verletzen. Die ewigen Wahrheiten und ihr rechtes Verhältniß zu einander sind die festen Punkte, von welchen alles abhängt; die Wahrheiten der Zahl, der Mathematik gelten für Gott wie für Menschen und Engel; ihnen muß Gott ihr natürliches Recht zugestehn. Daher sagt man mit Recht, Gott habe alles nach Zahl, Maß und Gewicht geschaffen. Hieraus sehen wir, daß der letzte Grund noch nicht erreicht ist, wenn wir im Verstande Gottes die Bestimmungsgründe für seinen Willen gefunden haben; der Verstand Gottes hat noch weiter zurückliegende Bestimmungsgründe in den ewigen Wahrheiten und ihrem natürlichen Rechte, welches Gott nicht verletzen darf. Dieser letzte Grund, auf welchen Leibniz zurückgeführt wird, bricht sich nun in einer auffallen-

den und denkwürdigen Lehre Bahn. Die ewigen Wahrheiten haben eine bestimmte Zahl; Leibnizens unvollendete allgemeine Charakteristik hat sie nur nicht verzeichnen können; aber eine Mehrheit bilden sie ohne Zweifel; man kann sie ja nachweisen in den Grundsätzen der Wissenschaft, den Lehren der Mathematik und Mechanik. Jede von ihnen stellt in unserm Verstande nur etwas Mögliches dar; in Gottes Verstande aber sind sie alle wirklich und nach ihrem natürlichen Recht mit einander verbunden. Aus dieser Wirklichkeit in Gottes Verstande streben sie nun auch alle in die Wirklichkeit der Welt einzutreten und ausgeführt zu werden; aber es ergiebt sich nun, daß sie in dieser nicht alle mit einander sich vertragen. Sie sind eine jede für sich möglich, aber sie sind nicht alle mit einander zugleich möglich; von ihrer Possibilität muß ihre Compossibilität unterschieden werden. Man sollte meinen, sie könnten sich mit einander auch in der Wirklichkeit der Welt vertragen; sie wären alle compossibel, da sie in Gottes Verstande compossibel sind; aber so ist es nicht, wie Leibniz meint; wir finden sie mit einander in Streit; alles will sich nicht mit allem vertragen. So erfolgt nun in Verstande Gottes ein Kampf unter den verschiedenen Möglichkeiten um die Wirklichkeit, nach welcher sie alle streben, und dieser Kampf wird nur dadurch ausgeglichen, daß eine jede von ihnen ein beschränktes Recht erhält zur Wirklichkeit zu gelangen, abgemessen nach der Idee des Besten. Die größte Summe der Wirklichkeit wird in der besten Welt hervorgebracht; nicht alles, was an sich möglich wäre, ist möglich unter dem Widerspruch der einen Idee gegen die andere. In Folge ihres Streites gegen einander findet sie Gott ab nach einem mittlern Maßstabe. Das ist die Abrechnung, welche Gott in der Vergleichung der einen mit der andern Idee bei der Schöpfung der Welt hält. Aus ihr gehen die weltlichen Dinge nur in den verschiedenen Graden hervor, welche für die Vollständigkeit der Welt nöthig sind. Einige Dinge werden zum Vorzug der Vernunft zugelassen, andere müssen mit den niedern Graden der Natur sich begnügen. Zwei verschiedene Reiche eröffnen sich, das Reich der Natur für diese, das Reich der Gnade für jene und Gott offenbart sich als Architekt der Welt für die natürlichen Dinge und als Monarch der Geister für die vernünftigen Wesen. Beide Reiche werden nach dem Rechte der Natur in Harmonie mit einander gebracht; in seiner Berechnung der gegenseitigen Verhältnisse hat Gott diese Harmo-

nie prästabilirt; aber gegenseitig müssen sie sich bestimmen und bestimmt werden, beide müssen leiden und thun. Das Reich der Gnade kann auch dem Leiden sich nicht entziehn; es muß das Reich der Natur dulden. Weder das eine noch das andere Reich kann vollkommen sein; daß unbedingt das Reich der Gnade, das Reich der Zwecke, über die Mittel der Natur schalten könnte, daran ist nicht zu denken. Dies ist das Ergebniß der Rechnungen Gottes, in welchen die Welt wird.

Man muß sich gestehn, die Abrechnung Gottes geht in sehr menschlicher Weise vor sich. Der Gott Leibnizens, in dessen Verstande die ewigen Wahrheiten auseinanderfallen und indem sie in der Wirklichkeit ausgeführt zu werden streben, in Streit mit einander treten, welcher in seinen Gedanken von der ewigen Wahrheit der Begriffe und ihrem natürlichen Rechte, in seinem Willen von der Ueberlegung dieses Rechts abhängig ist, in seiner Schöpfung nur das Beste unter den möglichen Unvollkommenheiten der Welt hervorbringen kann, hat eine so menschliche Gestalt angenommen, daß man das Ideal der Wissenschaft in ihm kaum wiedererkennen kann. Anders konnte es nicht sein, da Leibniz auch die Substanz Gottes nach Analogie mit unserm menschlichen Ich gedacht wissen wollte. Für die Erkenntniß aller Dinge sind wir dadurch an die Erfahrung unseres eigenen Lebens verwiesen.

Ueberlegt man dies und die Macht, welche diese Analogie über das ganze System ausübt, so wird man nicht leugnen können, daß der Rationalismus Leibnizens durch die Berücksichtigung der Erfahrung in allen Punkten gebrochen ist. Seine ersten Ausgangspunkte zeigen dies. Er glaubt in uns voraussetzen zu dürfen das Vermögen ein System ewiger Begriffe in uns schauen zu können; dies wird ihm beglaubigt durch die unumstößlichen allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten der Mathematik, durch die logischen Grundsätze, durch die Begriffe der Metaphysik, besonders den Begriff der Substanz, auf welchen als auf den zureichenden Grund für alle Erscheinungen jede zufällige Wahrheit zurückgeführt werden muß. Alle diese ewigen Wahrheiten beruhen aber nur auf der Selbsterkenntniß unseres Ich, welches sich selbst angeboren ist und in seiner Substanz die ewigen Begriffe findet. Diese stellen sich nun sogleich in einer Vielheit ein und nur darauf kann es ankommen sie in ihren Verhältnissen zu einander zu bestimmen nach der Methode der höhern Mathematik, welche das

Maß aller Verhältnisse erkennen soll. Das Höchste, was die Wissenschaft leisten könnte, würde nun nur darin bestehn die Zahl aller ewigen Begriffe zu verzeichnen und ihre Verhältnisse zu einander zu berechnen. Unmöglich würde dies nicht sein, wenn unsere Erfahrung uns nicht beständig störte und ihre Unvollständigkeit eine vollständige Uebersicht über das Ganze verstattete. Aber die Erfahrung können wir bei keinem Werke der Wissenschaft entbehren, weil sie zur Erkenntniß der in uns angelegten Begriffe uns anregen und die Wirklichkeit der Dinge uns zeigen muß. Die Vernunft belehrt uns nur über die Möglichkeit der Verhältnisse. Weil wir aber dem Möglichen keine Wahrheit für sich zuschreiben können, werden wir auf den Gedanken eines wirklichen Grundes der ewigen Wahrheiten geführt, auf den Gedanken der Substanz Gottes, welcher in seinem Verstande die Wirklichkeit aller ewigen Wahrheiten, in seinem Willen den Grund aller zufälligen Wahrheiten uns bezeichnet. Gottes Substanz jedoch können wir nur nach der Analogie mit unserer eigenen Substanz denken, indem wir nur das ohne Beschränkung ihr beilegen, was in einem beschränkten Maße uns beiwohnt. So werden wir von diesem Rationalismus, um auf den Grund zu kommen, welcher das Mögliche zum Wirklichen macht, doch zuletzt auf eine Thatsache der Erfahrung zurückgeführt, auf das Sein unseres Ich, in welchem wir alle ewige Wahrheiten anschauen als unsere inneren Erfahrungen. Dies ist der Fortschritt, welchen die Leibnizische Theorie bringt, indem sie aufdeckt, daß der cartesianische Grundsatz, ich denke, also bin ich, nur eine thatsächliche Wahrheit der Erfahrung ausspricht, welche nur dadurch vor allen andern thatsächlichen Wahrheiten sich auszeichnet, daß sie die ursprüngliche Thatsache ist, auf welcher alle Erkenntniß des Wirklichen beruht.

Um die Zugeständnisse, welche Leibniz den Gegnern des Rationalismus macht, ihrem Gewichte nach abzuschätzen darf man nicht übersehn, daß er nicht allein, wie die Cartesianer die Erkenntniß der wirklichen Welt, sondern auch die Erkenntniß der ewigen Ideen, nach welchen wir die Wirklichkeit beurtheilen sollen, von der Erfahrung abhängig macht. Er hebt nur besondere innere Erfahrungen, welche in der Anschauung unserer Substanz gemacht werden, vor den verworrenen Empfindungen hervor, damit sie uns zur Entwirrung dieser leiten. Solche leitende Erfahrungen sind die ewigen Ideen, welche das Ich in sich findet. Es hängt

dies damit zusammen, daß Leibniz die idealen Zweckbegriffe zwar nicht verwirft, aber doch auch nur als Erfahrungen abschätzt, welche wir von der Harmonie der Dinge in ihren Erscheinungen machen, daher auch keine Einheit des Zweckes kennt, sondern nur eine Menge der Ideen, welche sich zu einigen suchen, aber doch im Streit unter einander stehen. Das Unbedingte, wird man sagen können, kennt sein System nur in der Vielheit der ewigen Wahrheiten, deren Gehalt und natürliches Recht selbst den Verstand und den Willen Gottes bedingen. Das ist das Ergebniß der höhern Mathematik, welche das Verhältniß der Begriffe zu einander bestimmt; an sie schließt die höhere Mechanik sich an, welche das Leben der Monaden auch in ihren höchsten Entwicklungen als einen Mechanismus uns kennen lehrt. In ihm wird alles vom Frühern aus bestimmt nach prästabilirter Harmonie; daß vom Spätern, vom Zwecke aus etwas bestimmt werden könnte, davon kann keine Rede sein; die Freiheit des Willens wird behauptet, aber die Grundsätze des Systems wollen sie nicht anerkennen. Die ewigen Wahrheiten ringen nach Wirklichkeit; sie machen unsere Seele zum Schauplatz ihrer voraus verhängten Bewegungen; wenn sie zum klaren und bestimmten Bewußtsein in uns kommen, dann erfüllen sie uns mit Lust; aber es kommt auch die Zeit ihrer Verdunkelung; dem unerbittlichen Verhängniß müssen sie sich fügen. Das ist der Lauf unserer Welt, welche nichts Vollkommenes und keinen endlichen Zweck zuläßt. Daß diese Lehre mit dem sittlichen Leben wenig sich zu thun machte, ist leicht erklärlich; zu theologischen Untersuchungen ließ sie sich hinziehen durch den Streit der Parteien; sie blieb hierin bei Einzelheiten stehen; in das Ganze würde sie nur verwirrend haben eingreifen können.

Leibniz hat es wohl auf ein großartiges System allgemeiner Begriffe abgesehn; da er es aber nicht ausführen konnte, hat er sich auch damit begnügt die Einheit dieses Systems nur in einem Zwiespalt zu erblicken. Um einzelne Punkte desselben festhalten zu können berief er sich auf die Erfahrung unseres Lebens, welche in der Substanz unseres Ich einen sichern Standpunkt für unsere Verständigung uns finden lasse. Von ihm ausgehend konnte er den Grundsatz fruchtbar machen, daß wir alles nach der Analogie mit uns zu betrachten hätten. Seine Gedanken werden aber in diesem Wege auf eine Harmonie, eine Einheit in der Vielheit geführt, in welcher alles nur bedingungsweise

als Zweck und ebenso sehr als Mittel erscheint; die Einheit des unbedingten Zwecks bleibt ihnen fern und die Analogie mit unserm Ich bleibt bei der Analogie mit unserm bisherigen Leben stehn, d. h. mit der Erfahrung des weltlichen und zeitlichen Daseins. Daß in diesem Wege auch die Vernunft nur zu einer bedingten Geltung kommt, liegt in seiner Natur. Das ist nun der durchgehende Charakter seiner Forschungen geworden, daß er alle Erscheinungen nur aus der Vielheit der in ihnen verbundenen Elemente zu erklären sucht. Die Verworrenheit der sinnlichen Empfindungen soll sich ihm erhellen, indem sie auf ihre kleinsten Bestandtheile zurückgebracht werden; das Leben läßt sich aus seinen kleinsten Bestrebungen erklären, die Welt setzt sich aus einfachen Substanzen zusammen und die Wissenschaft besteht aus der mathematischen Zusammenrechnung der Verhältnisse unter den besondern Begriffen. Wenn so alles aus der Vielheit der kleinsten Elemente des Lebens erklärt werden soll, geht auch alles auf die ersten Regungen der Natur zurück und das Größte der vernünftigen Werke ist nur ein natürlicher und nothwendiger Erfolg des Naturtriebes. Es ist schon oft bemerkt worden, daß diese Weltansicht das Widerspiel der spinozischen Lehre ist; wie diese alles im Unendlichgroßen, so läßt jene alles im Unendlichkleinen aufgehn; man wird aber darüber nicht übersehen dürfen, daß beide eins mit einander gemein haben, den Naturalismus ihrer Zeit; denn sie lassen beide die letzte Entscheidung von der ursprünglichen Natur ausgehn. Bei Leibniz ist dies noch fühlbarer, obwohl weniger mit Beflissenheit ausgesprochen, als bei Spinoza, indem er alles Geistige zur bloßen Maschine herabsetzt. Von dem materialistischen Mechanismus unterscheidet sich seine Lehre nur dadurch, daß sie nicht die äußere, sondern die innere Natur zum Erklärungsgrunde macht; sie giebt nur einen Beweis ab, daß Spiritualismus sehr gut mit Naturalismus sich verträgt. Ein solcher spiritualistischer Naturalismus wird aber doch schwerlich zum rechten Gegengift des Sensualismus dienen können; wir sehen es daran, daß die leibnizische Vernunft nur der höchste Grad der sinnlichen Empfindung ist.

4. Man wird hiernach den Fortgang, welchen der Sensualismus in England nahm, nicht weit abstehend finden von dem Gange, welchen Leibniz eingeschlagen hatte. Denn auch in jenem wurde auf die spiritualistischen Ausgangspunkte unseres Erken-

nens hingewiesen und zunächst bildete er sich in einem ganz spiritualistischen Wege aus im Streit gegen den Materialismus. Das rationalistische Element in unserm Denken konnte dabei nicht ganz unberücksichtigt bleiben; es trat aber doch in ein untergeordnetes Verhältniß zum sensualistischen, wenn auch nicht in Bezug auf seine Würde, doch was die wissenschaftliche Form betrifft; denn es wurde nur zur Polemik gegen die materialistischen Folgerungen benutzt, welche man aus dem Sensualismus hatte ziehen wollen, und konnte es zu keiner systematischen Gestaltung der Lehre bringen, wärend die sensualistischen Ausgangspunkte die leitenden Grundsätze für die Untersuchung abgaben.

Gegen die materialistischen Lehren der Physik, welche seit Bacon und Hobbes um sich gegriffen hatten, mußten die Meinungen der englischen Kirche einen fortwährenden Streit unterhalten; die Lehren des Empirismus, die sensualistischen Grundsätze Locke's schienen aber doch eine zu gute wissenschaftliche Grundlage zu haben, als daß man sie zugleich mit dem Materialismus hätte verwerfen sollen. Gegen sie hatte der nur schwach auftretende Rationalismus Shaftesbury's wenig Gewicht und konnte bei den kirchlich Gesinnten noch weniger Vertrauen erregen, weil er nicht sehr günstig für die positive Religion sich ausgesprochen hatte. Es schien darauf anzukommen die sensualistischen Grundsätze genauer zu erforschen und zu sehen, ob sie mit der Vertheidigung der positiven Religion sich vereinigen ließen. So traten fast zu gleicher Zeit im Anfange des 18. Jahrhunderts zwei Geistliche der englischen Kirche mit ihren Schriften auf, welche von sensualistischen Grundsätzen aus dem Materialismus einen Immaterialismus entgegensetzten.

Der eine dieser Männer, Arthur Collier, hat nur in einem kleinern Kreise Eindruck gemacht. Seine Schriften haben erst in neuester Zeit die Aufmerksamkeit der Gelehrten wieder auf sich gezogen, nachdem sie fast vergessen waren. Seine Darstellung ist weder anziehend noch von einem wissenschaftlichen Gesichtspunkte aus allseitig durchgeführt. Doch hebt sie die Beweggründe, welche in dieser Zeit dem Materialismus sich entgegensetzten, deutlich hervor und läßt ihren Zusammenhang mit den herschenden Lehren des Sensualismus und des Rationalismus erkennen. Mit Bacon und Locke ist Collier darüber einverstanden, daß wir von den besondern Erscheinungen, welche unsere sinnli-

chen Empfindungen uns vorführen, in unserer Erkenntniß aus- gehn müssen. Was uns nicht erscheint, davon haben wir keine Kenntniß. Die Induction ist daher Grund aller Beweise, aller Gewißheit. Alle unsere Perceptionen sind wahr; selbst die Einbildungen, welche wir in uns finden, sind vorhanden; alle Erscheinungen sind gewiß; wenn etwas erscheint, können wir nicht leugnen, daß es erscheint; seine Gegenwart ist evident. Aber etwas ganz anderes ist es mit der sinnlichen Evidenz, von welcher Locke behauptet, daß sie das Dasein der Außenwelt und der Materie uns beweise. Denn evident sind eben nur die Erscheinungen, welche uns gegenwärtig sind, und unserm Geiste kann nichts gegenwärtig sein, als was in ihm ist. Die Erscheinungen sind nur in uns. Die Sinnenwelt oder Erscheinungswelt kann nicht geleugnet werden, aber daß sie außer uns sei, nicht bloß eine Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in uns, läßt sich nicht darthun. Von unsern Einbildungen unterscheiden sich unsere Empfindungen nur durch ihre größere Lebhaftigkeit; so wie aber weniger lebhafte Einbildungen nur in uns sich finden, so auch lebhaftere Einbildungen. Wenn Descartes und Locke die sinnlichen Qualitäten der Dinge als etwas betrachten, was nur in unserer Vorstellung bestehe, dagegen die ausgedehnte und undurchdringliche Materie für etwas außer unserer Vorstellung Bestehendes ansehn, so legt dies der Materie ein selbständiges, absolutes und unabhängiges Sein bei, welches wir gar nicht begreifen können. Denn begreifen kann unser Geist nur, was in ihm gefunden wird. Die gesehenen Dinge haben ihr ganzes Sein in ihrer Sichtbarkeit und sichtbar sind sie allein für uns und in uns. Es läßt sich nicht leugnen, daß unsere Empfindungen und Vorstellungen nicht von uns allein abhängen, daß sie ein Leiden in uns sind, und wir daher ein Anderes annehmen müssen, welches dieses Leiden in uns hervorbringt; aber dieses Andere muß nicht eine Materie sein, d. h. etwas, von welchem man nicht zu sagen weiß, was es ist. Collier's Gedanken wenden sich dahin, daß Gott Empfindungen und Vorstellungen in uns hervorbringt, wenn auch nur mittelbar. Der Gedanke an die Unendlichkeit Gottes, welche alles in sich umfassen muß und keine Materie, am wenigsten eine unendliche Materie neben sich dulden kann, scheint ihm hiervon den sichern Beweis abzugeben. Die Wendung seiner Gedanken nach diesem Ziele zu ist aber nur schwach von ihm begründet worden. Er hat sie mit

dem Rationalismus der Cartesianer gemein; seine sensualistische Erkenntnißtheorie bot aber für sie keine sichere Stützpunkte dar.

Mit ausreichendern Mitteln wußte Georg Berkeley den Immaterialismus zu unterstützen. Zu Kilcrin in Irland 1684 geboren hatte er sich dem Dienste der englischen Kirche gewidmet. Nachdem er in der gewöhnlichen Laufbahn, durch Studien und Reisen sich gebildet hatte, schon emporgekommen war und einen glücklichen Hausstand sich gegründet hatte, bewies er seinen uneigennützigen Eifer für seinen Beruf, indem er für die mangelhaft besorgten kirchlichen Bedürfnisse der englischen Colonien in America ein Seminar und eine Missionsanstalt gründen wollte und zu diesem Zweck selbst einige Jahre nach America auswanderte. Aus Mangel an Unterstützung scheiterte sein Unternehmen. Der Ruf seines Charakters aber in Verbindung mit seinen literarischen Talenten schuf ihm eine Gönnerschaft, die Gunst der Königin Caroline und des Hofes. Mit seltener Bescheidenheit wurde sie von ihm benutzt. Er erhielt ein kleines ländliches Bisthum zu Cloyne in Irland, wo er ein zufriedenes Leben führte, neben seiner treuen Berufserfüllung mit gemeinnützigen Arbeiten beschäftigt. Um die Erziehung seines Sohnes zu leiten ging er nach Oxford, wo er 1753 starb. Sein Charakter hat das Lob einer unbefleckten Reinheit; seine Pläne waren zuweilen überfliegend, aber in ihren Zwecken auf das Gemeinwohl gerichtet und von einem unerschöpflichen Wohlwollen eingegeben. Er hatte mannigfaltige Kenntnisse, welche in der Richtung der neuen Bestrebungen lagen; er huldigte auch dem neuern Geschmack; er hatte sich selbst in der schönen Literatur versucht und die Darstellung seiner Gedanken trägt davon den Charakter der Gefälligkeit und der glatten Form an sich, welche die Nachahmung des französischen Geschmacks gebracht hatte. Aber der Inhalt seiner Gedanken weicht von den Richtungen ab, welche seine Zeit genommen hatte. Er ist der platonischen Philosophie zugeneigt, eine überfliegende Phantasie bezeichnet seine Unternehmungen und wo er ihr nachgeht, lassen seine Werke die Nachwirkungen der Theosophie nicht verkennen. Der Kampf gegen die Freidenker liegt ihm besonders am Herzen. Er setzt ihnen die Ergebnisse der neuen, auf Erfahrung beruhenden Forschungen entgegen, weist aber auch zugleich darauf hin, daß diese dem Zwecke der Wissenschaft doch nicht Genüge leisten können.

In seinen Ausgangspunkten stimmt er in allem Wesentlichen

mit der lockischen Erkenntnißtheorie überein. Unsere Seele ist ursprünglich eine unbeschriebene Tafel; alle Ideen müssen durch den Sinn in sie eingebracht werden; erst alsdann schließt sich die Reflection auf sie an. Hierbei hat man nur davor sich zu hüten, daß Sinn oder Empfindungsvermögen nicht mit Sinneswerkzeug verwechselt werde; denn nicht unser Auge, unsre Hand oder unser Gehirn empfindet, sondern unsere Seele; von den Sinneswerkzeugen selbst aber wissen wir nur durch Ideen, welche durch den Sinn empfangen worden sind. Im Empfangen der Ideen verhalten wir uns leidend; unsere Thätigkeit im Denken beschränkt sich auf die Verbindung der Ideen. Mit Locke will auch Berkeley die Sinneseindrücke von den Einbildungen unserer Seele unterschieden wissen, weil jene in einer regelmäßigen Folge und Verbindung vorkämen, diese willkürliche Verbindungen zeigten. Der Sinn bringt uns die Vorstellungen des Körperlichen, welches ausgedehnt und träge ist, den Raum erfüllt, Figur, Bewegung und sinnliche Eigenschaften zeigt; die Reflection lehrt den Geist kennen, welcher thätig ist und denkt. Diese Objecte unserer Ideen sind völlig von einander verschieden. Die sinnliche Evidenz Locke's wird daher von Berkeley nicht bestritten, wie von Collier; sie überzeugt uns zur Genüge von dem Dasein der äußern, körperlich uns erscheinenden Welt. Ein Grund der sinnlichen Eindrücke außer uns muß von uns angenommen werden, weil sie nicht von uns herrühren; aber es frägt sich, was dieser Grund ist, und diese Frage ist nicht leicht zu entscheiden; denn sie frägt nach der Substanz, von welcher unsere sinnlichen Eindrücke herrühren, und auch darin, daß dieser Begriff der Substanz sehr dunkel ist, stimmt Berkeley mit Locke überein.

Indem er aber die Zweifel an der Erkennbarkeit der Substanz weiter treibt, wird er zu seinen Abweichungen von Locke geführt. In einer eigenen Schrift, seiner neuen Theorie des Sehens, hat er nachgewiesen, daß wir keine Entfernung, Größe oder Lage der Dinge sehen, keinen Gedanken einer Substanz außer uns durch Sehen gewinnen können. Dies entwickelt nur genauer und mehr im Besondern die Bemerkung, daß wir durch keinen sinnlichen Eindruck den Begriff der Substanz empfangen. Unsere Empfindungen führen uns nur Erscheinungen zu und nur Erscheinungen lehrt der Sinn kennen. Wir sehn und empfinden kein Ding, keinen Menschen, keine Person, keine Substanz; dies ist nicht der Mangel

dieses oder jenes Sinnes, sondern des Sinnes überhaupt; jeder neue Sinn, welchen wir empfangen könnten, würde uns nur Empfindungen und Vorstellungen, d. h. Erscheinungen in uns zuführen können. Alle Phänomene können nur im Geiste vorkommen; nur einem Geiste kann etwas erscheinen. Man pflegt die Empfindungen wohl als Copien ihrer äußern Gegenstände anzusehn, wenn sie aber das sein sollten, so würden die äußern Gegenstände unsern Empfindungen gleichen und mithin ähnliche Empfindungen oder Erscheinungen sein müssen; denn eine Empfindung oder Erscheinung kann nur der andern gleichen. Davon müssen wir also absehn, daß wir durch unsern Sinn ein ähnliches Bild des äußern Gegenstandes empfangen könnten. Die äußern Gegenstände können wir nicht empfinden, weil alle Empfindungen nur Modificationen der Seele ausdrücken, verschieden nach unserer Lage, unsern Verhältnissen zum Gegenstande und den dazwischenliegenden Medien, welche den Eindruck zuführen; Schmerz und Lust sind überdies mit unsern Empfindungen verbunden; genug jede Empfindung drückt nur etwas für uns rein Persönliches aus. Wenn der äußere Gegenstand einen Eindruck auf mich macht, so giebt eine Erscheinung in uns ein Zeichen ab von ihm, ist aber weit davon entfernt eine Substanz uns erkennen zu lassen. Wenn wir nun dennoch meinen Substanzen sinnlich zu erkennen, so erklärt dies Berkeley wie Locke daraus, daß gewisse sinnliche Erscheinungen oder Zeichen der Dinge sich zu begleiten pflegen; sie erinnern alsdann das eine an das andere, wir verbinden sie zu einer zusammengesetzten Vorstellung und geben dieser Sammlung von Erscheinungen einen Namen. Was einen solchen Namen führt, halten wir für ein Ding, eine Substanz; es ist aber nur eine Verbindung von Qualitäten, welche wir sinnlich erkannt zu haben glauben, deren Sein jedoch nur in ihrem Empfundenwerden besteht. So wie unsere Empfindungen die Natur der Substanzen uns nicht verrathen, welche sie hervorbringen, so können sie auch ihre Ursachen nicht zu erkennen geben. Alle Empfindungen zeigen Wirkungen, Erscheinungen in uns; Ursachen können aus ihnen nur erschlossen werden; der Sinn aber macht keine Schlüsse; zum Schließen würde Vernunft gehören.

Doch nur gegen voreilige Schlüsse über das, was Substanz genannt wird, richtet Berkeley seine Zweifel an der Erkennbarkeit der Substanz. Man nimmt Körper an, welchen man sinnliche

Qualitäten beilegt, und betrachtet sie als Substanzen und Ursachen unserer Empfindungen; ihre Substanz sieht man in der Sammlung ihrer sinnlichen Qualitäten. Diese Vorstellungsweise ist veraltet, durch Descartes und Locke beseitigt. Der letztere hat primäre und secundäre Eigenschaften der Körper unterschieden und nur den erstern objective Bedeutung beigemessen, in ähnlicher Weise, wie der erstere nur Ausdehnung, Figur und Bewegung den Körpern zugestehn wollte. Gegen diese weitverbreiteten Annahmen der Physik, welche mit Hülfe der Mathematik alles aus meßbaren Eigenschaften der Materie erklären möchte, richtet Berkeley seine Zweifel, welche ihn zum Immaterialismus führen. Die schätzbaren Erfindungen der neuern Physik stellt er nicht in Abrede; aber er findet, daß man ihre Bedeutung überschätze. Der Materialismus vergesse den Geist. Die Mathematik dürfe nicht übersehn, daß sie nur zu messen verstehe und auf Abstractionen, welche aus der sinnlichen Erscheinung entnommen werden, beschränkt bleibe. Die Physik soll sich daran erinnern, daß sie Hypothesen nicht entbehren kann. Beide sollen anerkennen, daß die allgemeinere Wissenschaft der Metaphysik die höchsten Grundsätze für die Beurtheilung unseres Erkennens abzugeben hat.

Alle sogenannte primäre Eigenschaften der Körper laufen auf mathematische Begriffe hinaus. Auf Größe der Zahl, der Ausdehnung, der Solidität oder des Widerstandes, der Schwere, der Bewegung, auf meßbare Verhältnisse der Figur bringt man die Bestimmungen zurück, welche man als das wahre Wesen der Körper betrachtet. Aber alle Größe, alles Meßbare bezeichnet nur ein Verhältniß, was schon Locke gelehrt hatte, und Verhältniß ist nichts, was einer Substanz für sich zugeschrieben werden könnte. Die Ausdehnung in Raum sieht man als eigenthümliche Eigenschaft des Körpers an. An sich aber ist die Ausdehnung nichts, eine bloße Abstraction und jede Abstraction, jedes Allgemeine, in welchem vom Besondern abgesehn wird, ist nur eine Sache der Sprache, ein abgekürztes Zeichen der Rede. Die absolute Ausdehnung gehört mit der absoluten Zeit und der absoluten Bewegung zu den Chimären, mit welchen Mathematiker sich getragen haben. Wenn der Körper nicht durch Widerstand sich fühlbar und sichtbar machte, so würden wir von ihm nichts wissen. Entkleidet man die Materie aller ihrer sinnlichen Qualitäten, so bleibt von ihr nichts übrig als der abstracte Gedanke eines Trägers

der Accidenzen, welcher keine von diesen Accidenzen trägt, eine leere Hypothese, welche etwas völlig Unbegreifliches, Undenkbares, unserer Vorstellung durchaus Unzugängliches annimmt. Die Unveränderlichkeit der materiellen Substanz hat man daraus beweisen wollen, daß sie unter allen Veränderungen dieselbe Quantität der Schwere bewahrte. Dies ist ein Cirkel im Beweise. Erst mißt man die Größe der Materie durch die Schwere; nachher findet man, daß diese Größe sich gleich bleibt, weil sie wieder nach demselben Maße gemessen wird. Diese unbegreifliche Hypothese der Materie ist überdies ganz ungeschickt die Erscheinungen zu erklären. Denn die Materie wird für träge angesehn und kann daher die Bewegung nicht erklären, ohne welche keine Veränderung der Erscheinungen eintreten würde. Man sieht sich daher genöthigt ihr ein Princip der Bewegung unterzuschieben. Newton legt ihr Gravitation oder Attraction bei, d. h. eine verborgene Eigenschaft, welche im Verborgenen bleibend nichts erklären kann. Leibniz spricht von einem Streben, einer Neigung zur Bewegung; dies sind metaphorische Ausdrücke, welche der Philosoph meiden soll. Bewegung ist kein Thun, sondern ein Leiden, welches erklärt werden muß. Die Lehren der Mechanik sind ohne Zweifel von großem Werthe; aber sie zeigen nur den Zusammenhang der Bewegungen, wie eine die andere herbeiführt; den Ursprung der Bewegungen decken sie nicht auf; sie stellen Regeln für die Verkettung von Anziehung und Abstoßung auf ohne ihren Grund zu berühren. So müssen wir uns von dem Wahne lossagen, daß wir in einer materiellen Substanz den Grund der Erscheinungen finden könnten. Wir müssen vor allen Dingen bedenken, wodurch alle Erscheinungen uns zur Erkenntniß kommen. Die Empfindung lehrt sie uns kennen; in Gedanken unserer Seele stellen sie sich uns dar; diese werden wir als Wirkungen eines Andern auf uns ansehn müssen. Aber kein Körper kann auf unsern Geist wirken; das hat der Occasionalismus gezeigt. Die Materie, welche man als unthätig und gedankenlos ansieht, kann kein Grund von Gedanken sein. Den Körper lernen wir nur aus dem Widerstande kennen, welchen er unserer Kraft entgegensetzt; er bezeichnet nur eine Schranke, eine Verneinung des Geistes, keine positive Natur, welche wir einer Substanz beilegen könnten. Die Natur, auf welche die jetzt herschende Philosophie alles zurückführen möchte, wird entweder als eine Reihe von Erscheinungen gedacht oder als

die allgemeine Kraft, welche alle diese Erscheinungen hervorbringt. Was wir wirklich von ihr erkennen, ist nur das erstere, eine Reihe von Bewegungen, Wirkungen, Empfindungen, welche wir in uns finden; sie kennen wir vollkommen; dagegen die Natur in dem andern Sinne des Wortes ist eine Abstraction, eine Chimäre der Heiden.

Von sensualistischen Grundsätzen aus werden so die Ansprüche des Naturalismus auf Erklärung der Erscheinungen gründlich zurückgewiesen. Was Berkeley auseinandersetzt, zeigt deutlich, daß die herschende Physik und die sensualistische Erkenntnißtheorie nicht im Einklang standen, daß wir vielmehr, wenn wir dieser folgen, nur Erscheinungen oder Empfindungen in uns zu erkennen vermögen und durch die Vergleichung und mathematische Messung derselben zu keiner Erklärung der Erscheinungen aus ihren Gründen gelangen. Daher sagt er, die richtigen Grundsätze der Philosophie führten zuerst zum Skepticismus. Bei ihm aber stehen zu bleiben ist nicht seine Meinung. Die praktische Denkweise, der gesunde Menschenverstand, meint er, müßte uns auffordern auch die Gründe der Erscheinungen zu erforschen. Dies führt ihn über das Sinnliche und Körperliche hinaus. Verstand und Vernunft werden nun von ihm zu Hülfe gerufen um in die Wahrheiten der Metaphysik einzudringen. Hierbei treten auch allgemeine Wahrheiten hervor, welche Realität haben sollen, obwohl wir gesehn haben, daß Berkeley geneigt war alles Allgemeine in nominalistischer Weise für bloße Sache der Rede zu halten. Aber er fühlt sich in diesem Gebiete auch nicht so sicher, wie in der Behauptung der Wahrhaftigkeit unserer Empfindungen, welche der Sinn beglaubigt. Etwas Mysteriöses lassen sie durchblicken. Gnade und Kraft sind herbeizuziehn, wenn wir Natur und Erscheinung erklären wollen; beide sind unverständliche Worte; das Geheimniß, welches in ihnen liegt, enthüllen zu wollen, das würde nur in die Spitzfindigkeiten der Scholastiker verwickeln. Daher giebt auch nur der gesunde Menschenverstand diese Worte an die Hand, welche wir nicht recht verstehen, welche aber doch unsern Willen leiten. Die Schlüsse, welche uns das Uebersinnliche eröffnen sollen, gehören der Meinung an.

An die Spitze seiner Theorie, welche in dieses Gebiet eingeht, können wir den Satz stellen, daß nicht die Bewegung der Körper, sondern nur der Wille des Geistes thätiges Princip ist. Nicht

der unthätigen Ausdehnung, aber der Seele kommt Kraft zu und alles, was erscheint, muß aus einer die Erscheinung hervorbringenden Kraft erklärt werden. Kraft empfinden wir nicht, die Vernunft denkt sie. Aus Erfahrung aber wissen wir vom Geiste, daß er den Körper bewegen und Ideen bilden kann; sofern er hierin thätig ist, legen wir ihm Willen bei. Wir haben nun zu unterscheiden die gewordenen Erscheinungen, welche als Accidenzen von uns angesehn werden, und die bleibenden Substanzen, welche das Gewordene hervorbringen. Zu den erstern gehört alles Körperliche, welches beständig wird und nur vom Geiste wahrgenommen wird. Wir müssen uns dabei hüten in den Sammlungen unserer Empfindungen, welche in bleibender Verbindung sich zeigen, Substanzen zu sehen; solche sinnlich wahrgenommene, scheinbare Substanzen sind nicht, sondern werden nur. Dagegen die bleibenden Substanzen haben wir in den Geistern zu suchen; ein Geist bleibt immer derselbe Geist, wenn er auch in seinen Erscheinungen sich verändert. Die Vernunft, welche die wahren Substanzen aufsucht, hat nur mit geistigen Dingen zu thun. Außer unsern Ideen, welche Gegenstände unseres Denkens werden, haben wir noch etwas Anderes, von ihnen völlig Verschiedenes anzunehmen, was diese Ideen wahrnimmt, denkt, thätig mit ihnen verfährt. Dies ist unser denkender Geist. Von ihm müssen wir ausgehn um uns über das Geistige und die den Accidenzen zu Grunde liegenden Substanzen zu unterrichten. Ganz wie Leibniz will Berkeley die Erkenntniß unserer Seele zur Grundlage für alle wahre Erkenntniß der wirklichen Dinge machen. Wir erkennen unser eigenes Sein durch Reflection oder inneres Gefühl; nach der Analogie mit ihm haben die Schlüsse unserer Vernunft zu verfahren, wenn wir andere Geister zu erkennen suchen.

Diese Schlüsse gehen von dem Vorkommen unfreiwilliger Vorstellungen in unserm Geiste aus. Sie sind der sichere Beweis, daß irgend ein thätiges Wesen sie in uns hervorbringt, weil aber nur Geistiges ein thätiges Wesen sein kann, beweisen sie, daß es Geist außer unserm Geiste giebt. Wir haben sie als Zeichen zu betrachten, welche ein anderer Geist uns von sich giebt. Hieraus schließt Berkeley auf das Sein Gottes, eines allmächtigen Geistes und betrachtet es als das Hauptverdienst seiner Lehre, daß sie ohne große Kunst, auf Thatsachen sich stützend diesen Beweis herstelle. Die Thatsachen, welche dem Beweise zu Grunde liegen, sind die

unwillkürlichen Vorstellungen in unserm Geiste. Sie können als eine Sprache angesehn werden, welche ein anderer Geist mit uns führt, weil Geistiges am deutlichsten durch die Sprache sich zu erkennen giebt. Mit der Sprache haben diese Vorstellungen auch gemein, daß sie willkürliche Zeichen sind von etwas anderem, als das, was sie zeigen. Durch Farben und Töne werden wir über Entfernung, Lage, Figur der Gegenstände unterrichtet. Ganz andere Gedanken, auch Entschlüsse des Willens werden also durch die Zeichen in uns erweckt als die Vorstellungen, welche sie unmittelbar unserm Sinn eindrücken. Daß dieß mit Absicht geschehe, wird man nicht bezweifeln können, besonders da sie in einer so wunderbaren Ordnung in uns auftreten, wie sie in den Gesetzen der Natur sich verkündet. Die ganze Natur können wir daher nur als eine Sprache eines Geistes betrachten, in welcher er seine Weisheit, seine Absichten oder Zwecke uns verkünden will. Als einen allmächtigen Geist, als Gott, werden wir ihn denken müssen, weil er die ganze Natur beherscht. Wir haben seine Sprache zu vernehmen um aus ihr über die Natur, über seine Weisheit und seinen Willen uns zu unterrichten und hiernach unsern Willen zu lenken. Die vollkommene Ordnung der Welt giebt den Beweis eines tiefen, unergründlichen Verstandes, welcher sie hervorbringt. Uebel dürfen uns hierin nicht irre machen; unsere mangelhafte Uebersicht über das Ganze läßt uns nur die Weisheit nicht fassen, welche auch in ihnen liegt. In der weisen Oekonomie Gottes ist gegründet, daß er nur allmälig zum Bessern führt; wir können sie nicht begreifen, sondern Gott nur nach Analogie mit unserm Geiste uns denken, ihm größere Vollkommenheit zuschreibend, ohne doch seine transcendente und unendliche Vollkommenheit in unsern Gedanken zu erreichen.

Die Widerlegung der Freigeister, auf welche Berkeley als auf den praktischen Zweck seiner Philosophie ausging, hat wohl dazu beigetragen, daß er unmittelbar von den unwillkürlichen Empfindungen unserer Seele zum Gedanken des unendlichen Gottes sich erhob. Doch bei weitem mehr ist dies darin gegründet, daß er unmittelbar die Erscheinungen aus dem absoluten Princip alles Seins ableiten wollte. Nicht nur findet er es viel schwieriger das Sein anderer Menschen, anderer endlichen Geister außer uns zu beweisen, als das Sein Gottes, sondern auch überhaupt verzweifelt er fast die Freiheit des Willens, also auch unsere Frei-

heit zu behaupten, d. h. darzuthun, daß wir Substanzen und Gründe von Erscheinungen sind. Der Naturalismus und der Gedanke an das Unendliche, welches alles Endliche verschlingt, bestritten in dieser Zeit die Freiheit und Selbständigkeit der besondern Dinge mit gleicher Gewalt. Nur der Gedanke, daß wir Gott nicht aufbürden dürfen Grund des Bösen zu sein, überzeugte Berkeley davon, daß wir ihn nicht als einzigen Grund aller Bewegungen in der Welt anzusehn hätten. Sonst sieht er die naturirende Natur in ihm und die einzige Substanz, weil alles als vergänglich angesehn werden dürfte außer dem untheilbaren Geiste; auch die platonische Formel findet seinen Beifall, daß alles nur durch Theilnahme am Einen sei. Genug es finden sich Anklänge pantheistischer Lehrweise bei ihm. Er widerspricht daher dem Occasionalismus, weil Gott keiner Werkzeuge bedürfe zur Hervorbringung der Erscheinungen; nur wir bedürfen der Werkzeuge. Alles dies hat seinen Grund darin, daß er zwischen Erscheinung und oberstem Princip nichts Mittleres für nothwendig hält. Seinen pantheistischen Neigungen setzt sich kein wissenschaftlicher Grund entgegen; nur praktische Gründe lassen ihn endliche Geister und untergeordnete Gründe der Bewegungen und Erscheinungen in dieser Welt annehmen. Sie wenden sich der Religion zu, deren praktische Bedeutung ihm feststeht. Für die Geisterwelt fordert er vorzugsweise den Willen und seine Freiheit, weil er die Beweggründe des Handelns und der Hervorbringung der Erscheinungen enthält. Die Geister sind keine Uhren; sie bestimmen sich frei.

Von seinen praktischen Gesichtspunkten aus war keine nur einigermaßen sichere Lehre über die Verhältnisse der Welt zu gewinnen. In seinen Meinungen wandte sich Berkeley der theosophischen Auffassungsweise zu. Er sieht alles voll von Leben, weil die geistigen Principien der Bewegung nicht ohne Leben sein können. Den einzelnen Substanzen theilt er specifische Qualitäten zu, in welchen sie Leiden und Thun unter einander wechseln und zur Vermittlung ihrer Wechselwirkung auch körperliche Werkzeuge gebrauchen müssen. Von einer allgemeinen Weltseele werden sie hierbei zusammengehalten, welche von oben herab bis in die niedern Schichten der Welt herabsteigt und ihnen Leben mittheilt. Es ist wenig Eigenes in dieser absterbenden Theosophie, welche alle ihre Meinungen nur als Hypothesen giebt, weil sie von der sen-

sualistischen Erkenntnißtheorie den Flug ihrer Anschauungen nicht unterstützt sieht.

Für die Theologie konnten diese theosophischen Meinungen keine Stütze bieten. Nicht einmal die Bestreitung der Freigeister, auf welche Berkeley sein Absehn gerichtet hatte, kann man als wohlüberlegt nach allen Seiten zu betrachten. Er hatte in ihr vorzugsweise nur die materialistischen Gottesleugner vor Augen; seine Lehren selbst aber begünstigen den Naturalismus in doppelter Rücksicht, indem sie uns Gottes Weisheit nur in der Gründung des Naturgesetzes verehren lassen, Gottes Wirksamkeit in der Geschichte und die Freiheit des Menschen wenig beachten, daher nur eine allgemeine Verehrung Gottes empfehlen, welche den besondern Offenbarungen Gottes sehr fern steht. Nur seine praktische Denkweise läßt ihn bedenken, daß an die Lehren der natürlichen Religion auch positive Vorschriften sich anschließen müßten, weil die natürliche Religion nicht dazu geeignet sei Landesreligion zu werden. Die christliche Religion, meint er, wäre für die Menge der Menschen berechnet, und in die genauern Untersuchungen über die Theologie will er sich nicht einlassen, weil sie der Hingebung an die Wirkungen der Gnade nur nachtheilig sein würden.

Für den Fortgang der philosophischen Untersuchung war es von viel größerer Bedeutung, daß Berkeley die Folgerungen des Sensualismus um ein Bedeutendes weiter getrieben hat als Locke. Daß er nachwies, wir müßten in der Erkenntniß des Wirklichen von den ursprünglichen, sichern Thatsachen ausgehn, welche nur in den innern Erscheinungen unserer Seele gefunden würden, sie könnten uns aber weder die Erkenntniß einer Substanz, noch einer Ursache, noch weniger einer äußern körperlichen Welt beglaubigen, wir blieben also, wenn wir unsern sinnlichen Empfindungen allein vertrauen wollten, auf die Erkenntniß unserer innern Erscheinungen und ihrer natürlichen Sammlungen beschränkt; dies hat zu den weitern skeptischen Folgerungen des Sensualismus die Bahn gebrochen.

5. Indem wir eingehen in den weitern Verlauf der sensualistischen Lehren müssen wir uns daran erinnern, daß in der Mitte des 18. Jahrhunderts in England und Frankreich die Philosophie ein wesentlicher Bestandtheil der Nationalliteratur und des geselligen Gesprächs geworden war. Locke hatte mit siegreichem Ansehn den gesunden Menschenverstand in ihr zum entscheidenden Urtheil aufgerufen; die philologische Gelehrsamkeit mit ih-

rer Kenntniß alter und veralteter Lehren mußte vor seinem Richterspruch weichen; auch die Mathematik und Physik waren zu gelehrt um mehr als beiläufig in einem allgemeinen Ueberschlage ihrer Ergebnisse gehört zu werden; daß man die Tiefen der Natur würde ergründen können, darauf hatte man die Hoffnung aufgeben müssen, nachdem man in diesen Wissenschaften immer mehr auf Sammlung von Erfahrungen und Messung der Erscheinungen sich zurückgeführt gesehn hatte; sie konnten nun wohl als nützliche Mittel gelten; aber der gesunde Menschenverstand mußte sie zu gebrauchen wissen. Dieser nährte sich von dem, was jedem leicht zugänglich war; die psychologischen Erfahrungen, die Grundsätze des wissenschaftlichen Lebens boten die leichtesten Anknüpfungspunkte für eine populäre Philosophie dar. In ihr suchte man Aufklärung; aber nicht die Gelehrsamkeit sollte sie bringen, sondern die allgemein verbreitete Bildung des gesunden Menschenverstandes. Gegen jede Autorität, welche die frühere Zeit belastet und verführt hätte, erhob sich das reife Urtheil des mündigen Volkes, d. h. derer, welche auf der Höhe der gegenwärtigen Bildung stünden und in der gebildeten Gesellschaft den Ton angeben, die Stimme führen könnten. Die alten Vorurtheile wurden nun Gegenstand des Streites, die Vorurtheile der Theologie, der Philologie, der pedantischen Gelehrsamkeit; es würde aber verwegen gewesen sein über die allgemeine Meinung der gebildeten Gesellschaft sich erheben zu wollen. Das philosophische Jahrhundert, wie sich diese Zeit nannte, schien den höchsten Gipfel der Freiheit von Vorurtheilen erreicht zu haben.

In diesem Zuge der Gedanken haben sich die Lehren David Hume's gebildet. Zu Edinburg 1711 geboren gehörte er einem Zweige der gräflichen Familie Hume an. Ein jüngerer Sohn, dessen Mittel nicht weit reichten, sollte er in der juristischen Laufbahn sein Glück machen. Ihn aber zog mehr der literarische Ruhm an; seine Leidenschaft für ihn hat er selbst bekannt; andere Leidenschaften wußte seine kalte Ueberlegung zu mäßigen. Schon in seinem 18. Jahre dachte er an eine Reform der Philosophie, von deren Lehren er kaum vernommen hatte. Aber die Reform sollte auf die Grundsätze der Moral gehn, welche ja allgemein bekannt sind. Die Physik übersteigt die menschlichen Kräfte; die Erkenntniß der menschlichen Natur ist die einzige Wissenschaft, welche der Mensch erreichen kann. Sie zu erforschen hat aber

noch niemand unternommen. Seitdem der rechte Weg in der Philosophie eingeschlagen worden ist, der Weg der Beobachtung, seit Bacon, hat man sich auf das falsche Object, auf die Natur geworfen. Ebenso ist es bei den Griechen gewesen, welche auch erst die Natur erkennen wollten, bis ihnen Sokrates den Weg zur Moral zeigte. Denselben Weg von der Physik zur Moral haben die Neuern gehn müssen. Nun hat man nachgewiesen, daß die Physik der Alten phantastisch war, ihre Moral aber hat man bestehn lassen; sie ist ebenso phantastisch und muß ebenso beseitigt werden. Solche Gedanken konnten Hume schon in seiner Jugend beschäftigen. Eine Zeit lang machte er nun Versuche in England eine selbständige Stellung zu finden, in welcher er seinen literarischen Plänen nachgehn könnte. Als sie mislangen, ging er nach Frankreich um in der Zurückgezogenheit und bei großer Enthaltsamkeit sparsamer leben zu können. Die Frucht seines Nachdenkens brachte er nach England heim, seine Abhandlung über den menschlichen Verstand, welche er in seinem 28. Jahre drucken ließ. Sie hatte wenig Erfolg. Er schrieb dies der Trockenheit in der Behandlung seines Gegenstandes zu; auf eine leichtere, lebhaftere Darstellung seiner Gedanken verwandte er daher von jetzt an großen Fleiß und die bald darauf von ihm in Absätzen herausgegebenen Versuche über verschiedene Gegenstände trugen ihm den Ruf nicht nur eines scharfsinnigen und freimüthigen Philosophen, sondern auch eines vollkommen ausgebildeten Stils ein. Doch mußte er sich noch in manchen untergeordneten Geschäften abmühn, bis seine Geschichte Englands ihm einen vollen Ruhm und eine unabhängige Stellung gewann. Seine philosophische Forschung hatte mit der Geschichte vieles gemein; seine moralische Betrachtung hatte die großen Beweggründe der Geschichte im Auge. Der Philosophie wurde er auch in seinen spätern Arbeiten nicht ungetreu. Sein literarischer Ruhm bahnte ihm den Weg zu höhern Statsämtern. Als Secretär der englischen Gesandtschaft, dann als Geschäftsträger zu Paris genoß er den Glanz eines Ruhmes, welcher in engem Anschluß an den französischen Geschmack gewonnen worden war. Als er in seinem Vaterlande von einem bedeutenden Statsamte zurücktreten mußte, ertrug er das ohne Kummer. Er führte ein heiteres Privatleben in seiner Vaterstadt bis zu seinem Tode 1776.

Seine Philosophie, wie wir sahen, war auf die Beobachtung

des Menschen, besonders des sittlichen Menschen gerichtet. Die Grundsätze des Sensualismus gelten ihm als eine Voraussetzung, welche kaum der Rechtfertigung bedürfe. Der gesunde Menschenverstand rechtfertigt sie. Allgemeine Grundsätze sind nur Ergebnisse der Erfahrung. Wir können wohl Allgemeines erkennen; das zeigt die Mathematik; aber die Mathematik lehrt auch nur Verhältnisse unserer Gedanken kennen, über welche wir nach Belieben schalten können, und daraus erklärt sich unsere Sicherheit in ihrer Handhabung; denn sie sind nur Fictionen unseres Geistes. Sie beruhen alle auf den Gedanken der Einheiten, welche wir zur Zahl verbinden, und die Einheit nehmen wir beliebig an; sie ist nirgends nachzuweisen. Daher hat die Mathematik nur mit dem Möglichen zu thun; Wirkliches, Thatsachen kann sie nicht erkennen. Nur wegen ihrer praktischen Brauchbarkeit lassen wir uns ihre Abstractionen gefallen; als eine nützliche Wissenschaft für das Messen und Rechnen sollen wir sie achten; aber mit theoretischer Genauigkeit das Wahre zu erkennen darf sie sich nicht vermessen. Nur individuelle Dinge sind wahr; allgemeine Gedanken sind nur ungenaue Vertreter des Individuellen. So schiebt Hume die Mathematik bei Seite, wenn es um Erkenntniß des Wahren sich handelt. Nur die Erfahrung giebt Wissenschaft. Die Physik, welche im Geleit der Mathematik sich ausgebildet hatte, würde schon mehr zu bedeuten haben, weil sie auch auf Erfahrung sich beruft und wirkliche Thatsachen kennt; aber sie beschäftigt sich nur mit der Außenseite der Dinge. Sie möchte die Eigenschaften der Körper bestimmen; aber weder die secundären noch die primären Qualitäten halten Stich. Alles Körperliche erkennen wir durch die Sinne und die Sinne zeigen nur, was in uns, aber nicht was im Gegenstande ist. Die Solidität der Körper erkennen wir nur an dem Widerstande, welchen wir fühlen; der Widerstand aber ist nichts, was dem Gegenstande an sich zukommt, sondern nur in Beziehung auf uns ist er vorhanden. In aller Wissenschaft müssen wir auf die innere Erfahrung unserer Empfindungen zurückgehn.

In unserm innern Leben unterscheidet Hume Theorie und Praxis und es ergeben sich daher zwei Theile der Philosophie des Menschen, die theoretische Philosophie und die Moral. Der letztern giebt er bei weitem den Vorzug; denn auf ein nützliches Wissen hat er es abgesehn und jede Theorie soll daher der Praxis

dienen. Dabei beschränkt er die Vernunft auf die Theorie, so daß er eine praktische Vernunft gar nicht anerkennt. Die Vernunft hat es mit der Vergleichung der Ideen oder unserer Gedanken zu thun, einem rein speculativen Geschäfte, welches nur über Wahres und Falsches entscheidet, ganz in unserm Innern sich vollzieht, nichts mit dem Begehren und der Handlung zu thun hat. Die Vernunft wird daher auch für völlig unthätig angesehn. Das Erkennen ist nur ein Leiden. Die Wißbegier sollten wir daher auch nicht als eine Triebfeder unseres Lebens ansehn. Ganz andere Dinge als die Vernunft setzen uns in Thätigkeit und treiben uns zur Handlung. Leidenschaft bringt uns in Bewegung; wir streben nach Lust, ein Gefühl dessen, was uns gefällt oder misfällt, leitet unsern Willen; der Geschmack bestimmt uns in unsern Begehrungen; darin besteht das, was wir unsern Willen nennen; da Hume ihn von der Vernunft absondert, kann er nur nach einem blinden Triebe sich entscheiden. Aber er bringt doch die dauerndsten Werke hervor. Werke des Geschmacks, wie sie Terenz, Virgil geliefert haben, gefallen noch immer, wärend die Werke der Vernunft eines Plato, Aristoteles, Epikur, Descartes ihren Ruhm verloren haben. Dagegen übersieht Hume nicht, daß die praktischen Urtheile nach dem, was gefällt, nur ungenau sind und weniger auf einer Prüfung im Einzelnen beruhn, als die theoretischen Forschungen. Von dieser Ungenauigkeit fürchtet er schädliche Verwirrungen, wie sie im philosophischen und religiösen Enthusiasmus, in dogmatischen Vorurtheilen vorkommen, schädliche Gewohnheiten, die aus der Erziehung oder Ansteckung der Meinungen sich herschreiben. Daher haben auch die feinern Untersuchungen der theoretischen Vernunft ihre Vorzüge und sind nöthig um den Uebeln der praktischen Meinung entgegenzuarbeiten. Nur langsam ist unsere theoretische Vernunft; die schnelle Entscheidung, welche unser praktisches Leben verlangt, kann die Ergebnisse ihrer mühsamen Forschung nach den Elementen, aus welchen unser Leben sich zusammensetzt, nicht abwarten; aber was unser praktischer Eifer voreilig fehlt, kann die theoretische Untersuchung verbessern. Wir sehen hieraus, daß Hume zwar in seiner Theorie Vernunft und Willen streng auseinanderhalten möchte, sich aber doch nicht verhehlen kann, daß sie in unserm Leben ineinander eingreifen.

In seinen theoretischen Untersuchungen wurzelt er ganz im

Sensualismus. Unsere Seele ist eine unbeschriebene Tafel, unsere Vernunft ein unthätiges Wesen, welches jede ihm zukommende Idee durch einen Sinneneindruck empfangen muß. Eindrücke und Ideen sind nur dadurch von einander verschieden, daß jene stärker, diese schwächer sind. Diese müssen angesehn werden als Folgen jener, welche in Gedächtniß und Einbildungskraft zurückbleiben. Locke's Unterschied zwischen äußerm Sinn und Reflection wird dabei beseitigt. Was Locke Reflection nannte, ist nur eine Folge der Sinneneindrücke; wir finden die Sinneneindrücke in uns, das ist unsere Reflection. Wenn wir von Sinneneindrücken reden, müssen wir auch nicht an äußere Ursachen denken, welche sie hervorbrächten. Wir wissen von diesen nichts; die Empfindungen, welche wir Eindrücke nennen, entstehen in uns unwillkürlich, plötzlich, ohne Vorempfindung, wie ein Wunder, eine Art Schöpfung in uns; wir sind völlig außer Stande zu sagen, ob sie von äußern Dingen oder von einer schöpferischen Kraft unseres Geistes oder von Gott in uns hervorgebracht werden. Da Hume den Erkenntnissen der Physik mistraut, kann er auf äußere Ursachen unserer Empfindungen sich nicht weiter einlassen. Vom theoretischen Standpunkte müssen wir sagen, daß wir nur davon wissen, daß Eindrücke und Ideen unserm Geiste gegenwärtig sind. Mögen wir unsere Gedanken bis zu den äußersten Grenzen des Weltalls hinausstrecken, wir gehen in ihnen doch keinen Schritt über uns selbst hinaus, sondern bleiben bei der Welt in unserer Einbildungskraft stehen. Hierin theilt Hume die Ansichten Berkeley's. Noch einen Schritt weiter aber geht er in der Entwicklung der sensualistischen Ansicht, indem er auch die Lehre Locke's bestreitet, daß unser Verstand die Freiheit hätte die Ideen zu vergleichen und willkürlich unter einander zu verbinden. Dies würde unserer unthätigen Vernunft eine Thätigkeit beilegen. Unsere Ideen verbinden sich unter einander von selbst. Unausbleiblich lassen die Eindrücke ihre Folgen in unserm Gedächtniß und unserer Einbildungskraft zurück, das sind unsere Ideen; es treten neue Eindrücke hinzu, welche wieder Ideen zurücklassen; unter diesen verschiedenen Ideen bilden sich nothwendiger Weise Verbindungen nach mechanischen Gesetzen, welche der Philosoph überall vorauszusetzen hat, wenn er sie auch nachzuweisen außer Stande sein sollte; diese Gesetze beherschen unsere Gedanken nicht weniger als die Körperwelt. Es ist daher nur eine Annahme der Unwissenheit, daß wir frei

und unwillkürlich die Verbindung der Ideen machen könnten, weil wir das Gesetz des Mechanismus, nach welchem die Verknüpfung unserer Gedanken sich bildet, nicht überall nachweisen können.

Mitten in einer Denkweise, welche mit einem entschiedenen Skepticismus gegen das Eingreifen allgemeiner Grundsätze in unsere Beurtheilung empirischer Thatsachen sich gewaffnet hat, stoßen wir hier auf einen hartnäckigen Grundsatz, welcher nicht weichen will. Wie es auch mit der Außenwelt sich verhalten möge, in der innern Welt unserer Vorstellungen herscht ein beständiges Gesetz der mechanischen, nothwendigen Verbindung unter den einzelnen Gedanken, welche kommen und gehen. In seinen Forschungen über das Theoretische will Hume dies vorausgesetzte Gesetz entdecken und nachweisen. Er findet es in dem Gesetze der sogenannten Ideenassociationen, welches er mit Newton's Gesetz für die Anziehung der Körper vergleicht. So wie von diesem die materielle Welt beherscht wird, so beherscht unsere innere Welt das Gesetz der Anziehung der Gedanken, ihrer Vergesellschaftung unter einander. Hume zerlegt es in einige besondere Classen. Ideen gesellen sich zu einander nach ihrer Aehnlichkeit, ihrer Verbindung in Raum und Zeit und ihrem ursachlichen Zusammenhang. Jede Idee steht für sich und in jedem Augenblick haben wir nur eine Idee; daß wir mehrere Gedanken zugleich denken könnten, wird ausdrücklich als ein Irrthum der Logik bestritten; aber die verschiedenen kleinsten, einfachen Gedanken fügen sich nach einem natürlichen Gesetze zusammen und bilden eine compacte Masse in unserer Vorstellungsweise. Sie nehmen die Gewohnheit an, mit einander gesellt aufzutreten; die eine Idee erinnert an die andere, zieht die andere herbei. Dies ist das große Gesetz der Gewohnheit, welches eine Menge von Thatsachen unseres Lebens erklären kann. Es gewährt uns eine Fertigkeit im Uebergehn aus dem einen in den andern Gedanken und einen natürlichen Trieb oder eine Neigung in der Folge unserer innern Erscheinungen verwandte Gedanken herbeizuziehn. Hume selbst erinnert daran, daß dieser Begriff der Gewohnheit mit dem Begriffe der alten scholastischen Philosophie von der ausgebildeten oder erworbenen Fertigkeit zusammenfällt. Das Neue in seiner Auffassung dieses Begriffs ist nur, daß die Ausbildung der Gewohnheit als ein rein physischer Proceß gedacht wird, welchen Hume sogar als ein Spiel der Lebensgeister in Hemmung und Erregung sich denken möchte.

Doch beugt er der Meinung vor, als wollte er hierdurch eine neue Ursache zur Erklärung der Erscheinungen einführen; nur an einen allgemein bekannten Satz der Erfahrung will er erinnert haben, wenn er die Gewohnheit in der Verknüpfung unserer Ideen als Thatsache feststellt, welche an die Stelle der scheinbaren Willkühr treten dürfe. Dabei aber legt er doch der Gewohnheit eine sehr starke Macht über unsern Geist bei, welche nicht selten der Macht der Natur gleich käme. Die Einbildungskraft gewinnt durch sie ihre Stärke. Einzelne Ideen sind schwach; aber massenhaft verbunden wirken sie so stark, wie der unmittelbare sinnliche Eindruck und zuweilen noch stärker. Der oftmals fallende Tropfe hölt den Stein aus. Die Erklärung der Erscheinungen aus ihren kleinsten Elementen tritt hier in einer neuen Anwendung auf. Die Macht der Gewöhnheit hält Hume für wohlthätig; das Wohlthätige erworbener Fertigkeiten ließ sich nicht leicht übersehn; er meint überdies, das Naturgesetz müsse wohlthätig für uns sorgen.

Aber nicht allen Gewohnheiten dürfen wir unbedenklich vertrauen; in unserer Einbildungskraft treten auch falsche Verknüpfungen auf; gegen den Enthusiasmus der Philosophie, der Religion, des Aberglaubens haben wir uns zu sichern. Hierzu dient sorgfältige theoretische Analyse der Vernunft. Sie wendet sich bei Hume gegen die Vorurtheile des dogmatischen Rationalismus, indem er nachzuweisen sucht, daß sie sämmtlich aus den drei Gesetzen der Ideenassociation stammen. Dabei stellt er ihnen den Grundsatz des Sensualismus in sehr scharfer Formel entgegen. Wenn ein Begriff geprüft werden soll, so müssen wir fragen, von welchem sinnlichen Eindruck er herrührt; wenn kein solcher Eindruck sich nachweisen läßt, kann man sicher sein, daß er leer und ohne wahre Bedeutung ist. Diese Regel der Prüfung wird von Hume auf die drei wichtigsten Begriffe des Dogmatismus angewendet, des Allgemeinen nemlich, der Substanz und der ursachlichen Verbindung. Er glaubt von ihnen zeigen zu können; daß sie auf keinem sinnlichen Eindruck oder keiner Thatsache der Erfahrung, sondern nur auf einem Gesetze unserer Einbildungskraft in der Vergesellschaftung der Ideen beruhe.

Am leichtesten findet er sich hierbei mit dem Begriffe des Allgemeinen ab. Seine Bedeutung für die Erkenntniß der Dinge hatte der Nominalismus längst untergraben. Das Gesetz der

Ideenassociation, daß eine Idee die ihr ähnlichen Ideen an sich zieht, führt herbei, daß ähnliche Ideen regelmäßig in unserer Vorstellung sich verbinden; einer solchen Vorstellungsmasse legen wir alsdann einen Namen bei; man darf sich aber nicht zu der Meinung verführen lassen, daß ein solcher Name etwas Wahres außer uns Vorhandenes bezeichnen sollte. Wir haben diese Seite seiner Polemik schon in seinen Aeußerungen über die Mathematik kennen gelernt.

Gegen den Begriff der Substanz richtet er dieselben Angriffe, welche wir schon bei Berkeley fanden. Sie gründen sich auf Locke's Bemerkung, daß der Gedanke der Substanz uns nur daraus entstehe, daß wir ähnliche Erscheinungen im Raum und Zeit mit einander vergesellschaftet fänden. Wenn wir alsdann einen gemeinschaftlichen Träger derselben annehmen, so ist dies ein voreiliger Schluß. Die Vergesellschaftung der Ideen ist nur subjectiv. Von dem Dasein äußerer Dinge kann uns die Verbindung der Erscheinungen, welche wir in uns finden, nicht überzeugen, da wir niemals aus uns herausgehen können, sondern bei den Erscheinungen in unserm Innern stehn bleiben. Diese Polemik treibt nun Hume weiter als Berkeley, indem er sie nicht allein gegen die Substanzen der Außenwelt, gegen die körperlich erscheinenden Dinge, sondern auch gegen unsere eigene Substanz, gegen die Identität unseres Ich richtet. Ich finde mich nur in einem beständigen Wechsel meiner Empfindungen; ein sich gleichbleibendes, identisches Ich empfinde ich nicht. Ebenso wenig wie ein Eindruck, welcher uns die Einheit einer äußern Substanz beglaubigte, sich nachweisen läßt, findet sich ein solcher, welcher die Einheit unseres Ich darstellte. Der Geist ist eine Schaubühne, auf welcher wechselnde Vorstellungen auftreten; diese empfinden wir; von der Schaubühne selbst aber wissen wir nichts. Was ich Seele oder Ich nenne, ist nur ein Haufe, ein Bündel, eine Sammlung verschiedener Empfindungen, welche einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen. Damit fallen auch die Behauptungen hin, welche eine immaterielle oder eine unsterbliche Substanz der Seele annehmen.

Am ausführlichsten greift Hume den Begriff der ursachlichen Verbindung an. Wir haben gesehn, wie auch hierin schon Berkeley ihm vorgearbeitet hatte. Zu ihm, meint Hume, würde dreierlei gehören, daß Ursach und Wirkung im Raume an einander grenzten, daß die Ursache der Wirkung in der Zeit vorherginge

und daß die letztere nothwendig mit der erstern verbunden wäre. Nun findet er in der Analyse unserer Vorstellungen, daß die beiden ersten Erfordernisse von uns erkannt werden könnten; wir finden Erscheinungen neben einander im Raum; wir sehen die eine Erscheinung der andern folgen; aber das dritte Erforderniß nehmen wir nicht wahr; wir haben keinen Eindruck nachzuweisen, welcher das nothwendige Band zwischen zwei Erscheinungen beglaubigte, und könne daher die ursachliche Verbindung nur für eine Fiction unserer Einbildungskraft ansehn. Wenn beim Billardspiel der eine Ball den andern trifft, hierauf dieser in Bewegung gesetzt wird, so scheint es sehr einleuchtend zu sein, daß die Bewegung des erstern die Ursache der Bewegung des andern ist; aber das nothwendige Band zwischen beiden Bewegungen sehen wir doch nicht. Das Essen des Brodtes sättigt uns; aber das nothwendige Band zwischen dem Essen und der Sättigung wird von uns nicht empfunden. Wir denken überall das nothwendige Band zwischen Ursach und Wirkung hinzu. Dies erklärt sich aus den Täuschungen der Einbildungskraft. Wenn wir zwei Erscheinungen in Raum und Zeit mit einander mehrmahls verbunden fanden, so zieht die Ideenassociation zwischen den Vorstellungen beider bei der Wahrnehmung der vorhergehenden die Erwartung nach sich, daß die andere folgen werde. Wir gewöhnen uns sie mit einander verbunden zu denken. Wird unsere Erwartung befriedigt, so glauben wir vorausgesehn zu haben, daß der ersten die andere folgen müsse; so meinen wir das nothwendige Band empfunden zu haben, obwohl nur unsere Gewohnheit beide mit einander verbunden zu denken das Band geknüpft hat. Nur die Ideenassociation nach dem Gesetze der ursachlichen Verbindung führt den Gedanken herbei, daß wir ursachliche Verbindung erkennen könnten.

Auf diesen Zweifel an der Erkennbarkeit der Ursachen legt Hume das größeste Gewicht, weil er jeden Weg abschneidet, auf welchem unsere Vernunft zur Erkenntniß der objectiven Welt und ihres Zusammenhangs gelangen könnte. Die äußere Welt würden wir nur unter der Bedingung erkennen können, daß die sinnlichen Eindrücke als Wirkungen äußerer Ursachen angesehn werden dürften; den objectiven Zusammenhang der Erscheinungen würden wir nur einsehn können, wenn die eine Erscheinung als Ursache der andern anzusehen wäre. Wir müssen uns nun eingestehn, daß wir nur die Folge der Erscheinungen in uns erkennen.

Dabei wird man aber ohne Schwierigkeit bemerken, daß Hume durch seinen Zweifel doch nicht darauf ausgeht die ursachliche Verbindung schlechthin zu beseitigen; vielmehr er gesteht eine solche zu in unsern Ideenassociationen, in welchen die eine Idee die andere anziehe, in der Gewohnheit, in welcher der eine Gedanke den andern nothwendig nach sich zieht. Die Natur, welche nicht aufhört in uns wirksam zu sein, beherscht unsere Ideenassociationen, unsere Gedanken durch ein nothwendiges Band. In diesem Sinne lehrt Hume, daß ein natürlicher Instinct die ursachliche Verbindung nns annehmen lasse und unsere Gedanken immer in übereinstimmendem Laufe mit der Natur erhalte; nur unsere Vernunft kann das nothwendige Band unter den Erscheinungen nicht entdecken. Unserer langsamen, spät sich entwickelnden und dem Truge ausgesetzten Vernunft, sagt Hume, hätten die Schlüsse auf die ursachliche Verbindung nicht überlassen werden dürfen. Wir sehen, er will nach der Weise der Engländer an die Stelle der Vernunft einen natürlichen Trieb für die Leitung unseres Denkens setzen.

Diese Wendung der Gedanken verweist auf das Hauptaugenmerk Hume's, auf die Moral. Die theoretischen Untersuchungen der Vernunft führen auf Skepticismus, d. h. auf das Bekenntniß, daß wir nur eine Folge von Erscheinungen in unserm Innern zu erkennen vermögen; Berkeley's Idealismus läßt sich auf diesem Wege nicht widerlegen; man kann ihm aber auch nicht vertrauen; denn die Natur widerlegt den Idealismus; der Naturinstinct des gesunden Menschenverstandes läßt uns der Gewohnheit folgen, führt zum Glauben an die Außenwelt und an die ursachliche Verbindung, in welcher wir mit ihr und die Dinge unter einander stehn. Dieser Glaube ist nur ein Act unserer Sinnlichkeit; auch die Thiere glauben an die Außenwelt und folgen der Natur ihrer Gewohnheit.

Hume's Moral hat in den meisten Punkten nahe Verwandtschaft mit der Moral Shaftesbury's, nur daß sie enger an die Geschichte sich anschließt, weniger den enthusiastischen Flug in das Allgemeine theilt und dagegen mehr zu den egoistischen Grundsätzen in der gewöhnlichen Denkweise des gesunden Menschenverstandes herabgestimmt ist. Weniger als seine skeptischen Paradoxien hat sie die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen und doch läßt sich bemerken, daß sie durch ihr Eingehn auf die allgemeinen Lehren der Geschichte und durch die feine Analyse, an

welche Hume durch seine theoretischen Untersuchungen gewöhnt worden war, einen nicht geringen Einfluß auf spätere Forscher ausgeübt hat.

Freilich die Hoffnungen, welche wir auf den sittlichen Willen des Menschen setzen möchten, werden von Hume sehr tief herabgestimmt. Lust und Unlust, meint er, entscheiden über Gutes und Böses; der Geschmack für das Angenehme, das Mißfallen am Unangenehmen bestimmen unsern Willen. Eine kluge Haushaltung mit unsern Leidenschaften wird uns nur deswegen empfolen, weil sie unserm Nutzen dient, und auch die Tugend gilt nur als Mittel zum Nutzen. An die Ewigkeit kann Hume nicht denken, weil er an die Unsterblichkeit der Seele nicht glaubt und die menschlichen Dinge überhaupt für so gebrechlich hält, daß sie nichts sicheres für die Ewigkeit darbieten. Wie tief seit Bacon's und Hobbes Zeiten der Naturalismus in das sittliche Urtheil eingeschnitten hatte, kann man an dieser Moral Hume's wohl merken. Aber der Selbstsucht will er doch nicht alles dienstbar machen; ihre Herrschaft über den Menschen ist stark, aber ihre Stärke wird von den Philosophen übertrieben, welche alle Handlungen des Menschen nur auf seine Selbstsucht zurückführen möchten. Auch die geselligen Triebe des Menschen haben ihre Macht. Sie beruhen auf Sympathie, welche ihre wohlthätige Herrschaft über Großes und Kleines übt, welche die Macht der allgemeinen Meinung gründet und die kleinsten Elemente unseres Bewußtseins unter einander verkettet und der Grund der Gewohnheit wird. In dieser Sympathie werden wir nach Hume's Aeußerungen dasselbe Gesetz im moralischen Reiche wieder erkennen müssen, welches als Anziehungskraft das natürliche Reich zusammenhält. Durch den Gedanken einer solchen alles beherschenden Sympathie werden wir nun auf einmal zu einem Allgemeinen erhoben, welcher alle besondere Elemente zu einem Ganzen verflicht. Den Egoismus läßt Hume nicht fahren; seine Erfahrung zeigt ihm, wie mächtig er ist; in die kleinsten Momente unseres Lebens dringt er ein; jedes will sich selbst erhalten; aber dies hindert ihn nicht auch die allgemeine Macht der Sympathie zu preisen, welche in jedem Einzelnen wirkt, sittliches und natürliches Reich zusammenhält und alles wie zu einer prästabilirten Harmonie verbindet. Hume, viel weniger Enthusiast als Shaftesbury, zählt diesen doch zu den Vorgängern der Reform, welche er in der Moral bewirken möchte;

in der Verehrung einer allgemeinen Sympathie der weltlichen Dinge begegnen sich beider Gedanken.

Seltsam nimmt sich diese Erscheinung aus, doch sollte sie uns nicht überraschen, der Skeptiker Hume greift zu einem sehr entschiedenen Dogmatismus, so wie er das Gebiet der Moral berührt. Er, welcher alles Allgemeine aus seinen wissenschaftlichen Ueberlegungen verbannen wollte, glaubt an eine allgemeine Sympathie und Harmonie der Dinge, gegen welche der Wille und die Macht des Einzelnen ihm verschwindet. Seine geschichtlichen Betrachtungen führen ihn dazu, daß er überall Zufall erblickt, wo die Dinge von einem Einzelnen abhängen; einen solchen Zufall kann der Philosoph nicht zugeben; vielmehr die Einzelnen werden vom Ganzen, von der Natur geleitet; die Macht der Sympathie bewältigt ihren Eigenwillen. Selbst die Vernunft wird von der Sympathie ergriffen und ihre Skepsis vom Instincte bezwungen. Man sieht, auch an Hume bewährt sich, daß jeder Skepsis ein Dogmatismus zu Grunde liegt. Er hat sich der Naturforschung entzogen, weil er die Erfahrungen über den Menschen und seine Geschichte nicht verdrängen lassen will von den Erfahrungen über die Natur, weil er an jenen Erfahrungen viel sicherer und viel mehr ins Einzelne gehend die Macht der Sympathie nachweisen zu können meint. In unserm Innern vergesellschaften sich die Ideen in einer natürlichen Anziehung; eine Gewohnheit sie zu verknüpfen bildet sich da aus; durch Häufung der einzelnen Wirkungen gewinnt sie eine Macht, größer als die Macht des unmittelbaren Eindrucks; in ihr herscht die Natur nach ihrem allgemeinen Gesetze der Anziehung, der Sympathie der Theile; dieser Herrschaft der Natur bleiben wir in unserm ganzen Leben unterworfen. Hier haben wir die Denkweise, welche durch alle seine Ueberzeugungen über das sittliche Leben und seine Geschichte hindurchgeht; hier erst haben wir den Kern seiner Ueberzeugungen gefunden.

Seine Anwendungen hiervon macht er nur schüchtern und zerstreut. Er möchte sie auf die ganze Menschengeschichte ausdehnen, erinnert aber oft daran, daß diese Geschichte noch sehr jung ist und unsere Erfahrungen nicht ausreichen eine genaue Rechnung abzuschließen. In seinen allgemeinen Ueberlegungen über das sittliche Leben unterscheidet er zwei Arten der Tugend. Die eine geht aus dem natürlichen Instinct der Sympathie oder des Wohlwollens, die andere aus Ueberlegungen des Verstandes oder der

Kunst hervor; in Verlegenheit über den Namen der letzten nennt er sie Gerechtigkeit. Die Wirkungen der Natur, der Sympathie fehlen in ihr nicht; denn die Gerechtigkeit soll dem öffentlichen Nutzen dienen und das äußere Handeln in der sympathetisch verbundenen Gesellschaft regeln; abgesondert wird aber diese Art der Tugend von den Tugenden des Wohlwollens, weil daran erinnert werden soll, daß die Ueberlegungen unseres Verstandes mittelbar in unser Handeln eingreifen. Auf dem Gefühl, der Empfindung des Angenehmen und des Unangenehmen, dem Geschmack beruht zwar alles Interesse; die Vernunft mit ihren Urtheilen ist kalt und kann unsern Willen nicht bewegen; aber ihre Ideen gewinnen in ihrer Vergesellschaftung Kraft und dadurch Einfluß auf unsern Willen. So entscheidet nicht der gegenwärtige Eindruck, sondern die Masse der Ideenassociationen über unser Handeln. Daher darf der Eigennutz auch als erste Quelle der Gerechtigkeit angesehn werden; aber die Sympathie mit dem allgemeinen Wohle wird das letzte zu ihr thun und die moralische Billigung herbeiziehn, welche ihr geschenkt wird.

Hume's Untersuchungen über das sittliche Leben wenden sich nun vorherschend den großen Verhältnissen der Geschichte zu, zunächst der Politik, dem nächsten Sitze der Gerechtigkeit. Er meint, sie ließe sich zu einer Wissenschaft ausbilden, nur läge das Material dazu sehr unvollständig uns vor. Seine Meinung beruht aber darauf, daß er nicht glauben kann, einzelne Menschen machten die Geschichte und den Stat. Der oberste Grundsatz seiner Politik ist, daß die politische Macht auf Meinung beruhe. Denn die Macht ist immer auf der Seite der Regirten und die Regirer können diese Macht nur an sich ziehen, wenn sie die Meinung der Regirten für sich zu gewinnen wissen. Dauerhaft wird ihre Herrschaft nur sein können, wenn es die allgemeine Meinung ist. Hume greift von diesem Gesichtspunkte aus die beiden Meinungen an, welche in der Politik sich bestritten hatten, daß die politische Macht auf göttlicher Einsetzung oder auf Vertrag beruhte. Beiden kann nur eine bedingte Wahrheit beigelegt werden; denn auf Gottes Einsetzung wird man freilich zuletzt alles zurückbringen können und eine Art von Vertrag kann man auch in der stillschweigenden Uebereinstimmung der öffentlichen Meinung oder der Meinung der Mächtigsten im Volke sehen; die wahre Quelle aber der politischen Macht ist die ursprüngliche gesellige

Neigung der Menschen, welche durch die Ueberlegung des allgemeinen Nutzens geregelt wird; aus ihr geht der Vertrag oder vielmehr die Uebereinkunft der Bürger hervor. Diese bildet sich aber nicht überall gleichmäßig; denn sie hängt von der Gewohnheit ab, welche unter verschiedenen Verhältnissen in verschiedener Weise wird. Hume legt hierbei weniger Gewicht auf die Einflüsse des Klima und des Bodens, als auf die Fortbildung der Meinungen von einer Generation zur andern. In ihr verkündet sich die Macht der Sympathie, selbst in der Fortpflanzung von falschen Vorurtheilen. Hieraus geht der Nationalcharakter hervor; auch die Macht der Nachahmung, die Liebe zum Ruhm, das Streben nach allgemeiner Achtung haben ihren Grund in Sympathie und Gewohnheit. Sprache, Eigenthum, Erbrecht, Geld werden von Gewohnheit eingeführt; die Anhänglichkeit an die Gesetze und hergebrachte Herrschaft fließen aus derselben Quelle. Kein Gesetzgeber dürfte es wagen die Macht der Gewohnheit brechen zu wollen. So beruht alles Wesentliche im politischen Leben auf Gewohnheit und die wohlthätige Macht der Sympathie werden wir hieraus ermessen können.

Dieselben Grundsätze werden von Hume auch auf die Culturgeschichte angewendet und noch deutlicher, als in der politischen Geschichte, treten in ihr die heilsamen Wirkungen der Gewohnheit hervor. Er verhehlt sich nicht, wie schwankend die politische Fortbildung in der Menschheit ist. Gehorsam und Freiheit, öffentlicher Nutzen und Selbstsucht, Herrschaft der Obrigkeit und Privatvortheil liegen in der Politik in Hader; keins von beiden Elementen kann unbedingt geltend gemacht werden; der Streit beider unter einander läßt keine allgemeine Norm für den Stat aufkommen und Hume wagt es daher auch nicht eine Regel für den allgemeinen Fortgang in der politischen Bildung aufzustellen. Sein geschichtlicher Sinn möchte aber doch eine Regel für den Gang der Geschichte entdecken; daher wendet sich seine Forschung einem andern Gebiete zu, welches größere Beständigkeit zeigt, als der Stat. Er findet es in der künstlerischen und wissenschaftlichen Cultur. Kunst und Wissenschaft erscheinen ihm wie Pflanzen, welche sich nicht leicht ausrotten lassen, wenn sie einmal Boden gefaßt haben. Die Gewohnheit sie zu genießen läßt sie nicht ausgehn. Wir dürfen sie nicht als das Werk einzelner, ausgezeichneter Geister uns denken, wie eine oberflächliche Beobachtung

gemeint hat, vielmehr aus einer allgemeinen Verbreitung des Geschmacks an Kunst und Wissenschaft geht ihre Blüthe hervor. Durch diesen Geschmack werden alsdann die hervorragenden Talente, welche die Natur zu jeder Zeit hervorbringt, zu ihren Werken angefeuert. Die geistige Bildung ist mehr das Werk ihrer Zeit und des Volkscharakters als der einzelnen Menschen, welche mit ihr zu thun haben. Die Gesetze, welche er für sie aufstellt, schließen sich nun an die Gesetze der Politik an, welche aus dem Volkscharakter hervorgehen sollen. Er meint, daß der Ursprung der Wissenschaften und Künste nur unter freien Verfassungen, welche in Wetteifer neben einander aufstrebten, gedeihen könnte, daß sie aber ihren Fortgang unter jeder Art der Verfassung haben könnten, nur daß die schöne Kunst mehr von der Monarchie, die Wissenschaft mehr von freien Verfassungen gepflegt werden würde; er glaubt auch, daß der Blüthe dieser geistigen Werke in einem Volke auch der Verfall folgen müßte, so daß nicht eine abermalige Blüthe derselben bei demselben Volke sich ereignen würde. Auch darin glichen sie den Pflanzen, daß sie zuweilen den Boden wechseln müßten um ihre Nahrung nicht zu erschöpfen. Man sieht, Völker und Staten betrachtet er als vergängliche Träger der geistigen Bildung; die Vergänglichkeit der Völker, der Wandel ihrer Verfassungen scheint ihm nöthig um die Werke der Cultur zu erhalten und zu fördern. Aber die Gewohnheit, welche die Natur als eine heilsame Kraft für alle diese Bildung uns eingepflanzt hat, bietet doch keine unwandelbare Sicherheit dar. Der Mensch kann seinen Werken keine unaufhörliche Dauer versprechen. Nicht einmal Gott verspricht seinem Werke, der Welt, Unvergänglichkeit; so dürfen wir auch für die menschliche Cultur kein unaufhörliches Fortschreiten hoffen.

Bei diesen Ueberlegungen über den Gang der moralischen Cultur nimmt Hume auf die Religion keine Rücksicht. Er ist nicht Atheist. Sein theoretischer Skepticismus gestattet ihm freilich keine wissenschaftliche Beglaubigung des über die Natur hinausgehenden; aber sein moralischer Glaube läßt ihn der natürlichen Religion anhängen. Seine geschichtlichen Ueberlegungen bestätigen ihn hierin. Keine Zeit ist ohne Religion gewesen. Wenn die Religion auch nicht auf einem unmittelbaren Instinct beruhen sollte, so wird doch ein abgeleiteter Trieb der menschlichen Natur als ihr Grund angesehen werden dürfen. Sie wirkt auch als ein

nützlicher Zügel für die ausschweifende Leidenschaft und darf daher als ein Element der menschlichen Cultur betrachtet werden. Aber Hume findet die Geschichte der Religion zu ausschweifend, als daß ein verständliches Gesetz in ihr sich nachweisen ließe. Die öffentlichen Religionen kann man nur als Träume kranker Menschen ansehn. Hume betrachtet den Polytheismus als ein Erzeugniß der Furcht, in welche die Verehrung mächtiger oder wohlthätiger Menschen sich eingemischt hätte; seine Verehrung des allgemeinen Zusammenhangs der Natur stimmt ihn für den Monotheismus. Aber Gott bleibt ihm außer der Natur stehn. Der außerweltliche Gott hat das Naturgesetz gegeben, welches auch den moralischen Menschen leitet; in den Lauf der Natur und der Geschichte greift seine Wirksamkeit nicht ein. Daher auch konnte das Christenthum nur als ein Traum kranker Menschen von ihm angesehn werden.

Der Weg, welchen Hume einschlug, ist bezeichnend für seine Zeit und von großer Wirkung auf die Folgezeit gewesen. In der Theorie hat sich nun alles nur auf das Weltliche geworfen und jeder Anspruch ist aufgegeben, daß wir über die Erscheinungen unseres Innern hinaus etwas mit voller Gewißheit erkennen könnten. Durch Mathematik, durch allgemeine Begriffe können wir nichts Wirkliches erkennen, nur die Erfahrung, von der sinnlichen Empfindung belehrt, zeigt uns die wirkliche Welt, aber auch nur Thatsachen der innern Erscheinung; daß wir Substanzen oder ursachliche Verbindungen erkennen könnten, darauf müssen wir jeden Anspruch aufgeben; unsere theoretische Vernunft ist viel zu schwach Gründe der Erscheinungen zu erkennen; weil sie nur leidend gegen die sinnlichen Empfindungen sich verhält, kann sie auch nur ihr Leiden darstellen. Hiermit fallen auch die Ansprüche der Physik auf die Erkenntniß allgemeiner Gesetze der Natur weg und die theoretische Philosophie beschränkt sich auf Psychologie; nur über die nothwendige Folge der Erscheinungen in uns können wir etwas bestimmen, die innere Natur ist das Feld unserer theoretischen Analysen. Der Naturalismus bleibt hierbei bestehn; wir erfahren nur Vorgänge in unserm Innern welche insgesammt nothwendig sind; denn die leidende Vernunft, in welche alle Erkenntnisse eingeschrieben werden, kann sich keiner Freiheit rühmen. Dies sind die skeptischen Ergebnisse des Sensualismus, welche Hume mit großer Folgerichtigkeit gezogen hat.

Von den Lehren Hume's haben sie die unmittelbarste Wirkung ausgeübt und sie haben daher auch am meisten in das Auge fallen müssen. Aber nicht weniger wichtig sind seine Lehren in der Moral, welche man weniger beachtet hat, weil sie weniger unmittelbar wirkten und weniger zuversichtlich auftraten. Je weniger der theoretischen Vernunft eingeräumt wurde, um so mehr Gewicht mußte auf das praktische Leben fallen; denn der Mensch kann nicht völlig an sich verzweifeln. So wie man sich darauf besonnen hatte, daß Beobachtung und Erfahrung doch nur Erscheinungen der Natur kennen lehrten, auch nur in einem sehr beschränkten Kreise, ja streng genommen nur in uns, so wie hiermit die Hoffnungen der Physik sanken, stieg das Interesse für die moralischen Wissenschaften. Schon bei Locke fanden wir hierzu die Anfänge; mit viel größerer Macht treten sie bei Hume hervor. Er betrachtet sich als einen Anfänger in der Reformation der moralischen Wissenschaften und man kann sagen, daß er es in einem gewissen Sinn gewesen ist. Der alten theologischen Moral hat er völlig abgesagt; auch was die Philologen von der Moral der Alten hatten erneuern wollen, glaubt er gänzlich von sich weisen zu müssen. Es ist dies der Sinn eines Reformators, welcher mehr die Gebrechen alter Vorurtheile sieht, als die Hülfe, welche aus den Vorarbeiten der Vorgänger geschöpft werden könnte. Mit seinen Grundsätzen, welche aus der Gewohnheit die Hoffnung auf eine allmälig sich fortbildende Entwicklung des sittlichen Lebens schöpfen möchten, hat dieser Streit gegen das Alte nichts zu thun. Die neue sittliche Weltansicht, welche er in Gang bringen möchte, hat einen großartigen Charakter. Im Gange der Geschichte findet er ein sittliches Werk betrieben, ein Werk fortschreitender Cultur, dessen Gesetz er entdecken möchte. Aber der trägen, langsamen, der nur unsere Vorstellungen analysirenden Vernunft kann er dieses große Werk nicht überlassen; Leidenschaften müssen uns zu ihm bewegen; Triebe der Natur müssen uns vorwärts treiben, der Trieb der Selbstsucht; aber auch die geselligen Triebe, welche alles zusammenhalten. Der erstere mag die Einzelnen bewegen, durch die Einzelnen auch in die Entwicklung der Gesammtheit eingreifen; aber die großen Werke der Cultur können doch nicht den Einzelnen überlassen bleiben. Dagegen die geselligen Triebe, sie greifen in das Innerste des einzelnen Menschen ein, die kleinsten Elemente seiner Vorstellungen vergesellschaften sie unter einander,

sie zu einer Gesammtwirkung verbindend üben sie die größte Gewalt aus. Da herscht im einzelnen Menschen die Sympathie seiner Lebensregungen und ebenso herscht sie in der Verbindung der Menschen zu einer großen Gemeinschaft. Es ist das Gesetz der Gewohnheit, welches das Kleinste zum Größten gesellt; es lehrt die Sprache, das Eigenthum, das erbliche Recht, den Vertrag, den Handel, den Geldverkehr; es bildet die Charaktere der Völker aus, kettet sie an eine gewohnte Sitte und gewohnte Herrschaft des Stats, treibt zuletzt auch die Bildung der schönen Künste und Wissenschaften hervor. Dies sind die Gedanken, welche Hume bei sich bewegt, wenn er dem natürlichen Menschenverstand vertraut, der uns instinctartig in das praktische Leben einführt und die Grundsätze des moralischen Lebens nach moralischer Gewißheit uns fassen läßt. Sie führen zu einer Beurtheilung der Sittengeschichte und man wird nicht verkennen, daß ähnliche Gedanken noch in den neuesten Zeiten in der Philosophie der Geschichte geltend gemacht worden sind, wenn auch in sehr abweichenden Formen. Dabei darf man aber nicht übersehn, daß Hume seine moralische Weltansicht noch ganz unter der Herrschaft des Naturalismus ausbildete. Nicht die Vernunft ist es, was die Fortschritte der Cultur bewirkt und leitet, wir haben kein Werk der Freiheit in ihnen zu sehn, sondern die Natur treibt sie in den Menschen hervor; der Instinct leitet uns zur Gewohnheit an, zu dieser zweiten Natur, welche die Wohlthaten der Cultur uns spendet und die Blüthe der Völker hervorruft. Der Sensualismus in seinem Streit gegen die Vernunft sucht die besten Werke des sittlichen Lebens der Natur zuzuwenden; aber es gelingt doch nicht den Streit zwischen Natur und Vernunft ganz zu tilgen. Die Physiologie des States und der Sittengeschichte, welche sich uns hier eröffnet, läßt noch neben der gewaltigen Natur, welche Stat, Kunst und Wissenschaft wie Pflanzen emportreibt, eine schwache, zweifelnde Vernunft bestehen, welche sie nicht recht zu leiten vermag. Auch die Stützen der Natur geben uns keine Sicherheit. Der theoretische Skepticismus, welchen Hume im Streite gegen den Rationalismus nährt, läßt seine praktischen Ueberzeugungen nur in einem schwankenden Lichte erscheinen. Auch unsere Cultur haben wir nicht in unserer Gewalt; die Natur bringt sie und nimmt sie wieder hinweg; eine feste Vernunft kann sie nicht machen; sie ist selbst nur ein schwaches, ein vergängliches Erzeugniß Gottes, welcher außer ihr stehn

bleibt. Mit dem Blicke, welchen Hume auf die Culturgeschichte geworfen hatte, war auch der Indifferentismus gegen die Religion verschwunden; aber er blickt nur hinein in die Religion wie in ein fremdes, mysteriöses Gebiet der Wahrheit; wo ihre Gestalten sich fixiren, da sehen wir nur den Wahn kranker Menschen. Wenn auch die Natur unsere gesammte Cultur beherrscht, so bringt sie doch auch Krankhaftes in ihr hervor, gegen welches wir unsere analysirende Vernunft zur Abwehr aufzurufen haben. Zu einem vollen Vertrauen auf sich hat es dieser Naturalismus nicht gebracht. Eine Steigerung desselben war noch möglich, wenn man die mysteriöse Wahrheit jenseits der Natur zu beseitigen suchte.

In Hume vereinigen sich die äußersten Folgerungen einer ablaufenden Zeit, des sensualistischen Naturalismus, mit den vorläufigen Blicken in ein neues Gebiet der Forschung, in die Bestrebungen die Geschichte der Cultur zu begreifen. Dies macht seine Erscheinung zu einer der lehrreichsten in unserer Geschichte. Beide Elemente seiner Bildung erhalten ihn in der Schwebe zwischen Theorie und praktischer Denkweise. Daß die letztere bei ihm das Uebergewicht hat, kann nicht verkannt werden. Der Natur der Dinge gemäß mußte sie auch dies Uebergewicht ferner behaupten; zur Sicherheit aber konnte sie doch nur gelangen, wenn sie mit der Theorie in Gleichgewicht sich gesetzt hatte. Hierzu waren Entwicklungen der Theorie nöthig und der Versuch konnte zunächst nicht ausbleiben die Macht der Natur über die Vernunft noch stärker anzuspannen, als es Hume gethan hatte.

6. Zu derselben Zeit, wo er in England den Sensualismus seiner Spitze zutrieb, hatte man auch in Frankreich an diesem Werke gearbeitet. Der Sensualismus war von England nach Frankreich verpflanzt worden, hatte hier aber einen Boden vorgefunden, welcher durch die Lehren Gassendi's und anderer mit der Naturforschung beschäftigter Männer vorbereitet worden war. Einer der einflußreichsten Schriftsteller der Zeit, Voltaire, in das Exil nach England getrieben, brachte von dort mit dem Lobe der Newtonschen Physik auch die Empfehlung der lockischen Philosophie des gesunden Menschenverstandes mit. Wenn Hume das Gesetz aufstellte, daß unter monarchischen Verfassungen die Werke des Geschmacks, unter freien Verfassungen die Werke der Wissenschaft leichter gediehen, so hatte er dabei das Verhältniß Frankreichs und Englands zu seiner Zeit im Auge. In

Frankreich herschte der Geschmack der feinen Welt; zu einer allgemeinen Herrschaft über Europa hatte er sich aufgeschwungen; aber die Wissenschaft Englands, seine Physik, seine sensualistische Philosophie, die freie Denkweise seiner Gelehrten über die Religion, hatte über Frankreich sich zu verbreiten begonnen. Sie sollte nun auch, nach Frankreich verpflanzt, den französischen Geschmack an sich ziehen und den Geschmack Europas für sich gewinnen. Was wir schon früher bemerkten, trat nun in vollem Glanze hervor, die leichte Philosophie des gesunden Menschenverstandes wurde eine Sache der Mode, ein Gegenstand des Gesprächs in den Gesellschaftssälen, an welchem sich mit den Wortführern der Zeit die geistreichen Damen betheiligten. Der Boden dazu war schon lange vorbereitet. Daß man in der Muttersprache philosophiren gelernt, daß die Philosophie ihre Kunstsprache mehr und mehr abgestreift hatte, daß die Wissenschaft des Alterthums, der Vorzeit nur noch für Vorurtheil, der gesunde Menschenverstand alles galt, übte die volle Kraft seines verführerischen Reizes aus. Jeder glaubte ohne weitere Vorbereitung philosophiren zu können. In witzigen Einfällen, in Flugschriften, in Romanen wurde die Philosophie behandelt. Darin war wenig Methode, aber eine allgemeine Ansicht der Zeit, eine gleichartige Richtung des Geschmacks gab diesen Bestrebungen ihre Macht. Im Allgemeinen richteten sie sich gegen das Bestehende, gegen die Gewohnheit, welche Hume um dieselbe Zeit anpries. Dieselbe Philosophie, welche unter einer freien Verfassung aufgewachsen war, mußte ganz anders da wirken, wo sie Fesseln vorfand, Fesseln der absoluten Monarchie und der Ueberbleibsel der Hierarchie, welche die freie Aeußerung unterdrückten, Fesseln auch eines steifen Geschmack und der modischen Uebereinkunft. Das Geschrei nach Befreiung von diesen Fesseln und nach der ursprünglichen, unverdorbenen Natur wurde nun allgemein. Jeder suchte diese geheime Natur nur in der Abwerfung dessen, was ihn drückte. Darüber häufte sich eine Fluth der Meinungen, von welchen wir nur die wenigsten werden berücksichtigen können, weil sie ebenso schnell verschwanden, wie sie auftauchten. Die große französische Encyklopädie, von d'Alembert und Diderot unternommen, sammelte diese Meinungen zu einem ungefären Abschluß. Sie hat wenig zur Entwicklung, aber viel zur Verbreitung derselben beigetragen und in dieser Beziehung durften die Encyklopädisten für eine Macht gelten. Wir müssen

uns begnügen die leitenden Gesichtspunkte an der Denkweise der Männer zu charakterisiren, welche noch am meisten mit Methode ihre Gedanken durchführten und daher auf die spätere Zeit vorherschend Einfluß ausgeübt haben.

Unter diesen steht Etienne Bonnot de Condillac obenan. Geboren 1715 zu Grenoble hatte er sich dem geistlichen Stande gewidmet und lebte als Weltgeistlicher meistens zu Paris in der philosophirenden Gesellschaft. Als Erzieher des Herzogs von Parma, eines Enkels des Königs, hatte er die natürliche Erziehungsmethode zu einem System des Unterrichts ausgebildet. In seinem weitläuftigen Werke, dem Cursus des Studiums, ist es auseinandergesetzt. Seine Abhandlung über die Empfindungen giebt seine philosophischen Grundsätze. Er lebte bis zum Jahre 1780 im Rufe reiner Sitten und der Anhänglichkeit an die religiösen Ueberzeugungen seines Standes. Seine Philosophie aber verhält sich gleichgültig gegen die Theologie der offenbarten Religion, indem er in den Lehren des Sensualismus nur das Bekenntniß der Beschränktheit unserer Wissenschaft sah.

An Locke schließt sich seine Lehre an als eine Fortsetzung und Berichtigung; auf die Nachfolger Locke's nimmt sie fast gar keine Rücksicht, auch auf Campanella nicht, mit dessen Lehren sie doch auffallende Aehnlichkeit hat. Locke scheint ihm die Annahme angeborner Begriffe beseitigt zu haben; er behandelt sie wie ein abgemachtes Vorurtheil; eben so steht es mit der alten Metaphysik und Logik; auch die Mathematik mit ihrer synthetischen Methode, ihren Beweisen aus allgemeinen Grundsätzen wird kurz von ihm abgefertigt. Die Mathematik lehrt messen, d. h. Verhältnisse bestimmen; über das Wahre, welches in solchen Verhältnissen steht, kann sie nichts aussagen. Alles Allgemeine und Abstracte haben wir fern zu halten; nur unsere Schwäche bringt es in unsere Gedanken; es beruht auf einer verworrenen Auffassung der Thatsachen, indem wir ähnlichen Gegenständen denselben Namen geben; die Erkenntniß der Wahrheit aber muß auf die besondern Thatsachen zurückgebracht werden. Auch die Physik wird gering geschätzt. Sie beschäftigt sich mit Unternehmungen, welche unsern Gesichtskreis weit übersteigen. Wir leben auf einem Atom in einem Winkel der Welt; wie sollten wir das System der Welt übersehn können? Weder das Kleinste, nach das Größte können wir fassen. In das Innere der Dinge kann die Physik nicht eindringen; sie

kann nur Erscheinungen an einander reihen, Thatsachen mit Thatsachen verbinden, die absoluten Eigenschaften der Körper bleiben ihr verborgen; von allen Dingen wissen wir nur die Beziehungen anzugeben, welche sie zu uns haben, welche sie uns durch den sinnlichen Eindruck erkennen lassen; von der äußern Welt wissen wir nur, daß sie ist; einen Namen haben wir ihr beigelegt, wenn wir sie Körper nennen, aber nichts weiter. Wir werden hiernach sehr skeptische Ergebnisse seines Sensualismus zu erwarten haben.

Mit Locke will er nun den Ursprung unserer Erkenntnisse aufsuchen um ihre Sicherheit prüfen zu können. Das wahre Princip der Philosophie ist nichts anderes als der Anfang unserer Erkenntnisse. Es versteht sich von selbst, daß dies unsere sinnlichen Empfindungen sind. Wir folgen also der Natur, wenn wir von ihnen anfangen, und es kann nicht oft genug gesagt werden, daß die Natur alles gut anfängt. Die wahre Methode der Philosophie, welche sich der rechten Anfänge bemächtigen will, kann daher in nichts anderm bestehn als in einer Analyse unserer Vorstellungen, welche auf die ursprünglichen Empfindungen zurückgeht. Denn jetzt haben wir einen großen Vorrath, eine Masse von Vorstellungen, welche ihre Verbindung allmälig angenommen haben und nicht immer richtig gebildet worden sind. Da werden falsche Angewöhnungen für angeborne Begriffe gehalten. Dagegen müssen wir uns durch die Auflösung unserer Vorstellungsmassen in ihre natürlichen Anfänge schützen.

Bei seiner Analyse bedient sich Condillac einer Erfindung, welche Beifall und Nachahmung bei den französischen Sensualisten gefunden hat. Er wollte sie gemeinschaftlich in seinen philosophischen Gesprächen mit einem Fräulein Ferrand gemacht haben, als man ihm vorwarf, daß er sie von Diderot entlehnt hätte. Er stellt sich nemlich den Menschen wie eine empfindende Bildsäule vor und verbindet damit die Annahme, daß man an dieser Bildsäule beliebig die verschiedenen Sinneswerkzeuge schließen oder öffnen könnte, um durch dieses Mittel zu erforschen, welche Vorstellungen uns durch das eine oder andere Werkzeug oder auch durch ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit zukommen. Bei der Analyse unserer Vorstellungen wird also die Mitwirkung der Sinnenwerkzeuge vorausgesetzt; doch wird auch bemerkt, daß nicht die Sinnenwerkzeuge empfinden, sondern die Seele. Empfindungen sind nur Modificationen unseres Ich. Die Berücksichtigung der Sin-

nenwerkzeuge ermöglicht aber die Annahme, daß zu gleicher Zeit mehrere Modificationen unseres Ich, mehrere Sinneneindrücke uns treffen. Daher streitet Condillac gegen die Behauptung Hume's, daß wir nicht zugleich mehrere Ideen haben könnten. Er kann daher auch mit Leibniz und Malebranche die Modifikationen unseres Ich, welche wir empfinden, als verworrene Ergebnisse einer Mannigfaltigkeit von Eindrücken ansehen, aber auch zugleich mit Locke einfache Empfindungen annehmen, mit welchen die Analyse unserer Vorstellungen enden soll, weil wir von ihnen nur aussagen können, daß sie empfunden werden. Sie sind in den besondern Eindrücken der einzelnen Sinnenwerkzeuge zu suchen. Daß verschiedene Eindrücke sich in unserer Gesammtempfindung mischen, kann uns nicht davon abhalten sie in unserer Analyse zu unterscheiden. Condillac betrachtet sie als augenblickliche, plötzlich sich erzeugende Acte ohne darauf zu achten, daß sie in einer fortlaufenden Thätigkeit sich erzeugen.

Mit der Empfindung ist das Bewußtsein derselben verbunden. Bewußtsein und Empfindung sind nur Namen für dieselbe Sache. Empfindung heißt sie als eine Modification unserer Seele, Bewußtsein, weil sie von ihrem Dasein unterrichtet. Ich kann keine Modificationen erleiden ohne zu wissen, daß ich sie erleide. Daher ist mit der Empfindung Reflection nothwendig verbunden, wenigstens in ihrem niedrigsten Grade. Hierin geht Condillac über Locke hinaus; er tadelt ihn, daß er die Reflection als eine zweite Quelle unserer Erkenntniß von der Empfindung unterschieden habe. Einen ähnlichen Tadel haben wir schon bei Hume ausgesprochen gefunden.

Noch weiter geht der Tadel, welcher sich gegen Locke richtet. Mit Recht, meint Condillac, hätte Locke die falsche Abstraction verworfen, welche die Seelenkräfte scheide; aber demungeachtet hätte er der Seele die Kräfte zu denken, zu wollen, zu überlegen beigelegt, gleichsam als wenn dies angeborne Eigenschaften der Seele wären; er hätte nicht daran gedacht, daß alle diese scheinbar ursprünglichen Eigenschaften nur abgeleitete Fertigkeiten sein könnten, welche aus unsern Empfindungen flössen. Alles dies Eingeborne müßte beseitigt werden; auch der Instinct gehörte zu den erworbenen Fertigkeiten; wenn Hume ihn als eine ursprüngliche Mitgabe unserer Seele angesehn hatte, so läßt ihn Condillac erst aus den Empfindungen

erwachsen. Sein Sensualismus geht im Allgemeinen darauf aus alles, was wir haben, als ein Erzeugniß der sinnlichen Eindrücke unseres Lebens erscheinen zu lassen.

Um dies zu zeigen, geht er von der Annahme eines Zustandes aus, in welchem wir auf einmal eine Menge von gleich lebhaften Eindrücken empfangen. In diesem Falle würden wir keinen dieser Eindrücke zu unterscheiden im Stande sein; sie würden alle in ein Bewußtsein zusammenfließen und wir würden den Thieren gleich nur empfindende Wesen sein. Nehmen wir aber an, die übrigen Eindrücke verlören ihre Lebhaftigkeit und nur einer unter ihnen behielte sie bei, so kann die Seele nur mit diesem einen sich beschäftigen; sie muß ihm ausschließlich ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Hieraus folgt, daß die Aufmerksamkeit nur eine Folge der größern Lebhaftigkeit eines sinnlichen Eindrucks ist. Wir haben sie als eine Umwandlung der Empfindung zu betrachten, welche ohne irgend ein Zuthun der Seele sich ergiebt; wir verhalten uns völlig leidend in ihr. Und doch beruht auf der Aufmerksamkeit sehr viel; sie zieht uns aus der dumpfen Verworrenheit des thierischen Bewußtseins. Nehmen wir weiter an, ein zweiter Eindruck mit gehöriger Lebhaftigkeit um unsere Aufmerksamkeit zu spannen träte hinzu, so zeigt die Erfahrung, daß darüber die zuerst mit Aufmerksamkeit betrachtete Empfindung uns nicht ganz verloren geht; wir behalten von ihr eine Erinnerung; es tritt aber nun eine doppelte Aufmerksamkeit ein, theils auf die gegenwärtige, theils auf die in der Erinnerung zurückgebliebene Empfindung. Der Erfolg hiervon ist die Vergleichung; denn auf zwei Ideen aufmerksam sein und sie vergleichen ist dasselbe. Auch hierin haben wir eine Umwandlung der Empfindungen ohne Zuthun des Geistes zu sehn. Bei der Vergleichung der Empfindungen ergiebt sich auch nothwendig die Wahrnehmung ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit und diese Verhältnisse der Ideen zu einander wahrnehmen heißt urtheilen. Daher ist auch das Urtheil nur eine Umwandlung der Empfindungen, ohne daß ein thätiges Vermögen unserer Seele dazu in Anspruch genommen würde. Auf den angeführten Umwandlungen der Empfindung beruht nun alles unser Denken; das Schließen ist nur die Bemerkung, daß ein Urtheil in einem andern Urtheile eingeschlossen sei; die Einbildung beruht auf der Erinnerung; die Reflection im weitesten Sinne ist eins mit dem Bewußtsein der Empfindungen, im engern Sinn er-

giebt sie sich in der Aufmerksamkeit auf besondere Empfindungen oder Massen von Empfindungen; genug alle Arten des Denkens, welche man sonst dem Verstande zuschreibt, sind nur umgewandelte Empfindungen. Durch die Aufmerksamkeit und durch die Erinnerung sammeln wir allmälig einen reichen Vorrath, einen Schatz von Kenntnissen und Urtheilen, auf welchen wir alsdann in einem höhern Grade der Reflection reflectiren können, indem wir uns seiner erinnern; er wird zum Gegenstande unserer philosophischen Analyse gemacht. Man hat diesen Vorrath von Ideen und die in ihm liegenden Fertigkeiten des Denkens für uns angeboren gehalten, weil man ihn von den gegenwärtigen sinnlichen Empfindungen unterscheiden konnte; darauf beruht die Täuschung in der Lehre von den angebornen Ideen und Seelenvermögen, in welcher man vergaß, daß der Schatz unserer Kenntnisse seinen Ursprung in unsern frühern Empfindungen hat. Auch die Sprache, in welche der Schatz unserer Kenntnisse niedergelegt worden und welche uns befähigt ihn leichter zu gebrauchen, hat zu dieser Täuschung beigetragen. Die philosophische Analyse muß sie beseitigen.

Man muß dieser Erklärung unseres Denkens nachrühmen, daß sie die Grundsätze des Sensualismus noch folgerichtiger als Hume's Lehre durchführt, indem sie die mystische Einwirkung des Instincts auf die Vergesellschaftung der Ideen in unserer Einbildungskraft entfernt hält. Condillac's Lehre macht uns in unserm Denken nur zu Ergebnissen der sinnlichen Eindrücke. Unsere theoretische Vernunft verhält sich ganz leidend. Daher wissen wir auch nur von unsern Eindrücken; unsere Wissenschaft beschränkt sich auf die Kenntniß dieser Thatsachen, welche als Naturereignisse in uns auftreten. Es giebt nur eine Wissenschaft, die Geschichte der Natur, ihrer Vorgänge in uns. Auf Erklärung der Empfindungen, der Thatsachen dürfen wir uns nicht einlassen. Kein Instinct belehrt uns über die Außenwelt. Daher billigt auch Condillac die materialistische Erklärung der Empfindungen nicht, ganz folgerichtig in seinen Sensualismus; sie ist nur eine Hypothese. Wir empfinden keine Kraft, keine Ursache der Empfindungen und können daher dergleichen auch nicht denken. Selbst daß wir einen Körper und Sinneswerkzeuge haben, davon haben wir keine Empfindung. Der Gedanke an die Substanz der Dinge drückt nur eine Sammlung von Erscheinungen oder in uns vorgehenden Empfindungen aus. Es ist eine unsinnige Frage, was die Substan-

zen außer uns sind; denn sie frägt nach den zusammenhaltenden Trägern unserer Empfindungen außer uns oder da, wo sie nicht sind. Nur in Hypothesen können wir von dem Bande der Erscheinungen reden; es ist uns völlig unbekannt. Ich bleibe immer in mir; auf meine Empfindungen beschränkt. In meiner Einbildung erhebe ich mich zum Himmel, steige ich in den Abgrund hinab; dabei gehe ich nicht aus mir heraus, sondern werde nur meine Gedanken gewahr. Nur eine Gewohnheit hat sich in mir gebildet meine Gedanken dahin zu stellen, wo sie nicht sind. Auch unser Ich wird von uns nicht empfunden. Das Ich eines jeden ist nur die Sammlung der Empfindungen, welche er erfährt und welche sein Gedächtniß ihm darbietet. Condillac unterscheidet nun wohl Körperwelt und Geisterwelt mit Descartes, die ersten und zweiten Eigenschaften mit Locke; aber er muß auch die Eigenschaften der Substanzen für ebenso unerkennbar halten, wie die Substanzen selbst. Das ist der gefährliche Irrthum des Materialismus daß er die Empfindungen, welche wir von den Gegenständen haben auf die Gegenstände überträgt. Wir gewöhnen uns an Urtheile, in welchen wir den Dingen Eigenschaften beilegen, obgleich alle diese Eigenschaften nur Verhältnisse ausdrücken, in welchen die Dinge sich uns gezeigt haben. Auch Ausdehnung und Denken sind nur solche Verhältnisse. Wir mögen wohl Körper und Geist unterscheiden; aber die Ausdehnung ist nicht die erste, sondern nur die zweite Eigenschaft des Körpers; noch weniger ist das Denken die erste Eigenschaft des Geistes; denn es ist nur eine Folge des Empfindens; das Empfinden aber ist auch nicht die erste, sondern nur die zweite Eigenschaft des Geistes, weil es nur ein Verhältniß desselben zu dem Gegenstande ausdrückt, welcher einen Eindruck auf ihn macht.

So führt der Sensualismus zum Skepticismus. Wir wissen nur von Thatsachen, Erscheinungen, Empfindungen, welche uns ankommen. Wir selbst sind nur eine Reihe sich umwandelnder Empfindungen. Wird Condillac auf dieser Höhe des Skepticismus sich halten können? Schon die zuletzt angeführten Aeußerungen lassen das nicht erwarten. Sie nehmen Dinge an und Verhältnisse unter ihnen; sie lassen sich sogar verschiedene Dinge, Geister und Körper gefallen. Wenn auch die Unerkennbarkeit der Substanzen behauptet wird, der allgemeine Gedanke, daß Substanzen sind, bleibt dabei unerschüttert vom Zweifel. Was den Zweifel

bannt, ist bei Condillac, wie bei Hume, die praktische Richtung, in welche seine Gedanken gezogen werden. Im praktischen Leben sind wir abhängig von andern Dingen und dies, erklärt Condillac, läßt uns keinen Zweifel daran, daß andere Substanzen außer uns sind. Das praktische Leben fordert auch, daß wir etwas von diesen Substanzen erkennen, daher macht Condillac einen Versuch zu zeigen, wie wir zu einer Erkenntniß der Außenwelt gelangen können. Er ist freilich schwach. Wenn wir an der empfindenden Bildsäule alle Sinneswerkzeuge geöffnet uns dächten bis auf den Tastsinn, so würden wir nur mit unsern Empfindungen beschäftigt leben; aber das Umhertasten und der Widerstand, welchen wir dabei erfahren, soll uns belehren, daß etwas außer uns im Raume ist, als wenn die wiederholte Empfindung des Widerstandes uns etwas anderes bezeugen könnte, als eine Reihe von Empfindungen in uns. Wie gesagt, dieser Versuch nachzuweisen, wie wir zu einer Erkenntniß der Außenwelt gelangen, ist schwach; ohne die Ergänzung, welche ihm von der praktischen Denkweise zuwächst, würde er wohl kaum für ausreichend gehalten worden sein. Diese drängt aber auf Anerkennung der Wahrheit der Außenwelt nicht allein, sondern auf Annahme eines freien Handelns unseres Geistes; daher wird auch die Identität unseres Ich von Condillac nicht bezweifelt. Er sieht sich von dieser Seite her in eine Reihe von Annahmen gezogen, welche mit dem Skepticismus seiner Theorie nicht in guter Uebereinstimmung stehn.

Unter den Einflüssen des Sensualismus stehend lassen seine Aeußerungen über das praktische Leben nicht viel erwarten. Er macht geltend, daß unsere Empfindungen uns nicht gleichgültig lassen, sondern die Gefühle der Lust oder der Unlust, des Wohlseins oder des Uebelbefindens mit sich führen. Dies betrachtet er als eine wohlthätige Einrichtung der Natur, durch welche unser Interesse in unsere Empfindungen gezogen werde. Denn es lasse uns dies thätig werden in unsern Empfindungen und wecke unsern praktischen Geist. Die angenehmen Empfindungen möchten wir herbeiziehn, die unangenehmen meiden; dadurch wird unsere Aufmerksamkeit geweckt, unsere Reflection gespannt. Wenn der Mensch kein Interesse an seinen Empfindungen hätte, so würden sie wie Schatten an ihm vorübergehn und keine Spuren in ihm zurücklassen; jetzt aber entreißen ihn Lust und Schmerz einer solchen Starrsucht; seine Aufmerksamkeit und seine Reflection wer-

den von seinem Begehren und von seinen Bedürfnissen beherscht, er wird ein thätiges Wesen, welches frei in die Entwicklungen seines Lebens eingreift. Condillac läßt unbemerkt, daß nach seinem Sensualismus den Menschen doch nur die in ihn eingebrachten Empfindungen der Lust und des Schmerzes thätig und, wie er sagt, frei machen. Daher wird der Mensch doch immer von seinen empfundenen Bedürfnissen beherscht, daß er aber viel mehr Bedürfnisse hat als das unvernünftige Thier soll ihm den Vorzug seiner Vernunft geben. Diese Moral ist ganz sensualistisch. Leben, sagt Condillac, das heißt genießen. Alle Begierden laufen auf Selbstsucht hinaus. Leidende Empfindungen, Leidenschaften bewegen unser Leben; ihr Keim ist die Selbstliebe. Gegen die gefährlichen Folgerungen dieser Moral hält sich Condillac dadurch für gesichert, daß der Genuß, welchen die Selbstliebe sucht, doch nur ein geistiger sein soll, weil alle unsere Empfindungen nur im Geiste sich finden. Zu den geistigen Genüssen, welche wir suchen sollen, zählt er auch die Befriedigung der Wißbegier. Trotz ihrem Skepticismus soll seine Lehre ihr Genüge versprechen. Freilich können wir nur Verhältnisse erkennen; damit können wir aber auch zufrieden sein; denn unser Erkennen ist nur für das praktische Leben und für dieses reicht es aus die Verhältnisse zu kennen, in welchen Nutzen oder Schaden liegt.

Wir haben bemerkt, daß Condillac die natürliche und die offenbarte Religion nicht von sich wies. Hiervon liegt der Grund in seinem Skepticismus und der praktischen Richtung seiner Gedanken, welche die metaphysischen Begriffe der Substanz und der Ursache aufrecht erhielt. Unsere Erkenntniß beschränkt sich auf Erscheinungen, die Dinge, welche sie verursachen, erkennen wir nicht; aber Substanzen, welche sie bewirken, müssen wir doch anerkennen. Hierdurch eröffnet sich ein dunkles Gebiet für Phantasien und Hypothesen, welches zu betreten Condillac sich nicht enthalten kann. Vom cartesianischen Dualismus ausgehend neigt er sich zum Occasionalismus. Noch weiter wird er geführt, wenn er unser Verhältniß zur Natur und zu Gott bedenkt. Von unsern Verhältnissen wissen wir. Sie bringen ein wohlgeordnetes System von Gedanken in uns hervor, wie es für unser praktisches Leben paßt; auch eine Uebereinkunft der Sitten und des Gesetzes schließt sich daran an und der Mensch erhebt sich dadurch über die Selbstsucht zur Moral der gesellschaftlichen Einrichtun-

gen. Die Vollendung des Menschen aber ist, daß er hierin nicht allein ein willkürliches Uebereinkommen, sondern ein Gesetz der Natur erblickt, welches Gott gegeben hat. Von Gott wissen wir in natürlicher Weise nur aus seinen Verhältnissen zu uns. Eine Ursache der Bewegung haben wir anzunehmen, wenn sie uns auch unbekannt bleibt. Alle Bewegungen und Bestimmungen der Dinge, wie der Seele, so der Materie, kommen in letzter Entscheidung von Gott. In unwiderleglicher Weise kommen wir so zu der Ueberzeugung, daß Gott ist. Ohne den Gedanken an eine letzte Ursache bleibt nur die vage Vorstellung des blinden Zufalls übrig. Die Ordnung in der Welt beweist die Weisheit Gottes, das sittliche Gesetz in ihr auch seine Gerechtigkeit; die gerechte Vergeltung läßt alsdann auf die Unsterblichkeit der vernünftigen Seele schließen. So kommen wir in einen Zug der Gedanken, welche auch der positiven Offenbarung über den dunkeln Grund unseres Lebens einen Weg öffnen; es läßt sich aber nicht übersehn, wie locker sie mit den sensualistischen Grundsätzen der theoretischen Philosophie zusammenhängen.

Hume und Condillac bezeichnen in der neuern Zeit die Spitze des sensualistischen Skepticismus. Nicht ganz so folgerichtig haben sie ihn ausgebildet wie einst die Griechen, indem jener die Annahme einer natürlichen Vergesellschaftung der Ideen, dieser die metaphysischen Voraussetzungen über bewirkende Substanzen miteinmischt. Bei dem scharfen Verstande, welchen beide Männer in der Analyse unseres Denkens zeigen, kann man diese Ueberbleibsel des Dogmatismus in ihren Lehren nur daraus ableiten, daß ihr Sensualismus fremdartige Beweggründe in sich aufnahm. Der Naturalismus ihrer Zeit beherscht beide; sie huldigen der Natur oder der verborgenen göttlichen Weisheit, welche durch sie wohlthätig für uns wirkt. Aber ihr Naturalismus hat auch eine Tendenz zur Moral genommen; denn der Sensualismus hat sie überzeugt, daß wir in theoretischer Forschung nur Erscheinungen erkennen können und daß alle Erscheinungen nur in der Seele vorgehen, und unbefriedigt von diesem Ergebnisse suchen sie im praktischen Denken einen festern Haltpunkt um sich in der Welt zurecht zu finden. In dieser Richtung werden sie auf Zwecke geführt, welche die Natur betreiben soll. Je weniger sie ihre Hoffnung auf die Vernunft setzen können, um so mehr vertrauen sie der Natur. In sehr verschiede-

ner Weise aber äußert sich dieses Vertrauen bei beiden Männern. Wenn Hume in seinen Hoffnungen auf die fortschreitende Cultur weit über Condillac steht, weil er in der Gewohnheit eine heilsame Macht der Natur zu erblicken glaubt, welche alles zur allgemeinen Einheit verbinde, so erhebt sich dagegen in diesem die skeptische Kritik und er kann in der Gewohnheit nur eine verderbliche Macht sehen, welche die Menschen mit Vorurtheilen schlage. So setzt er dem Ich der Gewohnheit das Ich der Reflection entgegen. Jenes ist ihm mit Meinungen, mit der aufgeblasenen Wissenschaft der Mathematik, der Physik, des Dogmatismus behaftet; seine Reflection auf die Entstehung unserer Erkenntnisse soll ihm dazu dienen alle böse Vorurtheile der Gewohnheit abzuschütteln. Wir begreifen diesen Zweck seiner Kritik, weil er in den Verhältnissen einer Gesellschaft lebte, welche in Stat, Kirche und Sitten an ihren Fesseln rüttelte. Die Gewohnheit hat zwei Seiten, eine gute und eine böse; gegen die letztere kämpfte Condillac an. Doch hatte er die Nachwirkungen der Gewohnheit noch nicht abgeschüttelt; er hing noch am Glauben, daß in der gesetzlichen Uebereinkunft unter den Menschen ein Gesetz Gottes sich ausspricht. Dieser Glaube fand nur wenig Unterstützung von den Erfahrungen, welche dem Sensualismus sich aufdrängten; in seinen Zweifeln mußte er auch nach der praktischen Seite zu noch weiter getrieben werden.

Der Condillacismus hat in Frankreich eine zahlreiche Schule gemacht, von welcher wir später noch einige Züge anführen werden. In sie mischten sich andere Lehren ein, welche den so eben erwähnten Zweifeln angehören. Wir werden sie einer weitern Untersuchung unterziehen müssen.

7. Mit Condillac wurde im demselben Jahre 1715 Claude Adrien Helvetius geboren, zu Paris, wo sein Vater ein angesehener Arzt war. Dieser verschaffte ihm durch die Gunst der Königin die Stelle eines Generalpächters, welche ihm, auch bei uneigennütziger Verwaltung, Reichthum brachte. Er legte sie nieder, weil er die Geschäfte nicht liebte und sein Bestreben den Druck der Besteuerten zu mildern ihm Verdruß machte. Er lebte nun dem Vergnügen und dem literarischen Ehrgeiz. Seine Schrift über den Geist erwarb ihm den Ruhm eines Philosophen, gab aber auch Anstoß und er wurde zu einem förmlichen Widerruf bewogen. Man sagte von ihm, er habe das Geheimniß aller

Welt ausgeplaudert. Im Gesprächston, mit witzigen, nicht immer anständigen, Anekdoten gewürzt, ohne viel Methode hatte er die Meinung der feinen Pariser Gesellschaft in seiner Weise ausgelegt. Da sie nicht ohne Widerspruch blieb, arbeitete er ein anderes Werk aus, über den Menschen, in welchem er etwas zusammenhängender seine Ansicht entwickelte. Aber er wagte nicht es bei seinem Leben herauszugeben. Nach seinem Tode 1771 ist es veröffentlicht worden. Seinen Werken mangelt der durchdringende Ernst wissenschaftlicher Untersuchung; sie drücken aber nicht allein den Stand der Meinung aus, sondern heben auch Folgerungen des Sensualismus schärfer hervor, als andere Werke derselben Zeit.

Die Grundsätze des Sensualismus haben ihm unbedingte Geltung. Er spricht sie in ähnlicher Weise wie Condillac aus. Wir haben nur zwei Quellen der Erkenntniß, unsere Empfindung und unser Gedächtniß. Unsere Wissenschaft ist nur Erinnerung an eigene Erfahrungen und an Erfahrungen, welche in den Ideen Anderer sich aussprachen. Das Gedächtniß geht aber auf die Empfindungen zurück als auf die erste Quelle der Spuren, welche in ihm bewahrt werden. Unsere Seele ist nichts als die Fähigkeit zu empfinden und ihre Empfindungen nachzuempfinden. Wenn wir von ihr unsern Geist unterscheiden, so haben wir in ihm nur die Sammlung der Gedanken zu sehen, welche aus der Empfindung uns hervorgegangen sind. Er ist eine erworbene Eigenschaft. In Empfindung aber und in Gedächtniß verhalten wir uns durchaus passiv. Keine Empfindung und keine Nachwirkung einer Empfindung können wir von uns abwehren. Freiheit des Willens kommt dem Menschen nicht zu; sie würde eine Wirkung ohne Ursache sein. Der Vorzug des Menschen vor andern empfindenden Thieren besteht nur in den Vorzügen seiner Organisation; seine Hände und die Mannigfaltigkeit seiner Bedürfnisse geben ihm diesen Vorzug. Aus diesen sensualistischen Grundsätzen fließen auch skeptische Folgerungen. Die Empfindung und die Fähigkeit zu empfinden können wir nicht erklären; genug, daß wir sie empfinden; das ist Thatsache. Auch die materialistische Erklärungsweise ist als eine bloße Hypothese abzuweisen. Die Materie ist eine bloße Allgemeinheit, eine Abstraction, ein Werk des menschlichen Verstandes; es giebt nichts Allgemeines; nur Individuen sind. Von den Ursachen wissen wir nichts. Eine allgemeingültige Wahrheit haben

wir nicht; jeder denkt, wie es seine Empfindung ihm eingiebt; jeder hält seine Meinung für die richtige und kann nicht anders. Wer nicht denkt, wie ich denke, hat Unrecht, so sage ich, wie jeder Andere.

Doch die Erkenntnißtheorie ist für Helvetius nur Nebensache. Er denkt und schreibt für Weltleute. Seine Gedanken werfen sich in das praktische Leben. Daher will sein Skepticismus nur einschärfen, daß wir der Wahrscheinlichkeit folgen müssen. Nicht der Vernunft und ihren theoretischen Bedenklichkeiten können wir nachgehn, sondern unsere Empfindungen bewegen uns, das Interesse der Lust und der Unlust, welches mit ihnen verbunden ist, das Bedürfniß leitet unsere Gedanken. Wie Condillac kennt auch Helvetius kein anderes Interesse als Eigenliebe. Der Mensch ist nicht boshaft, aber er ist interessirt und nur auf seinen eigenen Nutzen bedacht. In allen unsern Urtheilen bestimmt uns unser Vortheil. Dies sucht Helvetius, wie durch eine Art von Induction, durch eine Sammlung von hervorstechenden Beispielen darzuthun. Er unterscheidet dabei Privatnutzen und öffentlichen Nutzen; durch jenen wird das Urtheil der Einzelnen, durch diesen das Urtheil des Volkes und des Stats bestimmt. In China billigt man den Kindermord, bei den Wilden hält man es für Recht die Alten zu schlachten, in Sparta galt ein listiger, mit Muth vollführter Diebstahl für lobenswerth, weil solche Thaten nach den obwaltenden Verhältnissen für gemeinnützig angesehen werden mußten. Es giebt kein Verbrechen, welches nicht öffentlich gebilligt würde, wenn es nützlich ist. Es geschieht wohl, daß Handlungen das Lob der Tugend erhalten, welche für dieses Leben keinen Vortheil bringen; aber man meint alsdann doch, daß sie in einem künftigen Leben Lohn empfangen würden. Solche Tugenden nennt Helvetius Tugenden des Vorurtheils; sie gehen nur aus religiöser Ausartung hervor. Genug, der Eigennutz muß unser Urtheil leiten, und da nicht allen dasselbe nützt, können die Urtheile der Menschen über gut und böse nur verschieden sein, Uebereinstimmung der Meinungen aber würde gar nicht zu finden sein, wenn nicht auch dasselbe verschiedenen nützlich wäre. Die Sätze der Geometrie werden allgemein für wahr gehalten nur, weil man kein Interesse hat sie zu leugnen; in dem Fall, daß es vortheilhafter wäre den Theil für größer als das Ganze zu halten, würde man nicht anstehn so zu urtheilen. Diese Grundsätze des In-

teresses bestimmen die praktischen Lehren des Helvetius; er kennt nur egoistische Beweggründe für unser Handeln.

Mit dem Sensualismus wird dies in Zusammenhang gebracht. Nur Empfindungen setzen uns in Bewegung und jede Bewegung ist ein Leiden. Damit aber Empfindungen in einer nachhaltigern Weise in uns wirken, müssen sie uns interessiren, unsere Aufmerksamkeit fesseln; dies kann nur durch ein stärkeres Leiden geschehen, welches wir eine Leidenschaft nennen. Die Aufmerksamkeit ist schon eine Mühe, welche zu übernehmen wir nur durch Leidenschaft bewegt werden können. Unsere Maschine muß durch Leidenschaft in Bewegung gesetzt werden; ohne sie würden wir ohne Aufmerksamkeit und dumm bleiben. Die Erfahrung belehrt uns, daß die Faulheit dem Menschen natürlich ist; wie der Körper nach seinem Schwerpunkte, so gravitirt der Mensch beständig nach Ruhe; wenn ihn nicht Leidenschaft aus ihr risse, würde er in Trägheit verharren. Von praktischen Gesichtspunkten aus wird nun hieraus der Nutzen der Leidenschaften gefolgert. Zwei Leidenschaften aber werden unterschieden, welche den Menschen in Bewegung setzen sollen. Die eine ist eine kleinliche Leidenschaft, der Haß gegen die Langeweile. Der Mensch will beschäftigt sein. Seltsam sticht diese Leidenschaft gegen seine natürliche Liebe zur Ruhe ab; sie ist aber doch beständig in uns rege, würde auch nicht viel wirken können, weil sie nur kleinliche Beschäftigungen und Zerstreuungen sucht, wenn sie nicht dem beständig fallenden Tropfen gliche, welcher den Stein aushölt. Unsere Maschine setzt sie in beständige Bewegung. Die andere Leidenschaft ist dagegen auf große Dinge gerichtet und bewirkt große Werke für das Gemeinwohl. Es ist die Ruhmliebe. Daß solche Leidenschaften des Menschen sich bemeistern, ist eine Wohlthat für ihn; sie geben ihm die Mannigfaltigkeit seiner Bedürfnisse, welche ihn über das Thier erhebt. Besonders die Ruhmliebe ist die Mutter aller großen, gemeinnützigen Unternehmungen.

Durch die Anspannung dieser Leidenschaften denkt nun Helvetius die Menschen zu bilden. Man könnte meinen, das Princip des Eigennutzes, welches er alle unsere Urtheile und Handlungen leiten läßt, würde ihn zur Verläugnung der allgemeinen Interessen führen. Davon ist er weit entfernt. Er meint, nicht die träge Vernunft, aber seine Leidenschaften würden den Men-

schen die Klugheit lehren, daß sein Privatwohl mit dem öffentlichen Wohl in unzertrennlicher Verbindung stehe. Seine Moral richtet sich daher auf die kluge Vereinigung des Privatvortheils mit dem öffentlichen Nutzen. Sein Egoismus hält ihn nicht ab auf Menschenliebe zu bringen. Sie preist er als die einzige erhabene Tugend; er ist ein Anhänger der Religion der Menschenliebe; diese Tugend uns einzuflößen, darauf sollte die wahre Religion Bedacht nehmen. Alles soll dem Gemeinwohl, die kleinere Gesellschaft soll der größern, der Privatvortheil dem Vortheile des Ganzen untergeordnet werden. Freilich reicht an diese erhabene Tugend unsere Schwäche nicht hinan; nur selten, nur in Werken des Geistes können wir für die ganze Menschheit wirken; die Vaterlandsliebe beschränkt sich schon auf das Wohl einer kleinern Gesellschaft und wir müssen damit zufrieden sein, wenn wir ihr dienen können; aber dies sind doch nur Beschränkungen der Noth, welche den allgemeinen Grundsätzen nichts von ihrer Kraft rauben können. Was Helvetius für das Wohl der Menschheit wünscht, möchte er in Ausführung gesetzt sehn. Wir werden gebildet durch den Zufall, welcher unsere sinnlichen Empfindungen uns zuführt, und durch die angebildete Gewohnheit, welche in der Gesellschaft der Menschen uns zuwächst. Den ersten haben wir nicht in unserer Gewalt, auf die andere müssen wir zu wirken suchen, auf sie übt die Erziehung großen Einfluß. Bei der Erziehung können die ursprünglichen Anlagen nicht in Betracht kommen; sie sind verborgene Eigenschaften, Werke des Zufalls. Der Mensch muß in der Gesellschaft und für die Gesellschaft, durch seine Umgebungen erzogen werden, unter welchen die ihn umgebenden Menschen das meiste auf ihn wirken. Die öffentliche Erziehung hat daher den Vorzug vor der Privaterziehung. Aber die gegenwärtigen Gewohnheiten, in welchen wir erzogen werden, sind verdorben; sie haben den Privatvortheil über den öffentlichen Nutzen die Herrschaft erlangen lassen. Nur durch eine Aenderung des Stats ließe sich helfen; er müßte darauf ausgehn, daß der Privatvortheil mit dem öffentlichen Nutzen auf das engste verbunden würde und ein jeder Lohn und Ehre nach dem Werthe seiner gemeinnützigen Werke empfinge. Das würde ein gesetzgeberischer Statsmann zu bewirken vermögen. Denn der Herscher des Stats hat alle unsere Leidenschaften, alle Beweggründe unseres Handelns

in seiner Gewalt; der Gedanke an die weltlichen Vortheile, welche er gewähren kann, wird genügen selbst den Aberglauben zu überwinden, welcher auf den Lohn eines künftigen Lebens verweist. So hatte Helvetius seine Hoffnungen auf eine Umwälzung der Statsverfassung gerichtet, indem er doch zugleich bei den gegenwärtigen verdorbenen Gewohnheiten an seinem Volke so gut wie verzweifelte.

Nicht mit Abscheu, nur mit Mitleiden können wir eine Lehre betrachten, welche das Beste der Menschheit zu ihrem Zwecke nehmen möchte, aber nur egoistische Beweggründe kennt und in ihnen kein Mittel zu ihrem Zwecke zu finden weiß. Nach seinen sensualistischen Grundsätzen kann Helvetius, wie er sagt, alle Werke des menschlichen Lebens nur als Ergebnisse des Zufalls und der Aufmerksamkeit betrachten, der Aufmerksamkeit, welche doch auch wieder nur ein Werk des Zufalls, der zufällig in uns erregten Leidenschaften ist. So müssen wir uns, so müssen wir die ganze Welt betrachten, wenn wir der Erfahrung unserer Sinne folgen, als eine Verkettung zufälliger Erscheinungen. Sollen wir nun dem Zufall alles überlassen? Die praktische Klugheit, welche Helvetius sucht, kann dazu nicht rathen. Können wir annehmen, daß alles nur zufällig ist, wenn die sinnlichen Erscheinungen uns nur Zufälliges zeigen? Diesen Skepticismus kann Helvetius doch nicht ertragen. Er will Gott nicht leugnen; er giebt zu, daß es unbekannte Ursachen für das gebe, was wir Zufall nennen, daß wir auf eine unbekannte Kraft in der Natur zurückgehen müßten, welche man Gott nennen möchte. Wenn er gegen den Aberglauben streitet, so hat er den Papismus im Auge; er unterscheidet ihn ausdrücklich vom Christenthum. Der Religion überhaupt ist er nicht feind; nur verlangt er von ihr, daß sie unterlasse mit Geheimnissen und ungerechten Drohungen zu schrecken oder Selbstentsagung zu fordern; sie soll vielmehr das öffentliche Wohl vergöttern um jedem Einzelnen gerecht zu werden. Nicht allein einen natürlichen, sondern auch einen moralischen Gott will er sich gefallen lassen, wenn seine Verehrung nur die reine und erhabene Moral empfielt welche das Wohl der ganzen Menschheit sich zum Zweck setzt. Eine solche Religion, hofft er, werde sich einst über die ganze Menschheit verbreiten. Darin liegt doch noch etwas Christliches. Seine Hoffnungen gehen weit über die Beweggründe hinaus, welche er nach seiner sensualistischen Theorie unserm Le-

den unterschieden mußte. In diesen Beweggründen liegen seine Irrthümer. Er kann uns nur zu Spielbällen machen der zufälligen Eindrücke und des Eigennutzes, welchen sie uns einflößen, und doch möchte er die Menschheit zu einer dauernden Glückseligkeit führen.

8. Diese Widersprüche, in welche der Sensualismus bei seiner Anwendung auf das praktische Leben sich verwickelte, mußten noch viel stärker hervortreten, wenn er dogmatischer sich aussprach und mit den Hypothesen der damaligen mechanischen Naturerklärung sich versetzte. Eine solche Verbindung finden wir in dem vielberufenen System der Natur, welches als der positivste Ausdruck der Weltansicht der französischen Naturalisten des vorigen Jahrhunderts angesehn werden kann.

Seit dem Jahre 1767 erschien in schneller Folge eine lange Reihe französischer Schriften, welche in den stärksten Ausdrücken die öffentliche Religion und sogar den Deismus angriffen. Zum Theil waren es Ueberarbeitungen von Werken der englischen Freidenker, zum Theil überboten sie bei weitem diese Vorgänger. Sie wurden in Amsterdam gedruckt, in Paris verbreitet. Ihren Namen zu verschweigen oder zu verstellen hatten die Verfasser Grund genug; denn ihre Schriften wurden zum Feuer verdammt. Das bekannteste unter diesen Werken ist das System der Natur, welches den Namen eines damals schon verstorbenen Mitglieds der französischen Akademie, Mirabaud's, eines bekannten Atheisten, auf dem Titel führte. Man muthmaßte auf verschiedene Verfasser und wahrscheinlich haben auch verschiedene Männer aus der philosophirenden Gesellschaft zu Paris an diesen Werken Antheil gehabt. Der Haupturheber war aber, wie jetzt nicht mehr bezweifelt werden kann, der Baron Paul Dietrich von Holbach, ein Deutscher, geb. 1722 oder 1723 zu Heidelsheim in der Pfalz, welcher in Paris erzogen worden war und in Paris als ein reicher Mann einen Mittelpunkt der gelehrten Gesellschaft bildete. Er gehörte zu den Encyklopädisten, hatte sich mit den Naturwissenschaften, besonders der Chemie beschäftigt und wandte ihre Grundsätze auch auf die Moral an. Mit seinen Unternehmungen war es ihm voller Ernst. Seine Arbeiten wandten sich mehr und mehr der Moral zu, dem socialen System, wie er eine seiner Schriften betitelte; seine leichtsinnigern Freunde, deren Sitten ihn freilich nicht unberührt gelassen hatten, spotteten über seine Ca-

pucinaden für die Tugend. Aber die öffentliche Moral, die Religion seiner Zeit schien ihm verdorben; auf ihre Reform durch die Philosophie ging er aus. Er zählte dabei auf den Beistand der Aufklärung, welche sich immer weitere Bahn breche. Nicht die Religion, sondern die Gesetze sollten die Menge zügeln. Die volle Wahrheit sollte man sagen und sagen lassen; sie sei aller Welt nütze; von ihr sei nichts zu befürchten für den Stat; denn die Aufgeklärten liebten die Ruhe. In unsern Sitten sollen wir zur Natur zurückkehren, deren Kinder wir alle sind. Die grade Aufrichtigkeit, welche in der Lehre Holbach's sich ausspricht, hat sie empfolen; sein Stil, sein Mangel an Methode konnte sie nicht empfehlen. Daß er aber das sagte, was viele aus dem bisherigen Gange der Wissenschaften glaubten abnehmen zu müssen, hat seinem System der Natur ein weit verbreitetes Ansehn geschaffen.

Ungefär in derselben Weise, wie Condillac und Helvetius macht er den Sensualismus zur Grundlage seiner Lehre. Nur durch unsere Empfindungen lernen wir uns und alles erkennen. An sie, wie die Natur sie giebt, schließen sich alle weitere Entwicklungen unseres Denkens an; diese machen sich von selbst oder die Natur macht sie. Die Vernunft ist nur eine Natur, welche durch Erfahrung, Urtheil, Reflexion modificirt worden ist, eine Gewohnheit, welche wir erworben haben, in der Uebung des gesunden Menschenverstandes. Der Mensch ist ein Geschöpf seiner Sinnlichkeit; seine Bedürfnisse, Begehrungen, Leidenschaften treiben ihn aus seiner Trägheit auf und dadurch gewinnt er seine Vorzüge vor andern lebendigen Wesen; in der größern Beweglichkeit seiner Organe sind sie gegründet. Durch unsere Empfindungen lernen wir unsere Verhältnisse kennen; bei der Verschiedenheit dieser ist an Gleichheit und Allgemeingültigkeit des Erkennens nicht zu denken. Demungeachtet kann Holbach die skeptischen Folgerungen des Sensualismus nicht billigen. Mit aufrichtiger Ueberzeugung wird niemand an seinem Dasein und an dem Dasein der Außenwelt zweifeln. Durch das Vertrauen auf den gesunden Menschenverstand wird Holbach zum Dogmatismus geführt. In ihm wird er bestärkt durch die sichern Fortschritte der Naturwissenschaften, welche ihm einen vollkommen zuverlässigen Grund in dem Zeugnisse unserer Sinne zu haben scheinen. Doch bleibt ihm dabei ein Rest des Zweifels aus dem Sensualismus zurück. Es ist wahr, die kleinsten Elemente, die kleinsten

Bewegungen in der Natur können wir nicht erkennen. Auch das Größte ist uns unerfaßlich. Die ersten Ursachen, müssen wir gestehn, können unsere Sinne nicht entdecken. Aber die zweiten Ursachen meint Holbach erblicken zu können uud aus ihnen hofft er auch über die ersten Ursachen etwas abnehmen zn können. Denn der gesunde Menschenverstand läßt nicht daran zweifeln, daß wir das Verborgene nach Analogie mit dem Bekannten uns denken dürfen. Er warnt aber auch, daß wir das Unergründliche nicht aufsuchen, sondern an das uns halten sollen, was uns am nächsten liegt. Hierdurch wird Holbach von der Physik abgezogen. Denn dem Menschen liegt der Mensch am nächsten. Der Verkehr mit den Menschen ist auch das Nothwendigste und Nützlichste. Und auf eine nützliche Wissenschaft sollen wir ausgehn. Alle Wissenschaft würde nichts werth sein, wenn das menschliche Wohl von ihr vernachlässigt würde. Unser Wohl aber beruht auf unserm richtigen, sittlichen Verhalten. Die Wissenschaft soll uns die Wahrheit zeigen, weil wir ohne sie das Glück nicht gewinnen könnten. Daher wird die Moral für die wichtigste, ja für die allgemeine Wissenschaft erklärt, weil sie den ganzen Menschen in das Auge fasse. Die Naturwissenschaft jedoch bleibt die sicherste Grundlage für unsere Forschung. Sie auf den Menschen anzuwenden, das beabsichtigt die Reform, welche Holbach der Philosophie geben will.

Diese Grundsätze lassen uns erwarten, daß er aus dem gesunden Menschenverstande und den Lehren der Physik viele Begriffe des rationalistischen Dogmatismus werde aufgenommen haben. Wirklich setzt er voraus, daß den Erscheinungen Substanzen zu Grunde liegen mit unveränderlichen Attributen, welche ihr Wesen ausmachen, und daß die veränderlichen Wirkungen oder Modificationen der Substanzen die Erscheinungen der Natur und die Empfindungen in uns hervorbringen. Hieran schließen sich andere Annahmen oder Folgerungen an, welche auf Hobbes, zum Theil auch auf Leibniz zurückweisen. Die Empfindung, welche der Ausgangspunkt für alles Erkennen ist, eine Bewegung in uns, kann nur im Raum vor sich gehen und setzt einen bewegten Körper voraus. Die Bewegungen in uns verrathen uns andere Bewegungen außer uns; sie setzen eine Ursache voraus, welche nur in einer andern Bewegung liegen kann. Jede Bewegung wird auch wieder Ursache einer andern Bewegung. So finden wir uns in einer Kette von Bewegungen oder von Wirkungen und Ursachen, in welcher alles

bewegt und die Ruhe nur scheinbar ist. Die Substanz aber, welche bewegt und bewegt wird, ist Materie, deren ursprüngliche Eigenschaften Ausdehnung, Beweglichkeit, Solidität, Undurchdringlichkeit, Schwere, Trägheit sind. Die Verschiedenheit der Bewegungen, welche wir wahrnehmen, läßt auch auf die Verschiedenheit der bewegten Substanzen schließen. Jede Substanz ist als eine untheilbare Einheit, als untheilbarer Körper also oder als Atom zu denken und in ihrer Wahrheit ist die Materie nichts weiter als eine unendliche Masse von Atomen, von kleinsten Substanzen, von welchen eine jede für sich besteht und ihre besondern Attribute hat. Von den alten Atomisten und von den Annahmen der Cartesianer unterscheidet sich aber Holbach darin, daß er seinen Atomen nicht bloß Größe, Figur und Schwere, sondern auch mit den Chemikern besondere sinnliche Beschaffenheiten zuschreibt, durch welche die Körper qualitativ sich unterscheiden. Mit Leibniz huldigt er dem Grundsatze des Nichtzuunterscheidenden; nicht zwei Dinge können einander gleich sein; jedes muß seine besondere specifische Qualität haben; die verschiedene Lage der Körper muß auch eine Verschiedenheit ihres Wesens, ihres ganzen Systems nach sich ziehn; die allgemeine, gleichartige Materie ist dagegen nur eine Abstraction. So ist Holbach ein entschiedener Gegner der Gleichheit aller Dinge und ebenso der Gleichheit der Menschen. Aus der Verschiedenheit der Atome erklärt sich ihre Verschiedenheit sich zu einander zu verhalten, sich anzuziehen und abzustoßen in Sympathie und Antipathie, in Liebe und Haß. Die verschiedenen Grade der chemischen Verwandtschaft gehen hieraus hervor und die Natur bildet daher eine Kette von Wirkungen und Gegenwirkungen, in welcher wir uns finden. Unsere Empfindung, unsere Erfahrung bezeugt sie uns; sie läßt eine Kette von Bewegungen erkennen, welche nur der Materie zukommen können, und außer Materie und Bewegung giebt es nichts in der Natur.

Diese Naturlehre lehnt nun die Frage nach dem Grunde der Bewegung nicht ab, sondern meint sie aus der Natur der körperlichen Substanzen beantworten zu können. Es ist wahr der Körper ist träge. Aber worin ist seine Trägheit gegründet? In seiner Kraft sich zu erhalten. Die Schwere geht durch die ganze Natur; alles gravitirt und die allgemeine Gravitation besteht nicht allein in der Anziehung, welche der eine Körper auf den andern, sondern auch in der Anziehung, welche jeder Körper auf sich selbst

ausübt. Jeder Körper gravitirt auf sich selbst; das ist seine Selbsterhaltung. Von den Moralisten wird sie die Selbstliebe genannt und in der Thätigkeit derselben liegt der ursprüngliche Grund aller Bewegung. Man sollte glauben, die Atome brauchten eine solche Thätigkeit gar nicht auszuüben, da Holbach davon ausgeht, daß jede Substanz ewig und unvergänglich ist und nur die Verbindungen unter den Atomen sich ändern. Aber er meint auch, daß die besondern Substanzen trotz ihres unveränderlichen Wesens durch andere Substanzen in ihrem Dasein oder wenigstens in ihrem Wohlsein gestört werden könnten und alsdann in ihm sich zu erhalten streben müßten. So wächst ihnen die Thätigkeit der Selbsterhaltung zu. Diese Voraussetzungen gehen also auch weiter dahin, daß die Atome in ihren Thätigkeiten aus sich heraus in andere eingreifen können, deren Wohlsein bald störend, bald fördernd. Daher tritt zu der Selbstliebe auch der Haß und die Liebe anderer Substanzen; die Wechselwirkung unter den Dingen wird vorausgesetzt und in ihr ergiebt sich die chemische Anziehung und Abstoßung der Atome. Erst hiermit haben wir die Gründe der Bewegung vollständig. Holbach erklärt es daher für ein Vorurtheil, daß man die Materie für unthätig halte. Ihre Thätigkeiten beruhen auf den kleinsten Bestrebungen, von welchen Leibniz gelehrt hatte. Freilich können wir sie nicht empfinden; aber wir müssen sie voraussetzen. Von freien Stücken hebt keine Materie ihre Thätigkeit an; ihre spontane Wirksamkeit setzt eine äußere Erregung voraus; aber so wie diese eintritt, erfolgt auch nothwendig die Gegenwirkung. Wie nun zuerst eine Thätigkeit zur Erregung einer Gegenwirkung entsteht, sehen wir hiernach freilich nicht ein; auf die letzten Gründe des Werdens können wir nicht zurückgehn; der Versuch Holbach's den Grund der Bewegung aufzudecken scheitert in letzter Entscheidung. Aber wir finden uns nun einmal in der Kette der Bewegungen, der Wirkungen und Gegenwirkungen; wir müssen sie als Thatsache anerkennen. In ihr ist keine Ruhe; alles ist bewegt; alles ist thätig zur Erhaltung seines Wohlseins. Alles hat auch eine Empfindung seines Seins, seines Wohls, in welchem es sich gegen empfundene Störungen zu erhalten strebt. Die Empfindung ist eine physische Eigenschaft aller Körper. So ist alles belebt, nirgends eine todte Kraft. Wer die Natur recht zu beobachten weiß, findet in ihr überall herumirrende Keime, welche nur

die Gelegenheit erwarten sich zu entfalten. In der Gährung, der Ernährung, dem Wachsthum machen solche Keime sich geltend. Man erkennt die Nachwirkungen der Theosophie in ihren chemischen Ausläufern noch in diesem Atomismus. Noch ein anderer Punkt in dieser Lehre vom allgemeinen Leben in der Natur erinnert an die theosophischen Anfänge der Chemie. Die Natur, meint Holbach, müsse sich selbst bewegen, weil sie das Ganze sei. Wir lernen hierin eine Natur als Ganzes kennen, obgleich es vorher schien, als fände Holbach in der Natur nur eine unendliche Menge von Atomen. Abweichend von andern Atomisten, sucht er einen Grund für die allgemeine Verkettung der Dinge in ihren Bewegungen und Wechselwirkungen; obwohl er geneigt schien alles Allgemeine nur für eine Abstraction des Verstandes zu halten, kann er einen solchen Grund doch nur in der allgemeinen Natur finden, welche er für keine Abstraction, für kein Gedankending hält.

In der nothwendigen Verkettung aller Substanzeu und ihrer Bewegungen darf kein Zufall gestattet werden. Wir haben auch keine Zwecke in der Natur anzunehmen; denn die Bewegung hat kein Ziel, wie keinen Anfang. Hiermit stehen wir am Beginn einer Reihe polemischer Verneinungen, welche der siegreiche Naturalismus dieser Zeit gegen die Vorurtheile der moralischen Wissenschaften richtete. Die Unterscheidungen zwischen Ordnung und Unordnung, zwischen Gutem und Bösem müssen wir aufgeben; die Naturwissenschaft kennt weder Gutes noch Böses; alles ist in Ordnung. Auch Natur und Kunst sollen wir nicht unterscheiden; denn die Kunst des Menschen ist nur ein Werk der Natur, in welchem sie eins ihrer Werke zum Werkzeuge gebraucht. „Der Mensch hat sich herausgenommen zu behaupten, daß er allein Freiheit habe, wärend alles andere der nothwendigen Verkettung der Ursachen und der Wirkungen folge. Dies ist eine thörige Anmaßung des Menschen; seine Freiheit ist eine Chimäre; er ist Maschine, wie alles in der Natur Maschine ist. ‚Der Mensch ist kein privilegirtes Wesen. Wie andere Dinge hat er die Ursachen seiner Bewegung in seinem Streben nach Selbsterhaltung; aber seine Selbsterhaltung wird in Bewegung gesetzt durch seine Ideen, seine Ideen hat er von seinen Empfindungen und die Empfindungen kommen ihm von außen. In der Natur würde die Freiheit nur eine ungehörige Einschaltung sein.

Mit den stärksten Gründen der neuern Philosophie wendet

sich nun Holbach gegen die Lehre von dem doppelten Menschen, wie er sie nennt, d. h. gegen die Annahme, daß der Mensch aus Körper und Geist wie aus zwei Substanzen zusammengesetzt sei. Sie ist widersinnig, da jede Substanz nur eine Substanz, ein einfaches Ding, sein kann. Noch widersinniger wird sie durch die Annahme einer geistigen Substanz, welche nicht ausgedehnt im Raume sein, aber doch im Raume bewegen und bewegt werden soll. Den Menschen haben wir als ein Gebilde der Natur zu betrachten, ausgestattet mit einem höhern Grade der Empfindung; hierauf beruhen seine Vorzüge. Er verdankt sie hauptsächlich der feinern Organisation seines Gehirns; sein Gehirn ist das, was die höhern Grade der Empfindung hat, und den Geist des Menschen von seinem Körper unterscheiden heißt daher nichts anderes, als sein Gehirn von seinem Gehirn unterscheiden. Dieses Gebilde der Natur ist entstanden und vergeht auch wieder; der Mensch ist ein ephemeres Wesen, die Seele des Menschen ist seine Organisation und an eine Unsterblichkeit der Seele ist daher nicht zu denken. Behaupten, daß die Seele leben werde nach dem Tode des Leibes, heißt verlangen, daß eine Uhr fortfahre den Lauf der Stunden zu zeigen, nachdem sie in tausend Stücke zerbrochen worden.

Derselbe Gang der Gedanken wendet sich auch gegen die Lehre von einem übernatürlichen Gott. Wie seine Eitelkeit den Menschen, seine Anmaßung sich für ein privilegirtes, freies Wesen zu halten zur Verdoppelung des Menschen getrieben hat, so hat sie die Krone sich aufgesetzt, indem sie einen allmächtigen Gott nach Analogie des Menschen sich ersann, welcher den Menschen zum Herrn der Natur, zum einzigen Zweck des Weltalls bestimmt haben sollte. Seine Ohnmacht konnte der Mensch sich nicht verleugnen; um nun doch annehmen zu können, daß seinen Zwecken alles dienen müsse, fiel er auf den Gedanken, daß seinem schwachen Geiste ein anderer allmächtiger Geist zu Hülfe kommen müsse um sie zur sichern Ausführung zu bringen. So verdoppelte er die Natur, indem er von der Natur ihre eigene Energie unterschied und einen bewegenden Geist der todten Materie der Welt vorsetzte. Dies ist eine Vorstellungsweise, welche der Kindheit der Wissenschaft ansteht, aber durch die gegenwärtigen Fortschritte der Naturwissenschaft als beseitigt angesehn werden muß. Wir wissen jetzt, daß die Natur ein großes Ganze ist, in welchem alles nach Nothwendigkeit, nichts nach Willkür, alles ohne Wunder ge-

schieht, daß die Welt ewig ist, ohne Anfang und ohne Ende; daß die bewegende Kraft nicht außer oder über, sondern in der Welt ist. In dem Vertrauen auf diese Wissenschaft streitet Holbach in den härtesten Ausdrücken nicht allein gegen den Gott der christlichen Theologie, sondern auch der natürlichen Religion. Gegen den erstern freilich noch stärker, als gegen den andern; denn eine unduldsame Theologie kann er nicht dulden; der rachgierige Gott ist ihm ein Ungeheuer, welches von ihm verursachte Vergehn zur Strafe zieht. Der theologische Aberglaube ist sein mächtigster Feind; daher bekämpft er ihn in ausführlicher Rede. Aber in dem Vordringen der Aufklärung, welche die Naturwissenschaften gebracht haben, sieht er ihn doch schon überwunden nud von wissenschaftlicher Seite wendet er daher seine Hauptgründe gegen den deistischen Aberglauben. Die Lehre von der Schöpfung ist eine grundlose Hypothese, welche mit der Ewigkeit der Materie streitet; noch verworrener wird sie, wenn man einen Geist als Schöpfer oder auch als Beweger der Welt ansieht, d. h. ein Wesen, welches keine Analogie, keinen Punkt der Berührung mit der Materie hat. Die Natur bewegt sich selbst. Man will keine blinde Ursache; man wird auch nicht behaupten können, daß die empfindende, alles ordnende Natur blind sei.

Wir berühren hier wieder einen vorher angedeuteten Punkt, an welchem die Folgerichtigkeit des Systems der Natur scheitert. Bei allem seinem Streite gegen die Verdoppelung der Natur nimmt es eine doppelte Natur an. Die eine Natur ist ihm die Vielheit der Atome oder der Molecnlarkräfte. Sie regieren sich selbst in ihrer Selbsterhaltung, in ihrem besondern Leben; ein jedes auf sein Wohl bedacht, treffen sie zufällig auf fremde Einwirkungen, wissen sie aber auch beständig von ihrer unvergänglichen Natur abzuwehren. Die andere Natur ist die Macht der Nothwendigkeit, welche alles zusammenhält, das allgemeine Naturgesetz der Wechselwirkung, das Ganze der Natur, von welchem wir früher sahen, daß es sich selbst in lebendiger Energie bewegen müsse, weil nichts außer ihm sei. Wir würden nicht wissen, wodurch aus den unendlich vielen Atomen ein solches Ganze würde, wenn Holbach uns nicht sagte, daß die Natur eine lebendige Centralkraft hätte, welche alle Bewegungen beherschte. Wir lernen nun auch, daß diese Centralkraft nicht blind ist. Wird uns aber hierdurch nicht auch ein Gott zurückgegeben, welcher mit Einsicht alles regiert?

Einen solchen natürlichen Gott läßt Holbach in der That sich gefallen. Er betet ihn an. Zum Altar der Natur will er zurückführen. Er schließt sein System der Natur mit einem Aufruf, daß wir unsern Dienst allein der Natur und ihren Töchtern, der Tugend, der Vernunft, der Wahrheit weihen möchten. Wenn man nach den Einzelheiten seiner Lehre darüber in Zweifel sein sollte, ob er geneigter sei die Natur nur als eine Masse von Atomen oder als die Einheit eines seiner selbstbewußten Wesens zu denken, so lassen die Endpunkte seines Systems doch nicht daran zweifeln, daß er im letztern Fall ist. Er gesteht daher zu, daß es in einem gewissen Sinne keine Atheisten gebe. Der Atheismus, zu welchem er sich bekennt, besteht nur in seinem Eifer gegen das, was er schädliche Vorurtheile der Theologie nennt. Sein Eifer ist nicht ganz unbegründet; dem außerweltlichen Gott stellt er die Weisheit Gottes in der Welt entgegen. Aber sein Naturalismus führt ihn auf falsche Wege. Eine Unterscheidung Gottes von der Welt läßt seine Lehre kaum zu; einen Schöpfer der Welt, einen Gott über der Welt, einen Zweck des unaufhörlichen Werdens, einen Zweck besonders der Menschen und der Menschheit will er nicht anerkennen.

Und doch treiben ihn die Endpunkte seiner Lehre fast noch über diese Bedenken hinüber. Nicht in seinem System der Natur, sondern in seiner Moral müssen wir sie suchen. In dieser läßt er die Einzelheiten seines Naturalismus fast ganz hinter sich zurück. Von den Atomen ist da wenig die Rede; den Menschen lernen wir da nicht als eine Masse von Molecularkräften kennen, sondern als eine Einheit. Sein Gehirn wird nicht als eine Menge von Atomen betrachtet, von welchen ein jedes nach seiner Selbsterhaltung und seinem Wohlsein strebt, sondern die Organisation des Gehirns wird wie eine Substanz angesehen, und der geistige Genuß, welchen seine ungestörten Verrichtungen gewähren, erscheint als das Ziel aller unserer Bestrebungen. Der Naturalismus bleibt freilich die Grundvoraussetzung auch seiner Moral. Selbsterhaltung und Streben nach Glück geben alle Beweggründe des Handelns ab. Die socialen Neigungen werden ausdrücklich verworfen. Von der physischen Beschaffenheit unseres Leibes hängt alle Sittlichkeit ab. Die Tugend besteht wohl nur in dem Gleichgewichte der Flüssigkeiten, welche unser Temperament bilden und durch die Wahl der Nahrung, des Climas, der Lebensweise sollen wir unser

Temperament zu bessern suchen, wenn es schadhaft sein sollte. Auch die Wahl der Leidenschaften, in welcher unsere sogenannte Vernunft bestehn soll, wird auf dasselbe hinauslaufen. Daher soll die Medicin der Moral den Schlüssel zum menschlichen Herzen geben und den Geist hellen, indem sie den Körper heilt. Gehen wir jedoch in die besondern moralischen Vorschriften Holbach's ein, so sehen wir ihn von allen diesen Voraussetzungen abspringen. Er will einfache, allgemeingültige Lehren für das menschliche Leben aufstellen; aus den verwickelten Verhältnissen des physischen Baus, aus der Verschiedenheit der menschlichen Temperamente gehn weder einfache noch allgemeingültige Regeln der Moral hervor. Holbach's Vorschriften sind eklektisch, von geringem Belang, meistens an die Lehren der alten Philosophie sich anschließend; von dem Einfluß der neuern Entdeckungen in der Physik, auf welche seine Naturlehre sich stützte, bemerken wir in ihnen nichts. Wohl aber sehen wir ihn der laxen Moral des Eigennutzes entgegenarbeiten. Sein Mittel ist, daß er uns die Achtung vor uns selbst als den sichersten Gewinn der Tugend verspricht. Der Tugendhafte soll seinen Lohn nicht außer sich, sondern in seiner eigenen Tugend suchen. Die Tugend sieht Holbach sogar als die Kunst an sich über das Glück anderer beglückt zu fühlen; auf das Beste der Menschheit sollen wir unser Augenmerk richten, weil die Menschlichkeit erfreut und an sich liebenswürdig ist. In dieser Richtung seiner Gedanken läßt er nun sogar die sittlichen Unterschiede zwischen Gutem und Bösem, welche die Natur nicht kennt, zwar nicht als etwas Ursprüngliches bestehn, aber gegen die Einwürfe der Naturlehre sich wieder aufrichten, weil doch zuletzt auch in den Meinungen der Menschen die Natur ihre Erfolge feiere. Dies streitet gegen die Lehre, daß Gutes und Böses, Recht und Unrecht nur auf der willkürlichen Uebereinkunft der Menschen beruhten. Vielmehr sie haben ihren Grund in der Lehre, welche die Natur dem Menschen ertheilt, daß ihm nichts nützlicher sei als der Mensch. Daher läßt sie uns Frieden mit unsern Nebenmenschen suchen; die Lehre des Hobbes vom Kriege aller gegen alle ist verderblich; unsere Ueberlegung führt uns zum geselligen Leben; sie läßt uns jeden Menschen und jede seiner Handlungen nach dem Nutzen für die allgemeine Glückseligkeit beurtheilen; daraus fließen die Begriffe von Tugend und Laster, von Gutem und Bösem, die Natur hat sie uns gelehrt und in ihrem Sinne sollen wir für das Beste der

ganzen Menschheit wirken. Von diesen Ueberzeugungen ausgehend will Holbach die Menschheit organisiren, den Stat als ein Glied dieser Organisation in kosmopolitischem Sinn herstellen und er hofft, in ähnlicher Weise wie Hume, unter der Anleitung der Natur ein Wachsen der menschlichen Bildung in Kunst und Wissenschaft aus den Fortschritten der Aufklärung hervorgehn zu sehn. Sollen wir hierin einen Zweck der Natur erkennen? Fast möchte man glauben, Holbach hätte über seine Humanitätsbestrebungen, über den Eifer, mit welchem er die Blindheit der Natur bestritt, das Urtheil vergessen, welches ihn die Lehren der neuern Physik über die Zwecklosigkeit der Natur aussprechen ließen. Noch besonders bedenklich ist es, daß er nicht allein den einzelnen Menschen, sondern auch die ganze Menschheit wie eine Einheit betrachtet, welche nicht allein sich selbst erhält, sondern auch sich selbst fortbildet, da sie seinem Atomismus doch nur als eine zeitweilig zusammengekommenen Masse von Molecularkräften erscheinen konnte. Ueber diesen Atomismus erhebt ihn freilich sein Gedanke an die Einheit der göttlichen Natur; er berechtigt aber nicht die Menschheit wie ein Schoßkind der Natur zu betrachten, welches sich herausnehmen dürfe seine Interessen besonders zu betreiben und allen andern vorzuziehn. Leicht hatte es Holbach zu warnen vor der Eitelkeit der menschlichen Vernunft; schwerer war es ihren Geboten sich zu entziehn; in seiner Sittenlehre zwingen sie ihm ganz andere Bekenntnisse ab, als seine naturalistischen Grundsätze erwarten ließen.

Holbach gehört nicht zu den großen Erfindern in der Wissenschaft; fast alle seine Gedanken hat er aus der Ueberlieferung; aber er spricht die Ergebnisse aus, welche in seiner Zeit von der Menge der Gebildeten aus den naturalistischen Grundsätzen gezogen wurden, mit aller Freimüthigkeit, wenn auch nicht selten mit Uebertreibung. Dem Sensualismus schloß er sich an, weil seine Grundsätze mit der Naturforschung zu stimmen schienen; aber seinen skeptischen Folgerungen entzog er sich, weil die laxere Methode der Physik auch Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten in Anschlag bringen ließ. Er vertritt die Denkweise, welche positive Ergebnisse von der Wissenschaft fordert. Damit wendet er sich dem gesunden Menschenverstande zu und will die Wahrscheinlichkeiten einer Wissenschaft zusammenrechnen, welche nicht auf die letzten Gründe zurückgehn und nicht alles zusammenfassen kann. Es begegnet ihm dabei die Täuschung, daß er doch über das Ganze

nach naturalistischen Grundsätzen abzusprechen wagt. Aber der gesunde Menschenverstand fordert auch eine nützliche Wissenschaft für den Gebrauch des menschlichen Lebens und dabei kann die moralische Seite desselben nicht unbeachtet bleiben. Hierdurch wird er zu einer glücklichen Folgewidrigkeit in seinen Lehren gezogen; denn den Antheil, welchen er am sittlichen Leben nimmt, überwältigt seine Vorliebe für die Grundsätze des Naturalismus. Diese Wendung seiner Gedanken ist um so merkwürdiger, je weniger sie auf ihn beschränkt ist. Sie findet sich bei allen Sensualisten von Locke an mehr oder weniger, immer stärker tritt sie hervor; bei Holbach führt sie zu den auffallendsten Widersprüchen. Der Naturalismus hatte die Sensualisten gelehrt den Menschen und seine Vernunft als ein reines Product der Natur zu betrachten; sie halten es aus sich zu bekennen, daß sie in allem ihrem theoretischen Denken rein passiv sich verhalten; aber wenn sie beim praktischen Denken, bei den Ueberlegungen über unser sittliches Leben angelangt sind, da wird ihr Interesse rege und sie können es nicht über sich gewinnen auch in diesem Gebiet uns in voller Passivität zu erhalten; sie lassen uns thätig werden, wie es auch sei; unsere schwachen Kräfte müssen sich zu regen beginnen, selbst in der Leidenschaft, um der Natur etwas abzugewinnen für unsere Zwecke; um sich zu stärken müssen sie sich scharen; zur Gesellschaft, zum Stat, zur Menschheit schließen sie sich zusammen; es begegnen uns die Hoffnungen auf das Fortschreiten, auf das Wohl der ganzen Menschheit. Von dem naturalistischen Gesichtspunkte sind sie schlecht unterstützt; ihnen fehlt der Boden, die Freiheit der Vernunft, und daher hoffen denn auch diese Sensualisten das Wohl, die Glückseligkeit der Menschen nur als eine Gabe der Natur. Es ist ein merkwürdiges Schauspiel, daß in demselben Maße, in welchem diese Systeme mehr und mehr an der Freiheit des Willens verzweifelten, in demselben Maße auch ihre Hoffnungen stiegen auf das, was die Natur den Menschen leisten werde, daß sie in demselben Maße die Natur erhöhten, in welchem sie die Hoffnungen auf die Hülfe eines vernünftigen Gottes herabsetzten. Was will nun dieser offen ausgesprochene Atheismus Holbach's sagen? Den Gott der Christen sollen wir verleugnen, aber die Natur sollen wir als Gott verehren; ihre Nothwendigkeit soll nicht blind sein; einem blinden Geschick will er uns nicht Preis geben; die Materie der Natur stattet er mit Leben und Einsicht aus; sein

Streit ist nur gegen den außerweltlichen Gott gerichtet, kaum gegen den überweltlichen Gott; denn er verehrt das Naturgesetz, welches über die Welt herscht. Mit Widerwillen sehen wir ihn von dem Aberglauben sich abwenden und er hält den christlichen Glauben für Aberglauben, weil er ihn durch Vorurtheile überdeckt sieht; daß er unter dieser Decke seinen Kern erblickt und ihn bestritten hätte, dürfen wir wohl nicht annehmen.

Was in Montaigne's Verehrung der Natur, in der ähnlichen Verehrung Shaftesbury's angedeutet war, hatte sich jetzt in den Lehren Hume's, Holbachs und ihrer Genossen in grellster Weise offen ausgesprochen. Diese Denkweise war weit verbreitet. Die Lehren, welche Condillac, Helvetius, Holbach vorgetragen hatten, haben die Philosophie der Franzosen von der Mitte des vorigen bis in den Anfang des jetzigen Jahrhunderts hinein beherscht; sie haben die Stürme der Revolution überdauert. In den ersten Jahren unseres Jahrhunderts bestand in Paris eine Gesellschaft der Beobachter des Menschen. Die Ergebnisse ihrer Beobachtungen, welche sie veröffentlichte, lauteten dahin, daß alle Thätigkeiten der Seele auf Empfindungen hinausliefen, daß ihr Denken nur die Fähigkeit wäre ihre Empfindungen zu empfinden und daß Empfindungen und Empfinden Arten der Nervenbewegung wären. In demselben Sinn lehrte Cabanis, daß der Mensch nur durch seine Fähigkeit zu empfinden ein moralisches Wesen sei, daß er die Fähigkeit zu empfinden nur durch seine Nerven habe, und die Frage daher, was der Mensch sei, glaubte er mit der Antwort erschöpfen zu können: seine Nerven. Auf diese Theorie bauend sprach sich Volney über die Tugenden des Menschen wie Helvetius aus; von den religiösen Tugenden, dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe, sagte er, sie wären Tugenden einfältiger Betrogener zum Vortheil schelmischer Betrüger. Hiermit haben wir die Spitze der Bewegung erreicht, in welcher der Naturalismus des vorigen Jahrhunderts die Meinung beherschte.

9. Wir würden aber nur ein verzerrtes Bild von den Meinungen des vorigen Jahrhunderts geben, wenn wir die äußersten Ausschweifungen des Naturalismus ausschließlich berücksichtigten ohne ihnen die gemäßigtern Ansichten derselben Zeit zur Seite zu stellen. Wenn jene auch das lauteste Wort führten und am folgerichtigsten die Richtung bezeichneten, in welcher die philosophischen Gedanken vorwärtsschritten, so haben diese doch nicht weniger sich

behauptet, auch durch ihre Mäßigung Einfluß gewonnen und selbst der spätern Zeit vorgearbeitet. Man kann ihre Vertreter die Eklektiker dieser Zeit nennen. In ihren allgemeinen Systemen sind sie von geringerer Wirkung gewesen als in ihren Lehren, welche nur einzelne Zweige der Philosophie bearbeiteten.

Die dogmatischen Lehren, welche mit dem Sensualismus der Franzosen sich verbanden, die praktische Wendung, welche der Sensualismus bei den Engländern und bei den Franzosen einschlug, geben den Beweis ab, daß die Grundsätze des Rationalismus doch auch unter der Herrschaft des Sensualismus noch keineswegs ihren Einfluß verloren hatten. So folgerichtig war dieser Sensualismus nicht, daß er nicht gestattet hätte unter dem Mantel weiter Begriffe, mit welchen er sich trug, der Erfahrung, der Thatsachen, des gesunden Menschenverstandes, gar mancherlei Meinungen einzuführen, welche nicht die Sinne, sondern unsere Urtheile über die sinnlichen Erscheinungen lehren. In den Berechnungen der Wahrscheinlichkeit, welchen man sich überließ, hätte man nichts von den Ergebnissen aufgeben mögen, welche der Gang der neuern Wissenschaft in ihren Untersuchungen über Physik und Mathematik gebracht hatte, obwohl sie nicht den Sinnen, sondern dem verständigen Nachdenken verdankt wurden. Hiervon finden wir nun den Beweis in großen Massen von dem Einfluß geführt, welchen neben dem Sensualismus zwei andere Schulen derselben Zeit errangen, die Wolffische Schule vorzugsweise in Deutschland, die schottische Schule vorzugsweise in England, beide dem Sensualismus geneigt, aber in eklektischer Weise auch rationalistische Grundsätze und Methoden behauptend.

Christian Wolff, geboren 1679 zu Breslau, ein sehr erfolgreicher Lehrer der Philosophie, der Mathematik und der Physik an mehrern deutschen Universitäten, von Halle durch seine theologischen Gegner vertrieben, nach Jahren dahin wieder in Triumph zurückgeführt, hat bis zu seinem Tode im Jahre 1754 und noch nach seinem Tode die philosophische Schule in Deutschland in einer sonst beispiellosen Ausdehnung und Dauer beherrscht. Er hat unbestreitbare Verdienste um die Ausbildung der deutschen Sprache zum philosophischen Gebrauche, auch um die Eintheilung und systematische Zusammenstellung der Philosophie in einem populären Sinn nach den Fächern, welche man noch gegenwärtig im Lehren zu unterscheiden pflegt, obwohl die wissenschaftliche Untersuchung

an diese Fächer nur wenig sich bindet. Aber gegenwärtig wird man auch keinen Anstoß daran nehmen können, wenn man in ihm zwar einen fleißigen und geschickten Arbeiter, aber keinen tief eindringenden und erfinderischen Geist erblickt. Leibnizens Gedanken hat er für sich zu verwenden und mit Zuziehung älterer Lehren über das ganze System der Philosophie auszudehnen gesucht; aber die leibnizischen Lehren hat er doch nur verdorben, indem er ihnen ihre Spitzen abbrach und sie an die faßlichen Meinungen des gesunden Menschenverstandes heranzuziehen suchte. So behandelte er die Monadologie, indem er die Monaden nur als einfache Substanzen gedacht wissen wollte, welche in ihrem punktuellen Sein nicht als kleine körperliche Atome betrachtet werden dürften, denen man aber doch nicht nothwendig in ihrem Innern Empfindung und Begehren beizulegen hätte nach Analogie mit unserer Seele. Man sieht, er scheute die spiritualistische Auffassungsweise Leibnizens, er war dem Dualismus der Cartesianer geneigt; aber er wagt auch nicht den einfachen Substanzen, welche nicht nach Analogie mit unserer Seele zu denken sein sollten, Ausdehnung im Raum, Größe und Figur beizulegen, weil dies sie zu theilbaren Körpern machen würde; daher sollen sie nur punktuelle Kräfte sein, welche eine Lage im Raum haben, Thun und auch Leiden, daher auch Schranken, welche durch äußere Einwirkung sich verändern können und deren Veränderung alsdann Grund des Wechsels in ihren Erscheinungen wird. Daß hierbei nur ein völlig unbestimmter Begriff der innern Kraft übrig bleibt, kümmert ihn nicht; wird doch durch dieses Mittel der Dualismus behauptet, welcher die beseelten von den unbeseelten Substanzen ihrem Wesen nach zu unterscheiden weiß. Die Annahme, daß die Monaden durch die äußern Einwirkungen, welche sie erleiden, ihre Schranken bald verengert, bald ausgedehnt sehen können, schützt ihn auch gegen die zu weite Fassung, welche ihm Leibniz der Lehre von der prästabilirten Harmonie gegeben zu haben scheint. Nur auf das Verhältniß zwischen Seele und Leib will er sie beschränkt wissen, weil sein Dualismus keine unmittelbare Verbindung zwischen Körperwelt und Geisterwelt gestattet. Dadurch hat er nun freilich einen Ausweg gefunden die Zweifel Leibnizens an der Wechselwirkung der Substanzen bei Seite zu schaffen; aber wir werden wohl sagen müssen, daß er den philosophischen Sinn, welcher in die Lehre von der prästabilirten Har-

monie gelegt werden kann, gründlich beseitigt hat; denn ihre Allgemeinheit hat sie nun verloren; sie haftet nicht mehr an dem Begriff der für sich bestehenden Substanz, sondern nur an dem empirisch sich darbietenden Unterschied zwischen Dingen, deren Beseelung wir anerkennen, und andern Dingen, an welchen keine merkliche Zeichen der Beseelung von uns gefunden werden.

Zur Charakteristik seines Systems, welches nur für die Beurtheilung des damaligen philosophischen Standpunkts in Deutschland ein Interesse bietet, werden wenige Züge ausreichen. Er war der mathematischen Lehrart geneigt; in ihr sah er die einzige wissenschaftliche Methode; so schließt er sich den Rationalisten an und kann als der letzte wirksame Vertreter der cartesianischen Schule angesehn werden. Aber durch die mathematische Methode wurde er auch zu der Meinung geführt, daß die Philosophie nur die Wissenschaft des Möglichen sei, und hiermit konnte er sich doch nicht befriedigen, da er in seiner Psychologie, Kosmologie und Theologie auch mit der Wirklichkeit der Seele, der Welt und Gottes zu thun bekam. Es bezeichnet nun die Wendung der Gedanken, welche die neuere Philosophie genommen hatte und welche wir auch in der rationalistischen Schule schon bei Leibniz eintreten sahen, daß man durch die Erkenntniß des Wirklichen an die Erfahrung herangezogen würde. Mitten in seiner Metaphysik hat Wolff der empirischen Seelenlehre eine hervorragende Stellung eingeräumt. Auf sie will er die Grundsätze der Logik, der Physik, der Moral gründen; sie greift nicht weniger in die Metaphysik ein, wie wir aus den angeführten Sätzen seiner Monadologie abnehmen können; ja Wolff lehrt, daß alle Grundsätze aus der Erfahrung geschöpft werden müssen und daß die Philosophie nur eine zusammenhängende geschichtliche Erkenntniß sei, in welcher die eine Thatsache aus der andern erklärt werde. Dieser abschüssige Weg vom Rationalismus zum Empirismus bleibt auch bei diesem nicht stehn; er führt zum Sensualismus. Das hören wir in der Erklärung Wolff's, daß aus unserer Kraft zu empfinden alles in unsere Seele komme, alle Begriffe, alle Unterscheidungen. Einen charakteristischen Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft weiß Wolff nicht zu entdecken. Wir haben schon gesehn, daß auch Leibniz dahin sich getrieben sah den Unterschied zwischen thierischer und vernünftiger Seele wie einen Gradunterschied zu behandeln. Dies findet in der wolffischen Psycho-

logie eine feststehende Formel, indem sie erklärt, daß wir nur eine Kraft der Seele anzuerkennen haben, aber verschiedene Grade derselben unterscheiden können, die niedern und die höhern Seelenkräfte, jene als die Gründe des sinnlichen, diese des vernünftigen Lebens. Man wird es hiermit in Uebereinstimmung finden, daß auch die naturalistische Ansicht in Wolff's System durchaus vorherschend ist. Jede Monade der Welt, sonst eine unveränderliche Substanz, empfängt ihre Veränderungen, durch welche sie Grund wandelbarer Erscheinungen wird, nur durch die Veränderung ihrer Schranken, welche nur durch äußere Ursachen bewirkt werden kann. Die Welt ist eine Maschine; wer dies leugnen wollte, würde dem Fortgange der Naturwissenschaften sich widersetzen. Aber wird hierdurch nicht der Fatalismus ausgesprochen, die Freiheit des Willens geleugnet? Wolff meint dieser Folgerung sich entziehen zu können, indem er die Seele als etwas nicht zur Welt Gehöriges sich denkt. Sein Dualismus, welcher Körperwelt und Geisterwelt scheidet, soll ihm eine Hinterthür öffnen. Aber Geister und Seelen bleiben doch Monaden. Der Determinismus, welchen Wolff mit Leibniz vertheidigt, läßt auch in der Geisterwelt für die Freiheit des Willens keinen Ausgang übrig. Auch die Grundsätze, welche er für das sittliche Leben geltend macht, zeigen deutlich, daß er von der sensualistischen und naturalistischen Meinung seiner Zeit ergriffen ist. Denn alle Beweggründe für unser Handeln führt er auf Lust und Unlust zurück und es scheint ihm der Sittlichkeit zu genügen, daß eine höhere Lust, als die sinnliche, die Lust in der Anschauung unserer Vollkommenheit, von uns begehrt werden soll. Das Egoistische in seiner Moral läßt sich nicht verkennen, wenn sie vorschreibt, daß wir zwar nicht allein unsere, sondern auch Anderer Vollkommenheit suchen sollen, aber die letztere doch nur als ein Mittel, ohne welches wir im Zusammenhange des geselligen Lebens unsere Vollkommenheit nicht würden erreichen können. Nur das eklektische Schwanken, welches in diesem System herscht, kann es gegen den Vorwurf vertheidigen, daß es ganz von sensualistischen und naturalistischen Grundsätzen durchdrungen sei.

Noch deutlicher ist der eklektische Charakter in der Philosophie der Deutschen nach der Mitte des vorigen Jahrhunderts hervorgetreten, welche an Wolff vornehmlich sich anschloß, aber auch viele Einwirkungen der englischen und französischen Philosophie in sich aufnahm.

Einen ähnlichen Eklekticismus finden wir bei den Engländern in der sogenannten schottischen Schule, welche ihren Namen daher erhalten hat, daß sie von Professoren an den schottischen Universitäten größtentheils vertreten wurde. Sie verhält sich in ähnlicher Weise zu Shaftesbury's Lehren, wie Wolff's System zu den Lehren Leibnizens. Was Shaftesbury in einer geistreichen Skizze entworfen hatte, das suchten die Schotten in bestimmtere Formeln zu bringen und im Einzelnen auszubreiten. Zu dieser Schule gehört eine Reihe von Moralisten, welche Verdienste haben um die Untersuchung über die Gliederung unserer sittlichen Gesellschaft, aber dabei zu sehr von der vorliegenden Erfahrung der gegenwärtigen Verhältnisse sich leiten ließen und zu wenig die allgemeinen Aufgaben der Vernunft im Auge hatten, als daß sie der philosophischen Untersuchung etwas Wesentliches hätten zuführen können. In diesen praktischen Lehren darf auch Hume ihr zugezählt werden. Hutcheson, Ferguson, Reid, Adam Smith gehören ihr an; bis in die neuesten Zeiten haben Dugald Stewart, Hamilton ihre Lehren getragen. In der Moral stützte sie sich im Allgemeinen auf die Lehre von den geselligen Neigungen des Menschen um den Egoismus in seiner rohesten Gestalt zu bestreiten. Schaftesbury's Ansicht aber, welche die Einheit der Welt, die Harmonie des Ganzen forderte, wurde abgeschwächt und zersplittert in die Grundsätze des Wohlwollens, der Sympathie, der Geselligkeit, welche wir gegen die Menschen in ihrer Besonderheit zu beobachten hätten; sie wurde auf eine besondere Beziehung beschränkt, ungefär wie Wolff die prästabilirte Harmonie Leibnizens auf die Harmonie zwischen Leib und Seele beschränkt hatte. Dies bezeichnet das Nachlassen in der Stärke des philosophischen Princips. Auf die theoretische Philosophie erstreckten sich ähnliche Lehren. Die Lehre von den angebornen Begriffen sollte Locke beseitigt haben; den skeptischen Folgerungen des Sensualismus suchte man aber zu begegnen, indem man gegen sie auf den gesunden Menschenverstand und auf Grundsätze des Instincts sich berief. In welchem Sinn dies geschah, werden wir kurz auseinandersetzen müssen.

Thomas Reid, 1710 in der Nähe von Aberdeen geboren, zuletzt bis zum Jahre 1796 als Professor zu Glasgow wirksam, hat auf die Entwicklung dieser Lehren den größten Fleiß verwendet. Er wird als der ausgezeichnetste Metaphysiker seiner Schule

geschätzt. Mit ihr hatte sein Bestreben vorzugsweise auf die Bestreitung der Zweifel Hume's sich gerichtet. Den Grund dieser Zweifel fand er in einer zu weit getriebenen Speculation, in der unmäßigen Wißbegier, welche zur Sucht alles erklären zu wollen ausgeartet sei. Er will eine bescheidene Wissenschaft, welche der Schranken des menschlichen Erkennens sich bewußt bleibt und dem gesunden Menschenverstande vertraut. Die Philosophie bedarf des gesunden Menschenverstandes; der gesunde Menschenverstand bedarf der Philosophie nicht. Er ist die einzig sichere Grundlage der Philosophie. Diese soll nur eine Naturgeschichte des Geistes geben. Die Meinung, welche in England herschend geworden ist, daß die Philosophie auf empirische Psychologie sich beschränke, ist deutlich in seiner Lehre ausgedrückt.

Mit den Sensualisten darüber einverstanden, daß alle unsere Vorstellungen aus sinnlichen Eindrücken uns zukommen, setzt er sich doch der Meinung entgegen, daß wir bei der Analyse unserer Vorstellungen stehen bleiben könnten. Sie führt unausbleiblich zu dem Irrthum, daß wir in allen unsern Gedanken nur mit Erscheinungen in uns zu thun hätten, aber von der Außenwelt, der Natur, nichts wüßten. Dieser Idealphilosophie setzt er Berkeley's Gedanken entgegen, daß die Erscheinungen in uns Zeichen und eine Sprache sind, welche wir verstehen lernen sollen. Im Verständnisse dieser Sprache meint er eine Erkenntniß von unserm Geiste, von der Körperwelt und von Gott gewinnen zu können. Denn der gesunde Menschenverstand läßt uns Grundsätze annehmen, nach welchen wir die Erscheinungen beurtheilen und auf ihre Gründe schließen. Diese Grundsätze lassen sich nicht beweisen, sonst wären sie keine Grundsätze; aber durch unsere Natur sind wir dazu gezwungen sie anzunehmen; ein Instinct führt den Glauben an sie in uns ein, ohne daß wir uns Rechenschaft über sie geben könnten. Glauben und denken müssen wir ohne zu wissen, warum; die Natur gewährt uns eine unmittelbare Gewißheit von unserer und anderer Dinge Dasein.

Die Art, wie Reid die Grundsätze unserer natürlichen Denkweise in uns kommen läßt, hat einen schwachen Schein von Eigenthümlichkeit. Wie schon Andere vor ihm unterscheidet er zwischen Empfindung und Wahrnehmung. Jene faßt nur den sinnlichen Eindruck als eine Erscheinung in uns auf; diese fügt auch ein Urtheil über den empfundenen Gegenstand hinzu und beglau-

digt uns sein Dasein. Dabei schiebt nun die Natur, wie Reid sich ausdrückt, die Grundsätze uns unter, denen wir im Urtheil über die Gegenstände glauben müssen. Sehr nahe kommt nun doch diese Lehrweise dem Sensualismus. Wir selbst sollen nichts hinzuthun zu unsern Erkenntnissen durch irgend einen Act des freien Denkens. Wir sind Zuschauer eines Schauspiels, so lehrt Reid, welches hinter der Schaubühne von der Natur aufgeführt wird durch Mittel, welche wir nicht begreifen. Wie die Empfindung in uns eingebracht wird, sehen wir nicht; genug die Natur bringt sie hervor; das Urtheil über die Erscheinungen, nach gewissen Grundsätzen gefällt, wird uns untergeschoben; wie es dazu kommt, wissen wir nicht; genug die Natur bewirkt es. Alles läuft in dieser Lehre auf Naturalismus hinaus.

Reid hat auch einen Versuch gemacht die Grundsätze aufzuzählen, welche die Natur uns unterschieben soll. Er ist nicht weniger unvollkommen ausgefallen als die ähnlichen, gescheiterten Versuche des neuern Rationalismus das System der angebornen Begriffe aufzustellen. An ein System denkt er nicht einmal; nur gewisse Classen der Grundsätze unterscheidet er, welche geordnet sind nach der Eintheilung der Wissenschaften, wie sie zu seiner Zeit galt. Die Wissenschaften läßt er ohne weiteres auseinanderfallen; die Verbindung unter ihnen wird hinter der Schaubühne liegen, auf welcher die Natur das Spiel der Erscheinungen uns vorführt. Nur das möchte er darthun, daß über die Grundsätze, nach welchen wir die Erscheinungen beurtheilen, eine allgemeine Uebereinstimmung unter den Menschen hersche. Er beruft sich darüber auf die allgemeinen Gesetze im Bau der menschlichen Sprachen und in der Beurtheilung der Dinge im praktischen Leben. Wenn wir von solchen Grundsätzen betrogen würden, so würde der Betrug Gott zur Last fallen, der unsere Natur uns gab und sie nach diesen Grundsätzen in uns wirken ließ.

Wir haben einen Eklekticismus in diesen Lehren vor uns, welcher der gemeinen Meinung folgt. Alle Ausschweifungen der Speculation möchte er meiden besondern die gegenwärtig herschende Ausschweifung des Sensualismus in Skepticismus; allen Grundsätzen der einzelnen Wissenschaften möchte er gerecht werden; aber die Vorherrschaft der Naturwissenschaft ist in ihm auch deutlich ausgesprochen. Die Natur herscht über alle unsere Wissenschaften; sie giebt uns die Empfindungen,

schiebt uns die Grundsätze unter; dem natürlichen Menschenverstand haben wir zu vertrauen, bei seinen Entscheidungen müssen wir uns beruhigen; über ihn hinaus unsere Forschungen zu treiben, das ist sträfliche Wißbegier.

Wir haben schon mehrmals darauf aufmerksam gemacht, daß unter der Vorherrschaft des Naturalismus die moralischen Wissenschaften sich zersplitterten. Ihre Macht über die Ueberzeugungen der Menschen hatte aber doch die Moral nicht verloren; vielmehr haben wir gesehn, daß je mehr das Denken unter der Macht der natürlichen Eindrücke und des Instincts zu liegen schien um so mehr der praktische Instinct dazu antrieb für die Vernunft die freie Bahn zu suchen, welche sie auf dem theoretischen Gebiete verloren zu haben schien. Hiervon haben wir noch einige Beweise beizubringen in Lehren, welche über das praktische Leben sich Geltung zu verschaffen wußten, wenn auch in einer zersprengten Gestalt und unter der Herrschaft des Naturalismus verkümmert.

Zu ihnen haben wir die Lehren über das ästhetische Leben zu zählen, welche ohne Zweifel mit einem Zweige unserer vernünftigen Bildung und einer Uebung des praktischen Lebens in der schönen Kunst zu thun haben. Die Aesthetik ist die jüngste unter den Wissenschaften der praktischen Philosophie, welche aus den Trümmern einer allgemeinen Lehre über die Aufgaben des sittlichen Lebens sich herausarbeiteten. Ein Schüler Wolff's Alexander Baumgarten hat ihr den freilich nicht sehr passenden Namen gegeben. In einem allgemeinen Bestreben aber aller neuern Völker hat sie sich ausgebildet, fast zu gleicher Zeit bei Engländern, Franzosen, Deutschen und Holländern. Es lag in der Lage der Dinge, daß, nachdem die neuern Völker ihre Nationalliteratur vorherschend in einem ästhetischen Bestreben ausgebildet und ihre Philosophie systematisch zu betreiben angefangen hatten, sie auch der Grundsätze für jenes Bestreben sich bewußt werden wollten. Aus der Gemeinschaft der neuern Völker in ihren wissenschaftlichen Untersuchungen ging es hervor, daß auch die hieran Antheil nahmen, welche in der Entwicklung ihrer Nationalliteratur noch zurück waren. Philosophische Gedanken waren dabei in Bewegung, doch unter der Herrschaft des Sensualismus und an eine praktische Uebung sich anschließend, haben diese ästhetischen Untersuchungen auch oft nur einen kritischen oder eklektisch-empirischen Charak-

ter angenommen und nur ihr kleinster Theil fällt in das Gebiet unserer Untersuchung.

Am meisten springt in den Forschungen dieser Zeit über das Schöne, die Kunst und den ästhetischen Geschmack der, fast allgemein herschende Gedanke hervor, daß im Schönen nur der sinnliche Ausdruck einer vollkommen entwickelten Natur zu suchen sei, daß die schöne Kunst nur die Nachahmung der schönen Natur zu ihrem Grundsatze zu machen und der Geschmack am Schönen am Natürlichen sich zu bilden habe. Der Franzose Batteux, ein Eklektiker, hat wohl am meisten zur Verbreitung dieses Gedankens beigetragen, so wie ja der französische Geschmack in der Mitte des vorigen Jahrhunderts fast allgemein herschend war. Es könnte auffallen, daß man in Frankreich die Nachahmung der Natur in der schönen Kunst empfal, da der französische Geschmack dieser Zeiten in Kunst und Mode weit vom Natürlichen abwich, wenn wir nicht bemerkt hätten, daß damals schon der Kampf gegen die herschende Gewohnheit begonnen hatte. Er ging vom Naturalismus aus, welcher auch in der Kunst rathen mußte an die Natur sich zu halten. So wie man die natürliche Religion, das natürliche Recht, die natürliche Erziehung empfohlen hatte, empfal man nun auch die natürliche Kunst.

Auch Alexander Gottlieb Baumgarten, welcher seine Aesthetik 1750 herausgab, stellte den Grundsatz für die schöne Kunst auf: ahme der Natur nach. Er hatte hierbei die Lehre von der prästabilirten Harmonie im Auge. In der Natur haben wir das Muster der Harmonie vor uns, welche wir auch in der schönen Kunst aufsuchen sollen. Dies ist der tiefere Sinn seiner Ansichten über die Aesthetik. Unter den Wissenschaften für unser praktisches Leben aber ihre Stelle ihr zu ermitteln fällt ihm schwer, obgleich er der schönen Kunst und dem Geschmack für das Schöne ihre Bedeutung für unsere vernünftige Bildung nicht absprechen kann. Die Schönheit erklärt er als die sinnliche Vollkommenheit. Die Ausbildung unseres Sinnes für das Schöne scheint ihm eine nothwendige Sache welche der höheren sittlichen Bildung nicht fehlen dürfe. Wie aber reiht sich nun dieser Geschmack am Sinnlichen, dieser Trieb der künstlerischen Nachbildung der Natur den übrigen Bestrebungen unseres sittlichen Lebens ein? Sie führt in eine Welt der Fabeln, in eine heterokosmische Ordnung, wie in eine andere Welt ein. Welchen Zweck können solche Täuschun-

gen haben? Baumgarten ist bemüht ihnen doch eine heterokosmische Wahrheit, eine Beziehung zu der wahren Vollkommenheit der Welt zu ermitteln. Er findet sie darin, daß die Fabeln und Bilder der dichtenden Phantasie unsere Seele vorbereiten sollen für die Erkenntniß der vollkommenen Wahrheit. In ihnen erblickt er ein Analogon der Vernunft. Unser abstrahirender Verstand ist doch nicht im Stande die Wahrheit in ihrer ganzen Fülle uns zur Erkenntniß zu bringen; wir müssen an die sinnliche Wahrheit uns anschließen und weil wir die Harmonie des Ganzen nicht übersehn können, müssen wir sie im Kleinen aufsuchen, in einem Bilde uns darstellen, damit wir so, wie in einem Auszuge, eine sinnliche Anschauung der vollkommenen Harmonie der Welt gewinnen, welche uns die Weisheit Gottes offenbaren soll. Gott innerlich zu schmecken, ihn zu schmecken nicht allein in den abstracten Gedanken unserer Vernunft, sondern auch in den Anschauungen der Sinnlichkeit, das scheint ihm die Aufgabe unseres Lebens zu sein und einen solchen sinnlichen Geschmack der göttlichen Vollkommenheit soll der ästhetische Geschmack gewähren, welcher die lebhafteste Vergegenwärtigung des Vollkommenen, des Göttlichen uns darbiete, wenn er auch nur eine heterokosmische Wahrheit uns zur Anschauung bringt.

Diese Gedanken, von Baumgarten in einer steifen, wenig ansprechenden und wenig klaren Form entwickelt, zeigen, wie sehr diese Zeit auch in ihren rationalistischen Systemen der sinnlichen Erfahrung sich zuwandte. Wir müssen die Wahrheit versinnlichen um sie fassen zu können. Auch noch auf einen andern Punkt machen sie aufmerksam, welcher in ästhetischen Untersuchungen dieser Zeit mehr und mehr sich geltend gemacht hat. Wir haben gesehn, wie heftig in ihr der Streit gegen die Theologie, ja gegen die Religion entbrannt war. Man konnte aber dieser doch nicht ganz entsagen; unter den starken Angriffen des Naturalismus suchte man für sie einen Schutz; Baumgarten glaubte ihn im ästhetischen Geschmack finden zu können. Er gehörte zu den frommen Philosophen, welche weder die Religion noch die vernünftigen Gründe der Wissenschaft aufgeben können. Das ästhetische Gemüth schien ihm für das religiöse Gemüth zu sprechen. An der sinnlichen Vollkommenheit des Schönen, welche uns die Harmonie der Welt, der Offenbarung der göttlichen Weisheit, veranschaulichen könnte, suchte er sein religiöses Gefühl zu erwärmen. Dies ist der Anfang einer

Wendung der Gedanken, auf welche wir noch öfter stoßen werden; auch noch in der neuesten Philosophie hat man sich an die Verwandtschaft des ästhetischen mit dem religiösen Leben erinnert.

In England beschäftigte sich besonders die schottische Schule gern mit der Ergründung des Schönen. Hatte doch schon Shaftesbury in ähnlicher Weise wie Leibniz auf die Harmonie der Welt gedrungen und schienen ihm doch Schönheit, Güte und Wahrheit auf dasselbe hinauszulaufen. Das rationalistische Element, untergeordnet, wie es war, fand sich in England nur im Abnehmen; man suchte alles auf natürliche Triebe zurückzuführen. Unter den englischen Aesthetikern dieser Zeit hat die geistreichste Skizze der berühmte Parliamentsredner Edmund Burke entworfen. Seine Schrift über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen, im Jahre 1757 erschienen, gehört zu den Unternehmungen seiner Jugend. Sie ist ein deutlicher Abdruck des Gedankens, welcher die schottische Schule beherscht, daß wir die Ideen, welche unser vernünftiges Leben in Theorie und Praxis beherschen, natürlichen Trieben zu danken haben. Auch das ist ihr mit ihrer Schule gemein, daß sie das Ganze unseres Lebens in verschiedene, nicht wesentlich mit einander verbundene Gebiete zerfallen läßt. So wird das ästhetische Leben sogleich an zwei besondere Ideen, des Erhabenen und des Schönen, vertheilt und jede von ihnen wird alsdann auf einen besondern Trieb zurückgeführt. Das Erhabene geht aus dem Trieb zur Selbsterhaltung, das Schöne aus dem geselligen Triebe hervor. Erhaben nemlich ist das Große, das Uebermächtige, welches uns vernichten würde, wenn es unserm Leben zu nahe träte. Wenn wir von dem Schrecken, welchen es in diesem Fall uns einflößen müßte, uns frei fühlen dürfen, weil es nur in der Phantasie uns droht und wir in Sicherheit uns wissen, so erregt es das angenehme Gefühl des Erhabenen. Schön dagegen erscheint uns alles, was zur Geselligkeit uns auffordert; an das Schöne schmiegen wir uns gerne an; es beruht auf einer mit Leichtigkeit sich vollziehenden Vergesellschaftung der Ideen.

Diese Ansichten vom Schönen bei Baumgarten und bei Burke haben eine Fortbildung erfahren, welche sich zu einer vollständigen ästhetischen Weltansicht steigerte. Wir finden sie bei Franz Hemsterhuis, dem Sohne des berühmten holländischen Philologen Tiberius Hemsterhuis. Geboren 1721 zu Franeker, lebte er bis 1790 zu Hag, wo er einen bedeutenden Posten im Amte

für das Auswärtige bekleidete, ein Leben seiner innern Bildung und einem Kreise von Freunden gewidmet, zu welchen auch der deutsche Philosoph F. H. Jacobi sich zählte. Seine kleinen, in französischer Sprache geschriebenen Schriften waren nur für seine Freunde bestimmt; erst nach seinem Tode sind sie gesammelt worden. Er war in der Liebe des Alterthums erzogen, ein Verehrer des Plato; die Macht der naturalistischen Ansicht seiner Zeit empfand er, obwohl er eine innere Abneigung gegen ihre Ergebnisse hatte. Nur schwach wußte er sie von sich abzuwehren und dazu mußte ihm seine ästhetische Anschauung der Dinge das Mittel bieten. Seine Landsleute haben in ihm den Begründer einer neuen Richtung in der Philosophie erblicken wollen, weil er den französischen Naturalismus bestritt; aber er griff nur seine Folgerungen an und seine Gedanken sind zu nahe dem schottischen Naturalismus verwandt und nehmen auch zu viel von leibnizischen Lehren auf, als daß wir ihm eine andere Stelle als unter den Eklektikern der neuern Zeit anweisen könnten.

Mit dem Sensualismus darüber einverstanden, daß wir alle unsere Gedanken nur durch unsere sinnlichen Organe empfangen, widerspricht er doch den materialistischen Erklärungen unseres Empfindens, weil er im Körperlichen nur den trägen Stoff sieht, welcher von der Seele bewegt werden müßte um zur Thätigkeit zu kommen. Die Physik bleibt bei den Erscheinungen stehn und kann sie nicht erklären; die Sinne geben uns nur Zeichen, aus deren Vergleichung wir ihr Verständniß schöpfen sollen. Wie die Materie ihre Bewegung nur durch ein geistiges Princip erhalten kann, so kommt auch die Bewegung und das Verständniß in den Stoff unserer Gedanken nur durch unsere Seele. Aber es ist doch nur ein innerer Sinn, die Reflection auf uns, ein neues Organ, welches unsere Seele empfängt, wodurch uns das Verständniß der Erscheinungen zuwachsen soll. Durch jedes Organ gewinnen wir neue Erkenntnisse und für alle neue Erkenntnisse wird ein neues Organ verlangt. Hemsterhuis hat dabei seine Hoffnungen auch darauf gesetzt, daß uns im künftigen Leben noch neue Organe beschieden sein könnten zur Bereicherung unserer Ideen. Den inneren Sinn faßt er auch als moralischen Sinn, wie die schottische Schule. Er ist unser Herz, unser Gewissen; er pflegt die geselligen Neigungen in uns, obgleich wir nur eine unmittelbare Wirkung der Natur, eine Rückwirkung unserer ewi-

gen Seele gegen die äußern Einwirkungen in ihm sehen sollen. Er zieht uns zu unsern Nächsten, zum Erhabenen, zum Schönen, zu Gott. Die Gefühle der Abhängigkeit von Gott, der Bewunderung, des Staunens erregt er in uns; die Quelle der Religion sollen wir in ihm sehen. So könnte auch wohl eine Quelle der Erkenntnisse, welche über die Erscheinungen hinausgehn, sich in ihm eröffnen.

Aber diese Aussichten schneidet uns doch der Sensualismus ab, welchem Hemsterhuis sich nicht zu entziehen weiß. Nur durch Organe erhalten wir alle unsere Gedanken und Organe lassen uns nie in das Innere der Dinge eindringen. Alle Ideen werden uns auch nur in zeitlicher Folge vorgeführt und nie können wir zwei Gedanken zu gleicher Zeit denken. So ist unsere ewige Seele von der Erkenntniß des Ewigen ausgeschlossen. In der Welt sind die Individuen geschieden durch unübersteigliche Schranken; jedes ist für sich; keines vermag das andere auch nur in seinen Gedanken zu durchdringen. Wie wunderbar ist es, daß wir dennoch ein Verlangen tragen sollen nach Vereinigung mit andern, mit allen Dingen. Und doch wird uns dieses Verlangen durch unsern innern Sinn bezeugt. Wenn wir ein Wissen von einem Sein haben sollten, so würden wir dieses Sein mit unsern Gedanken durchdringen müssen; dies ist uns aber nicht gegeben. Unsere Seele scheint nicht dazu gemacht zu sein zu wissen. Sehr nackt ist hierin die skeptische Folgerung des Sensualismus ausgedrückt.

Wozu sonst wird nun wohl unsere Seele gemacht sein? In der Antwort auf diese Frage liegt die Wendung zur ästhetischen Betrachtung der Welt. Sie ist gemacht zum Beschauen der Dinge und zum Genießen derselben in einer solchen Beschauung; ein geistiger Genuß im beschaulichen Leben wird uns als Zweck vorgehalten. Hemsterhuis hat hierbei seine Gedanken auf ein Ideal gerichtet. Das Verlangen nach Durchbringung, Vereinigung mit anderm Sein führt zu diesem Ideal. Nur in einer völligen Vereinigung unserer Seele mit allem Sein würde unser Verlangen gestillt werden können. Das Ideal unserer Seele drückt sich in Gedanken Gottes aus, der in seiner Ewigkeit alle zeitliche Gedanken, in seiner Einfachheit alles Sein in sich vereinigt. In der Vereinigung alles Seins besteht das Vollkommene. Dahin strebt nun auch unsere Seele; sie möchte alle Schranken des Raumes und der Zeit überwinden; aber sie bleibt beständig an sie gebunden. So empfindet sie in ihrem Streben nach Vereinigung mit dem

geliebten Gegenstande, wenn sie gewahr wird, daß es vergeblich ist, das bittere Gefühl des Ekels. Ihre Individualität hält sie gefangen; sie muß sich zu bescheidenern Wünschen herabstimmen. Diese werden nun darauf gerichtet, die größte Menge der Ideen in die kürzeste Zeit zusammenzupressen, weil eine völlige Vereinigung derselben uns versagt ist. Hierzu soll die schöne Kunst dienen. In ähnlicher Weise wie Burke denkt sich Hemsterhuis das Schöne. Es ist das, was zur Vereinigung anlockt, aber bei der Geselligkeit stehn bleibt; weil es zur Vereinigung nicht kommen kann. Es verlangt Mannigfaltigkeit, aber auch Verschmelzung der Gegensätze. In leichten Uebergängen führt es von der einen Idee zur andern über, so daß es die Schwierigkeiten in der Verbindung der Gedanken möglichst überwindet. Der leibnizische Gedanke, daß die Harmonie auf Mannigfaltigkeit in der Einheit beruhe, liegt dieser Ansicht zu Grunde; aber auch die Gedanken des Naturalismus, daß jedes Individuum, jeder Körper von dem andern im Raum durch unübersteigliche Schranken geschieden sei, des Sensualismus, daß alle Gedanken in der Zeit von einander gesondert bleiben müssen, die Gedanken an die Undurchdringlichkeit der Dinge und ihrer Thätigkeiten behaupten ihre unbedingte Gültigkeit. Daher ist das Schöne nur das, was die größte Menge von Ideen in der kürzesten Zeit verbindet und durch dasselbe wird das Höchste geleistet, was für den menschlichen Geist erreichbar ist; denn da er keine Vereinigung der Ideen erreichen kann, muß er sich damit begnügen die größte Zahl sinnlicher Zeichen in der engsten Verbindung zusammenzufassen. Auf eine Vervollkommnung unserer Gedanken in das Unbestimmte fort werden wir hierdurch angewiesen; unser Verlangen aber bleibt ungesättigt, weil wir das Ewige, die Vereinigung unseres Denkens mit dem Sein nicht erreichen können; wir bleiben bei den sinnlichen Zeichen stehen. Nur in einem Punkte durchbricht Hemsterhuis in dieser ästhetischen Lebensansicht die Schranken des Sensualismus und des Naturalismus. Er will doch nicht eine rein natürliche Kunst; die Nachahmung der Natur ist ihm nur der erste Schritt in der künstlerischen Uebung; sie geht darauf aus die Natur zu übertreffen. In der Natur finden sich selten oder nie alle die Bedingungen zusammen, welche für unsere Organe die passende Vereinigung der Elemente zu treffen wissen; wir müssen durch Kunst der Natur nachzuhelfen suchen.

Wir können hierin nur einen ersten, schüchternen Schritt über den Naturalismus hinaus erblicken; er hält uns noch ganz unter den Bedingungen der Natur fest und gestattet nur eine Aussicht auf Besserung dieser Bedingungen durch menschliche Kunst. Doch ohne Bedeutung ist dieser Schritt nicht; an eine allgemeinere Wendung der Gedanken schließt er sich an. Mit Baumgarten's Ansicht des ästhetischen Lebens hat er gemein, daß er in der Harmonie des Schönen eine Versinnlichung der göttlichen Einheit erblickt und die schöne Kunst mit der Religion in Verbindung bringt. Wir werden hierin ein Zeichen sehen, daß der Naturalismus das Bedürfniß religiöser Gefühle auch unter den wissenschaftlich Gebildeten nicht überwältigt hatte. Das Bedürfniß der geistigen Sammlung, der Vereinigung, das Verlangen nach dem Ewigen ist mächtig in Hemsterhuis; er weiß ihm aber unter den Vorurtheilen des Naturalismus keine andere Befriedigung zu versprechen als in der ästhetischen Anschauung der Harmonie; die Kunst muß ihm die Stelle der Religion vertreten.

In derselben Zeit war man mit einer Umbildung der theoretischen Politik beschäftigt. Dabei dürfen wir die Lehren Montesquieu's nicht übersehn, obwohl sie weniger der Philosophie als der Geschichte angehören. Sie haben auf die Philosophie der Geschichte, ein Werk der neuesten Philosophie, als Vorläufer einen großen Einfluß ausgeübt und es wird nicht geleugnet werden können, daß Montesquieu's Betrachtung der Geschichte nicht ohne leitende philosophische Gedanken ist. Als der Baron Karl von Montesquieu 1748 seinen Geist der Gesetze herausgab, nahte er sich schon dem Greisenalter. In seiner Jugend hatte er seinem Stande gemäß in wichtigen Geschäften des Parlements zu Bordeaux sich geübt, war dann seiner Neigung für literarische Arbeiten folgend bemüht gewesen durch geschichtliche Untersuchungen und Reisen sich zu bilden; sein Werk ist eine Frucht langer und ernster Beschäftigungen, eines reifen Nachdenkens. Doch ist sein Blick beschränkt; die Verhältnisse des politischen Lebens zu andern Zweigen unserer Bildung kann er zwar nicht ganz übersehn, aber er bringt sie nur als Aeußerlichkeiten in Anschlag; seine wissenschaftlichen Gesichtspunkte werden auch gestört durch den praktischen Zweck, welchen er in seinen Lehren verfolgt; denn er gehört zu den Männern, welche durch die Mäßigung der absoluten französischen Monarchie den drohenden Umsturz abwenden zu können

meinten; mit diesem praktischen Zwecke seines Werkes ließ sich eine sichere Durchführung wissenschaftlicher Glieder nicht wohl vereinen; auch wurde er durch die herschenden Grundsätze des Sensualismus und Naturalismus in seinen allgemeinen Ansichten geleitet; aber dennoch wird man den patriotischen Sinn, welcher in seinen Lehren herscht, weit entfernt finden von dem Egoismus seiner philosophirenden Landsleute.

Den Geist der Gesetze sucht er in den Beweggründen auf, welche die Erhaltung und Entwicklung der Staten leiten. Die Gesetzgebung ist kein Act einer besondern Macht. Die Gewohnheit, die öffentliche Meinung macht die Gesetze. Für alle Gesetze muß der Geist des Volkes vorbereitet sein. Durch Gesetze werden nur Gesetze, aber nicht Sitten gebessert. Nur weil es verschiedene Stimmungen unter den Menschen giebt, giebt es auch verschiedene Statsverfassungen; nur die unter ihnen, welche der öffentlichen Stimmung entspricht, kann bestehn. Die bewegenden Principien im Volke hat daher der Gesetzgeber zu beachten. Mehr auf das Praktische berechnet, als gründlich durchdacht ist seine Lehre von den bewegenden Principien in den verschiedenen Statsformen, wenn er der Demokratie die Tugend, der Aristokratie die Mäßigung, der Monarchie die Ehre, der Despotie die Furcht unterlegt; sein allgemeiner Gedanke entschlägt sich in der That dieser althergebrachten Eintheilung, indem er das wahre bewegende Princip in dem Geiste des Volkes sucht. Das ist der wichtige Grundsatz seiner Politik, daß die natürliche und beste Regierung die ist, welche am meisten dem Charakter des Volkes entspricht. Er ist gegen die kosmopolitischen Lehren seiner Zeit. Er ist auch gegen das Ideal eines Stats, welcher für alle Völker passen sollte. Die Völker sind verschieden; nach ihrer Verschiedenheit muß es auch verschiedene Formen des Stats geben. Das Streben nach dem Besten bringt uns um das Gute, welches erreicht werden kann. Die Religion mag das höchste Gut, die höchste Tugend bezwecken; für den Stat muß ein mittleres Maß genügen.

Auf ein solches mittleres Maß hat er nun sein Auge gerichtet. Für dasselbe möchte er doch eine allgemeine Regel aufstellen, ein Ideal des Erreichbaren bei aller Verschiedenheit der Völker. Man kann nicht anders als urtheilen, daß es in praktischer Absicht für die Lage der Dinge in Frankreich sich ausgebildet hat. Es ist nach der englischen Statsverfassung gemodelt und

Locke ist der Führer in dem Entwurfe desselben. Montesquieu geht von dem Grundsatze aus, daß jede politische Macht geneigt ist ihre Gewalt zu mißbrauchen; daß sie nur durch die Schranken ihrer Macht gezügelt werden kann. Dies führt auf die Nothwendigkeit einer Theilung der politischen Gewalten, damit sie gegenseitig sich mäßigen; es entspricht der Mäßigung, welche Montesquieu in allen seinen Lehren empfielt, und redete der Mäßigung der absoluten Monarchie das Wort, welche er anstrebt. Mit einer mehr in die Augen fallenden als bessernden Abweichung von Locke unterscheidet er nun drei Gewalten im Stat, die gesetzgebende, die richterliche und die vollziehende. Sie stellen die drei Acte der Rechtspflege dar. Daß diese Unterscheidung in der theoretischen Politik der folgenden Zeiten herschend geworden ist, hat ihr den ausschließlich juristischen Charakter gegeben, welchen sie an sich trägt, die Meinung verbreitet, daß der Stat nur in einer Rechtsanstalt bestehe und wohl mit Legalität, aber nicht mit Moralität zu thun habe. Es entsprach dies der Absonderung des Naturrechts und der Politik von der Moral, welche die neuere Philosophie gebracht hatte. Die drei Statsgewalten meint nun Montesquieu, sollen in verschiedene Hände gebracht werden; darin sieht er die Bürgschaft für die politische Freiheit.

Wenn er nun für diese besorgt ist, so beachtet er um so weniger die moralische Freiheit. Dies liegt nicht allein darin, daß er seine Politik von der Moral absondert, sondern seinen tiefern Grund hat es in dem Einflusse des Naturalismus auf seine Lehren. Der wichtigste Grundsatz seiner Lehre, daß die Beweggründe des politischen Lebens in den Charaktern und Neigungen der verschiedenen Völker lägen, führt auf die Frage, woraus diese Verschiedenheiten der Völker hervorgehn. Montesquieu möchte sie auf die Natur zurückführen, so wie er auch nur deswegen räth dem Geiste der Völker zu folgen, weil hieraus die natürlichste, am meisten den natürlichen Neigungen der Völker entsprechende Regierung sich ergeben würde. Die Natur des Bodens und des Klimas ist das Erste, was die Völker macht. Weil die Erde sehr verschieden gestaltet ist, müssen auch sehr verschiedene Völker sein. Zwar werden andere Gründe nicht ausgeschlossen, wie Sitten, Religion, Geschichte; aber sie gehen alle von der Natur aus, welche nach Boden und Klima den verschiedenen Völkern eine verschiedene Empfindlichkeit gegeben hat; unter den natürli-

chen Eindrücken ihrer Umgebungen wachsen sie alsdann auf und das Ergebniß solcher Eindrücke ist ihre Geschichte. Die Grundsätze des Sensualismus zeigen sich hierin herschend. Dies ist der Hauptmangel dieser Politik; im politischen Leben sieht sie ein natürliches Gewächs; die Gebiete des Lebens, in welchen die Freiheit des Menschen weniger als in der Politik streitig ist, beachtet sie nur als Mittel; die allgemeine Geschichte der Cultur tritt hinter die Geschichte der Völker und der Staten zurück, der Gedanke, daß jene der tragende Grund aller politischen Verfassungen sein dürfte, ist wenigstens nur sehr schwach in dieser Politik rege. Doch dürfen wir nicht sagen, daß er ganz fehlte. Montesquieu war in einer frühern Schrift, den persischen Briefen, als ein Spötter über die Religion aufgetreten; aber von seinen geschichtlichen Untersuchungen hat er sich belehren lassen, welche wichtige Rolle die Religion im State spielt. Er hebt sogar den wohlthätigen Einfluß hervor, welchen die christliche Religion auf das politische Leben ausgeübt habe. Bei seinem Gedanken, daß die Natur den Geist der Völker bestimme, hat er doch auch den Gedanken ausgesprochen, daß die Vorsehung die Geschicke der Völker leite, ihre Verschiedenheit zum Einklang stimme und im Wechsel der Dinge das ewige Gesetz aufrecht halte. Zwischen seinen ernsten Betrachtungen über die Geschichte und den leichtsinnigen Angriffen seiner Landsleute auf alles Bestehende ist ein sehr merklicher Unterschied; daher hat man diese in der folgenden Zeit bei Seite gelegt, jene aber sind von den neuesten Philosophen wiederholt bedacht worden.

Wenn Montesquieu über Stat und Völker die Menschheit zu vergessen schien, so hat der Genfer Jean Jaques Rousseau sie um so mehr als unbedingten Zweck seiner Politik und seiner Pädagogik erhoben. Zwischen dem Geist der Gesetze des erstern und dem Gesellschaftsvertrag des andern liegen nur 13 Jahre, aber ein ganz anderer Geist der Zeit weht uns aus dem andern Werke entgegen. Wenn Montesquieu die Monarchie noch durch Mäßigung stützen zu können hoffte, so sieht Rousseau in seiner Zeit das Jahrhundert der Revolution. Eine Vorahnung der Leidenschaft reißt ihn zur Prophezeiung hin. Er ist weit davon entfernt, was er sieht, zu wollen; ein verweichlichtes Kind seiner Zeit kann er die Güter des Luxus, der Civilisation, den Glanz eines Ruhmes, welcher durch die Gesellschaft der Menschen getragen

wird, nicht entbehren; für alle diese Güter fürchtet er; unter den Trümmern der gegenwärtigen Zustände begraben zu werden muß er besorgen; aber die Dinge, wie sie gegenwärtig sind, scheinen ihm unhaltbar, zerrissen, wider die Natur. Seine merkwürdigen Bekenntnisse über sein Leben zeigen uns in diesem Schmach und Widersprüche ohne Zahl. Ein Philosoph will er nicht sein, aber beständig muß er philosophiren über die Lage der Dinge, über die gegenwärtige Stimmung. In seinem zerrissenen Gemüth spiegelt sich die zerrissene Bildung seiner Zeit. Aufgeregt wie er ist, hat er aufregend gewirkt. Zwei seiner Schriften, welche er kurz hinter einander erscheinen ließ, sein Statsvertrag vom Jahre 1761, und sein Emil, vom Jahre 1762, wollten die eine die Politik, die andere die Pädagogik reformiren. Eine starke Nachwirkung haben sie gehabt, wenn auch jede von ihnen nur einen lockern wissenschaftlichen Zusammenhang bietet und beide abbrechen ohne einen befriedigenden Abschluß. Sie enden mit der Verzweiflung. Ihre Verbindung unter einander läßt sich nicht verkennen, wenn sie auch nur angedeutet wird. Der später erschienene Emil muß zuerst betrachtet werden, weil die Erziehung auch von Rousseau als die Grundlage des Stats angesehn wird.

In der Form eines Romans will uns Rousseau belehren, wie der Mensch erzogen werden sollte um seiner Natur zu entsprechen. Dabei liegen im Allgemeinen die pädagogischen Rathschläge Montaigne's und Locke's für die natürliche Erziehung zu Grunde; sie werden nur viel durchgreifender und ausführlicher entwickelt. Damit Emil ein Zögling der Natur werde, muß er von der Gesellschaft der Menschen fern gehalten werden. Nur so wird er der Ansteckung des herschenden Lasters und der Vorurtheile entzogen; nur so kann der Erzieher seine Kunst an ihm bewähren. Die öffentliche Erziehung wird also verworfen; die Erziehung ist eine Privatangelegenheit der Familie; die Eltern sollen ihre Pflichten für sie nicht vergessen. Wird nun Emil hierdurch ein Zögling der Natur? Vielmehr die künstlichsten Mittel müssen angewandt werden ihn vor der öffentlichen Ansteckung zu bewahren und weil ihm die reichste Quelle der Ueberlieferung verstopft ist, durch Ersatzmittel dahin zu wirken, daß ihm die Fortschritte der Cultur zugehen, welche die Gesellschaft in ihrer Geschichte ausgebildet hat und ohne welche jetzt niemand in ihr fortkommen kann. Denn zuletzt muß doch auch Emil in die Gesellschaft ein-

geführt werden, da Rousseau mit Locke erkannt hat, daß der Zweck der Erziehung die Freilassung ist, welche den Zögling seine Stelle unter den übrigen freien Menschen einnehmen läßt. Hierzu jedoch scheint es ihm zu genügen, daß er die Natur und die Gesellschaft der gegenwärtigen Menschen kennen gelernt hat. Nur Realunterricht wird daher verlangt in der Erfahrung der Natur, der Sachen und der Menschen. Was kümmert uns die Vergangenheit und was von ihrer Bildung in den Sprachen niedergelegt ist? Nur unsere eigene Erfahrung soll uns belehren, damit wir keine Vorurtheile einsaugen. Wie wir ohne die Ueberlieferung der frühern Zeiten zur Erkenntniß der gegenwärtigen Bildung gelangen können, glaubt dabei Rousseau um so leichter außer Frage stellen zu dürfen, je mehr er dieser Bildung mistraut. Die Gewohnheit, die Autorität des erziehenden Geschlechts will er von seinem Zöglinge entfernt halten; er sieht nicht, wie er hierdurch alle Erziehung aufheben würde. In der That kann er beide nicht entbehren; nur auf eine Täuschung des Zöglings legt er es an, indem es ihm scheinbar gemacht werden soll, als würde er nur seinen natürlichen Trieben überlassen und lernte nur aus dem Buche der Natur, wärend die Kunst des Erziehers ihn beständig leiten soll.

Große Sorgfalt hat Rousseau auf die Unterscheidung der Abschnitte der Erziehung gewendet. Da er aber in ihrer Feststellung das Verhältniß des Zöglings zur erziehenden Gesellschaft unbeachtet läßt, kommt er nur zu mangelhaften Ergebnissen. So früh als möglich, noch vor der Geburt soll die Erziehung beginnen und es werden in dieser Beziehung den Müttern wohlgemeinte Rathschläge ertheilt. Die Perioden der Erziehung müssen sich an die Natur anschließen. Zwei Abschnitte giebt diese an, vor und nach der Mannbarkeit. Die Periode vor der Mannbarkeit zerfällt wieder in zwei Abschnitte. Zuerst ist das Kind in einer völligen Abhängigkeit von den sinnlichen Bedürfnissen. Um sie befriedigen zu können muß es seine Körperkräfte üben und die Werkzeuge gebrauchen lernen, deren es bedarf. Diese Periode ist, also den Leibesübungen gewidmet, mit welchen sich Uebungen in nützlichen Künsten verbinden. So wie sie aber zurückgelassen ist, stellt sich beim Menschen ein Ueberschuß der Kräfte ein, welcher Beschäftigung sucht. Er muß dazu verwandt werden in die Erkenntniß der weitern Kreise der Natur und ihrer verborgenen Kräfte einzufüh-

ren. Es ist dies die Periode der Studien, in welcher die Wißbegier durch Anregung der natürlichen Triebe zu wecken ist. Leidenschaft läßt sich nicht entfernen; wir bleiben Sklaven der Natur, welche sie in uns erregt; aber nur die natürliche Leidenschaft ist zu nähren, auf nützliche Wissenschaften und Künste zu richten und dagegen aller überflüssige Luxus abzuschneiden. Mit dem Alter der Mannbarkeit tritt dann weiter das Bedürfniß der Geselligkeit ein. Wenn bisher nur der mächtige Trieb der Selbsterhaltung den Menschen beherschte, so erhebt sich jetzt ein anderer, nicht weniger mächtiger Trieb, der Geschlechtstrieb; er zieht den Menschen zum Menschen; ihm gesellt sich die Freundschaft zu, das Mitleiden, die Menschlichkeit. Auch in der Entwicklung dieser Triebe ist aber der Mensch der Erziehung bedürftig, da sie ebenso leicht zu Ausschweifungen als zu den edelsten Neigungen des menschlichen Herzens führen können. Es tritt nun für die Erziehung die Periode der Wahl ein. Emil wird nun zuerst in die Gesellschaft eingeführt; er sieht sich von ihr abgestoßen, wie zu erwarten war, da er nicht vorbereitet war für sie. Er flieht die Menschen; aber sein Erzieher läßt ihn eine Gefährtin finden, auf welche er seine Wahl leitet. Sie ist, wie er, ein Zögling der Natur. Er verbindet sich mit ihr um seine Stellung in der Gesellschaft zu suchen. Aber in der verdorbenen Gesellschaft scheitert ihr Glück; von ihr verdorben werden sie durch ihre Schuld auseinandergerissen. Damit endet der Roman ohne Lösung. Die Lehre seiner Fabel hat Rousseau in den Worten ausgedrückt, in das bestehende Böse etwas Gutes zu bringen heiße nur es dem Verderben opfern.

Dieser Schluß der Pädagogik weist auf die Politik hin. Wenn man das Glück des Einzelnen will, muß man zuvor für das Ganze sorgen, in welches er eintreten soll. So trostlos jedoch, wie seine Ansicht von der Gewohnheit in der Erziehung, ist auch Rousseau's Ansicht vom gegenwärtigen Stat. Was er in Bezug auf die Erziehung sagte, daß man gut thun würde, in allem das Gegentheil des Gebräuchlichen zu thun, das gilt nicht minder von allen Einrichtungen des gegenwärtigen Lebens. Von Natur sind alle Menschen gleich oder fast gleich; unsere Staten aber haben die unnatürliche Ungleichheit der Menschen gebracht. Jetzt steht nicht mehr dem Menschen der Mensch, sondern dem Unterdrücker der Unterdrückte gegenüber. Das Naturgesetz ist durch die positiven Gesetze verdrängt worden. Zu den natürlichen

Verhältnissen möchte aber Rousseau alles im State zurückgebracht sehen; auf eine Umkehr des Bestehenden von Wurzel aus hat er es abgesehn.

Seine Politik nimmt die gewöhnliche Vertragslehre zum Ausgangspunkte und zieht die Spitze ihrer Folgerungen. Er zweifelt nicht daran, daß man seinen Willen für die Zukunft binden dürfe. Den Urvertrag, auf welchem der Stat beruhen soll, kann er zwar nicht nachweisen, aber er glaubt doch eine stillschweigende und bindende Uebereinkunft unter den Menschen annehmen zu müssen, durch welche sie zu einem politischen Verein verbunden worden, weil es der Natur gemäß ist, daß die zusammenwohnenden Menschen verträglich sich zugesellen zu ihrem eigenen Vortheil. Sollte jemand dem Vertrage sich nicht fügen wollen, so würde er auswandern müssen. Der Urvertrag wird als ein Werk aller betrachtet; nur durch Stimmeneinheit konnte er zu Stande kommen; alle sind als Gleichberechtigte in ihn eingetreten und haben auch alle ihre Freiheit in ihm sich bewahrt. Auf ihm beruhn alle folgende Beschlüsse des Stats und Freiheit und Gleichheit der Bürger müssen deswegen als ihre unveräußerlichen politischen Rechte angesehn werden. Die folgenden Beschlüsse dürfen durch Stimmenmehrheit gefaßt werden, weil alle übereingekommen sind, daß sie den allgemeinen Willen der Mehrheit als den Willen aller anerkennen wollen und die Sammlung der Stimmen nur die Entscheidung darüber geben soll, was der allgemeine Wille sei. Durch Stellvertreter aber soll niemand seine Stimme abgeben; dies würde der Weg zur Despotie sein; nur das ganze Volk hat das Recht bindende Gesetze zu geben. Die Souveränetät des Volkes ist daher auch unveräußerlich, darf zu jeder Zeit alles beschließen und ist an frühere Beschlüsse nicht gebunden. Nur das gesammte Volk hat die gesetzgebende Macht, aber einem kleinern Theile des Volkes muß die ausübende Macht übertragen werden; er hat nur zu vollziehn, was das Volk beschlossen hat und muß sich als Diener des Volkes betrachten. Die Schwierigkeiten in der Ausführung dieses Ideals sieht Rousseau wohl ein; er hält sie aber für überwindlich. In kleinen Republiken würde die ganze Bürgerschaft sich versammeln können um rechtsgültige Beschlüsse zu fassen. Er will auch größere Staten; ein Bündniß der kleinern Republiken würde sie herstellen können; doch hält er seine Kräfte für zu schwach um dies weiter auszuführen. So

ist auch seine Politik eine unvollendete Skizze geblieben. Zur praktischen Ausführung seines Ideals konnte er keinen Muth fassen, da er die Ueberzeugung aussprach, daß die politische Freiheit mit unsern verdorbenen Sitten sich nicht vertrage.

Erziehung und Stat betrachtete Rousseau doch nur als Mittel zur Bildung des Menschen und seiner geselligen Verhältnisse; sein Zweck war die Entwicklung der Menschlichkeit; die Humanität geht ihm über alle Formen des Lebens. Er ist ein entschiedener Gegner der Selbstsucht. Wenn er auch Selbsterhaltung und Eigennutz für Grundlagen unseres sittlichen Lebens hält, welche durch die Triebe der Natur geboten sind, so erwartet er doch, mit der schottischen Schule, von unsern geselligen Trieben das Beste. Die Natur hat uns einen Instinct eingeflößt, eine Empfindung des Guten, ein inneres Licht, welches unser sittliches Urtheil erleuchtet. Den Empfindungen unseres Herzens sollen wir folgen; seine Triebe führen zur Menschlichkeit, zu allem Edeln und Guten; zwar entwickeln sie sich später im Menschen als die selbstsüchtigen Triebe, aber sie haben nicht geringere Kraft. Auf Sittenlehre ist nun sein ganzes Streben gerichtet. Die Wissenschaft des Menschen ist für den Menschen die nothwendigste und zwar die Wissenschaft seines Geistes; sie ist mehr werth als jene gepriesenen Kenntnisse der Natur, deren unsere Zeit sich rühmt. Der Körper ist träge; der Geist muß ihm alle seine Kraft geben. Von der Moral erhebt Rousseau seine Gedanken auch zu Gott. Er fordert einen Beweger der trägen Materie, einen Ordner für die zweckmäßige Einrichtung der Welt. Freilich in die müßigen Fragen, ob er die Materie geschaffen oder nur geformt habe, will er sich nicht einlassen; sie berühren unsere praktische Bestimmung nicht und alles, was diese nicht trifft, ist unnütze Neugier. Sein Herz sagt ihm, Gott habe alles gut gemacht. Die Natur ist Gottes Werk; ihr Gesetz verkündet seinen Willen. Auch die Religion hat er in unser Herz gelegt. Ein sehr starkes Beispiel sehen wir hier, daß in diesem Zeitalter des Atheismus noch nicht aller Glaube an das Christenthum aus der gebildeten Welt verschwunden war, an diesem Manne, der allen Vorurtheilen der Autorität den Krieg erklärt hatte, wenn er nun doch die christliche Religion sich gefallen läßt, wenn er sie rühmt, diese Religion der Menschenliebe, des Herzens und der Natur, welche mehr für die Menschheit gewirkt haben dürfte als die viel gepriesene Wissenschaft.

Sie läßt uns die Hoffnung auf Vergeltung des Guten und des Bösen in einem künftigen Leben. Freilich soll sie frei gehalten werden von Aberglauben, duldsam und als eine einfache Religion des Herzens und der Natur; aber in ihrer Reinheit verdient sie alle Verehrung. Ohne Schwanken ist nun freilich dieses Bekenntniß zum Christenthum nicht. In der Einfachheit, in der Reinigung von Aberglauben, welche Rousseau für seine Religion fordert, verbergen sich Zweifel. Er ist ein zerrissener Sohn seiner zerrissenen Zeit. Indem er den moralischen Wissenschaften sich zuwendet, wird er vom Glauben an die Natur zurückgehalten und geräth in Unruhe, in welcher der empfindsame, leidenschaftlich bewegte Mann ein krankhaft aufzuckendes Leben führt. Mit dem Glauben an Gott und sein Gesetz in der Natur, welche alles gut gemacht hat, kann er die Schickungen in der Geschichte nicht vereinen und der gegenwärtige Standpunkt der Cultur ist ihm ein Räthsel. Zu lebhaft ist das Gefühl des Wehs in ihm, unter welchem seine Zeit, unter welchem er selbst leidet. Wie lassen sich die Kämpfe dieses Jahrhunderts der Revolution mit der Güte Gottes und der Natur zusammenreimen? Alles kam gut aus der Hand Gottes, aber unter der Hand des Menschen ist alles entartet. Gott hat uns in der Freiheit ein gefährliches Geschenk gegeben. In solchen Gedanken könnte man meinen eher einen Theologen zu hören, der alles Uebel auf den Sündenfall der Menschen zurückführt, als den beredten Apostel der politischen Freiheit. Er will uns aber nur zur Natur zurückführen und in seinem Eifer für sie scheint er alle Cultur der Vernunft austilgen zu wollen. Freilich im Naturzustand lebten die Menschen ohne Tugend und ohne Laster, keiner zeichnete sich aus durch Fertigkeiten oder durch sittliche Eigenschaften; jetzt dagegen giebt es ausgezeichnete Fertigkeiten und Tugenden, aber des Lasters ist mehr als der Tugend. Der Gewerbfleiß hat nur die Bedürfnisse des Menschen großgezogen und die Menschen schwach gemacht, die Ungerechtigkeit herscht allgemein, das natürliche Mitleiden mit den Unterdrückten findet sich nur noch in einigen großen kosmopolitischen Seelen. Einen wahren Fortschritt der Vernunft im Menschengeschlechte giebt es nicht; von der einen Seite mag etwas gewonnen werden, aber von der andern Seite wird nicht weniger verloren. Sollte man nicht meinen, daß alle Hoffnung aus dieser leidenden Seele verschwunden ist? Nicht ganz ist sie ver-

schwunden. Von Erziehung und Stat hofft Rousseau noch Besserung für die ganze Menschheit. Er glaubt die Vortheile des Naturzustandes ließen sich mit den Gütern der bürgerlichen Cultur vereinen. Aber ernstlich, von Grund aus müssen wir uns bessern. Wie ein Bußprediger steht er seiner Zeit gegenüber. Doch er leidet dabei an dem großen Widerspruche in den bewegenden Gedanken seiner Zeit. Auf Natur wollten sie alles zurückbringen; aber sie scheiterten daran, daß sie aus der Natur die Sitten der Menschen nicht begreifen konnten, daß sie die Geschichte, die ganze Grundlage ihrer sittlichen Ueberzeugungen, ihres Lebens, ihr öffentliches Gewissen im Streit mit der Natur fanden und als ein verderbliches Vorurtheil ausrotten wollten. Den Menschen, einen Theil der Natur, sehen sie in Empörung gegen die Natur, obgleich sie davon überzeugt sind, daß er ein Sklave der Natur ist. Sie fordern Freiheit, bemerken aber nicht, daß sie nur Freiheit von ihrer eigenen Freiheit fordern, indem sie uns unter die Sklaverei der Natur bringen möchten. Auf diese Sklaverei lenken sich auch die Hoffnungen Rousseau's. Er spricht seine Ueberzeugung dahin aus, daß die Ordnung der Natur immer siegreich bleiben werde über die verkehrten Einrichtungen der Menschen.

Durch die Schriften Rousseau's geht ein lauter Schrei nach Natur. Er war im Geiste seiner Zeit; daher hat er einen mächtigen Nachhall gefunden, noch mehr in der deutschen als in der französischen Literatur. In der Politik und in der Pädagogik hat Rousseau mehr zu Reden als zu Thaten geführt, denn seine Ideale, seine Rathschläge lagen der Ausführung fern; die Reformen, welche die neueste Zeit in Erziehung und Stat unternahm, gingen von praktischen Bedürfnissen aus; von Rousseau's Theorien sind sie fast nur zu Versuchen auf Abwegen verführt worden. Aber sehr zu beachten als ein hervorstechendes Zeichen seiner Zeit ist sein Aufruf zur Rückkehr zur Natur. Er faßt die zerstreuten Bestrebungen der Zeit gleichsam in einen Brennpunkt zusammen. Den Naturalismus bezeichnet er in der äußersten Folgerung, in welcher er seine Herrschaft über die moralischen Wissenschaften ausdehnen wollte. Er stieß dabei auf Erscheinungen, welche ihm räthselhaft scheinen mußten. Die Allmacht der Natur wurde von ihm behauptet und doch scheint dem Menschen eine Freiheit beizuwohnen mit Erfolg gegen diese Allmacht sich empören zu können. In der Gewaltsamkeit, mit

welcher nun dennoch Rousseau den Willen der Natur gegen die verkehrten Sitten der Menschen durchsetzen möchte, wird man einen Wendepunkt der Zeiten finden können. Rousseau's Meinungen stehen nicht allein. Die Wendung des Naturalismus zu den moralischen Wissenschaften haben wir fast überall im letzten Abschnitt der neuern Zeit gefunden. Bei Rousseau verräth sich nur deutlicher als bei andern seiner Zeitgenossen, daß hinter der Verehrung der Natur, welche in ihren Leistungen für das moralische Leben sich bewähren soll, auch eine religiöse Verehrung Gottes, des Gesetzgebers der Natur, im Hinterhalte liegt, ja daß sogar der christliche Glaube nicht völlig von ihr beseitigt werden soll, wenn er nur den natürlichen, duldsamen und barmherzigen Gott nicht verleugnet. Aber wie ist doch dieser Glaube an den in der Natur waltenden Gott selbst so wenig duldsam. Die Werke der menschlichen Freiheit ist er geneigt sämmtlich zu verdammen. Dies ist der Streit, in welchem diese naturalistische Philosophie mit sich selbst liegt. Sie möchte uns vom Vorurtheil befreien; wie nach der Natur, so lechzt sie nach Freiheit; aber die Natur bindet uns mit den unbarmherzigen Banden der Nothwendigkeit. Denselben Streit, welchen wir bei Holbach fanden, haben wir hier in einer andern Form. Das Individuum fordert sein Recht, seine Freiheit, selbst zum Irrthum und zum Vorurtheil, aber gegen die Allmacht der allgemeinen Natur soll sie ihm fehlen.

10. Ueber den Zwiespalt, welcher zuletzt in der neueren Philosophie sich aufthat, wird man die bedeutenden Fortschritte, welche sie herbeigeführt hatte, nicht übersehn können; er beweist aber, daß sie zu einer innerlich freien und in sich einigen Entwicklung der Gedanken nicht hat gelangen können. Dies bestätigt unsere Bemerkungen darüber, daß sie anfangs von der Philologie, dann von der Mathematik und der Naturwissenschaft sich leiten lassen mußte. Wenn sie durch die Philologie an ältere Ueberlieferungen zu ihrem Unterrichte sich gewiesen sah und dadurch ein Werk mehr der Gelehrsamkeit als des freien Nachdenkens wurde, so befreiten zwar Mathematik und Physik sie von der Nachahmung der Alten und führten eine neue Weltansicht herbei, aber ließen sie auch nicht zur Entwicklung ihrer eigenen Methode kommen, sondern zwangen ihr die Nachahmung der von ihnen befolgten Methoden auf. Unter diesen Beschränkungen durch äußere Einflüsse hat sie doch vieles gelernt und geleistet. Die Philologie

hat sie gelehrt die Weltansicht der Alten aus ihren Trümmern wieder zu einem Ganzen zusammenzufügen; dies war eine nothwendige Aufgabe für die neuern Völker, welche die Cultur der alten Welt fortführen sollten; ihre Lösung kam der christlichen Philosophie zu Gute, indem sie dadurch einen größern Reichthum der Gedanken, eine freiere Ansicht über das Verhältniß des Alterthums und besonders des Heidenthums zum Christenthum gewann, die Sprödigkeit des Gegensatzes zwischen der natürlichen Entwicklung und den übernatürlichen Gaben der Offenbarung überwinden und einsehen lernte, daß nicht allein durch die letztern das Heil der Menschen gewonnen werde. Die Herrschaft der Philologie brachte ihr aber auch die Lockerheit des eklektischen Verfahrens; von ihm mußte man entwöhnt werden durch die Methode exacter Wissenschaften. Mathematik und Physik ließen zugleich in die unendliche Weite eines nirgends geschlossenen Reichthums der Forschungen blicken und ein System wissenschaftlicher Gedanken aufsuchen. Wie viel Neues dies der Wissenschaft gebracht hat, bedarf keiner weitern Entwicklung; auch der Philosophie mußte es zur Anregung neuer Gedanken dienen. Von dem beschränkten Gesichtskreise der Alten, welche die Kugelgestalt und den Kreislauf der Welt behaupteten, wurde man befreit, an die unendliche Größe der Natur sah man sich verwiesen, welche dem Unendlichkleinen zu genügen und das Unendlichgroße zu umfassen wisse. Raum und Zeit eröffneten ihre unermeßlichen Schätze; über die Natur vergaß man nicht den sie betrachtenden Geist; das Verhältniß zwischen beiden, ihren Unterschied, ihren Zusammenhang suchte man viel genauer zu erörtern, als es vom Alterthum geschehen war; mit dem Gesetze der Natur erforschte man das Gesetz unserer Gedanken, in welchen die Natur sich abbildet; die Methoden unseres Denkens, die Entstehung unserer Gedanken, die psychologischen Erscheinungen, welche dabei sich einstellen, die Verhältnisse der theoretischen zu den praktischen Aufgaben unseres Lebens wurden Gegenstände einer neuen, in das Einzelste eindringenden Untersuchung, ohne daß man über die Einzelheiten das Ganze der Wissenschaft außer Augen verloren hätte. Genug wir sehen hier sich eröffnen einen großen Umfang scharfsinniger und in die Tiefe dringender Forschungen, von welchen wir nicht annehmen können, daß sie ohne bleibende Erfolge geblieben wären. Aber hiermit verbunden zeigt sich ein Hin- und Herwogen schwan-

kender Meinungen nach entgegengeſetzten Seiten und nicht leicht läßt der Faden ſich finden, welcher das Ganze zu einem Ziele hinleitet.

Ueber ihn bieten die Unterſuchungen unter der Vorherrſchaft der Philologie am wenigſten Auskunft. Noch zu ſehr waren ſie mit Polemik beſchäftigt gegen die Scholaſtik, welche in ihrer Entzweiung und dem Streite ihrer letzten Zeiten ſelbſt kein recht feſtes Object darbot; ſie waren zu fragmentariſch, zu eklektiſch um eine feſte Richtung einzuſchlagen; aber faſt alle Keime der neuern Philoſophie haben ſie abgegeben oder angeregt und daher würde es ſehr ungerecht ſein, wenn man ihre Verdienſte um die Entwicklung der neuern Weltanſicht überſehen oder gar, wie es geſchehen iſt, ihre Lehren noch der ſcholaſtiſchen Philoſophie zuzählen wollte um die neuere Philoſophie erſt mit ihren ausgebildetern Syſtemen zu beginnen. Wenn ſie auch im Weltlichen noch ſehr umherirren, ſo haben ſie doch für den Zug der neuern Philoſophie nach der Erforſchung des Weltlichen ſich entſchieden, ja auch der Zug nach Erforſchung der Natur iſt ſchon ſehr deutlich in ihnen vertreten. Wie wenig iſt die Ethik von ihnen bedacht worden. Alle Italiener, mochten ſie dem Plato oder dem Ariſtoteles oder ihren eigenen Gedanken folgen, haben es faſt ausſchließlich mit der Natur zu thun. Die Theoſophen in und außer Deutſchland, von einem nicht unbedeutenden Einfluß auf die ſpätere Zeit, ſuchen in der Naturforſchung das Geheimniß der Dinge zu ergründen, und wenn ſie das Moraliſche in ihre Ueberlegungen ziehn, ſo ſtellt es ſich ihnen nur in der Weiſe einer natürlichen Entwicklung des Lebens dar. Die franzöſiſchen Skeptiker theils wenden ſie der Natur ihre Blicke ausſchließlich zu, theils wollen ſie, wie die ſpätern Syſteme der neuern Philoſophie, das ſittliche Leben unter das Geſetz des natürlichen Triebes bringen. Die Philoſophie hatte ſich von der Theologie getrennt; ſie wollte nur die natürliche Weisheit bedenken; dieſe ſchien aber nur von der Natur zu wiſſen.

Im Streben nach der Erforſchung der Welt und beſonders der Natur mußte ſich vorherſchend die Erfahrung und das ſinnliche Element unſeres Denkens geltend machen. Schon vor Bacon ſehen wir dieſe Richtung von der neuern Philoſophie eingeſchlagen. Die Italiener, die Skeptiker trieben zur Induction an, die Theoſophen forderten das praktiſche Forſchen und den Verſuch;

Bacon hat diesen Lehren nur einen umfassendern Ausdruck gegeben. Wer die Natur erforschen wollte, mußte von der Natur sich unterrichten lassen; die sinnlichen Eindrücke, durch welche sie ihren Unterricht ertheilt, mußten ihn im Gange seiner Untersuchungen vorzugsweise bestimmen. Doch sehen wir die neuere Philosophie diesen natürlichen Antrieben nicht sogleich unbedingte Folge leisten. Selbst Hobbes, welcher in der Theorie entschieden dem Sensualismus sich hingab, hat in der Praxis seiner Forschungen die Mathematik zur Führerin genommen und folgt allgemeinen Grundsätzen. Demselben Wege, mit Ausschluß der sensualistischen Theorie, sind alsdann die cartesianische Schule und Leibniz gefolgt. Ohne Zweifel lag es mehr im Geiste der philosophischen Forschung allgemeinen Grundsätzen der Vernunft nachzugehn als nur die Erscheinungen der Natur zu sammeln und so wird man es begreiflich finden, daß der Rationalismus auch unter dem vorherschenden Bestreben die Welt und besonders die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen zu erforschen vor dem Sensualismus das Feld zu behaupten wußte. In der rationalistischen Schule haben sich nun die bedeutendsten Kräfte der neuern Philosophie geregt, die durchgreifendsten Gedanken, die umfassendsten Systeme sind in ihr zu Tage gekommen. Man braucht kein übertriebener Verehrer der Cartesianer, des Spinoza oder Leibniz zu sein um sie an Umfang und Tiefe des Geistes, an Schärfe und Methode ihrer Untersuchungen einem Locke und der ganzen Schule des gesunden Menschenverstandes überlegen zu finden. Aber eben dies ist das Räthsel der neuern Philosophie, daß man in ihr die schwächern Erzeugnisse den stärkern den Rang ablaufen sieht. Auch in der sensualistischen Schule war Locke doch noch von umfassenderm Geiste selbst als der feine und gewandte Hume, geschweige als Condillac und Holbach, welche ihn überholten. Aehnliche Erscheinungen begegnen uns auch in andern Theilen der Geschichte der Philosophie; aber immer weisen sie auf Schwächen hin, welchen der Skepticismus folgt.

Der Rationalismus der neuern Philosophie hatte seine Schwäche darin, daß in ihm die mathematische Forschung vorherschte. Unter den einzelnen Wissenschaften liebt es die Mathematik am meisten sich abzusondern. Sie pocht auf ihre unübertroffene Methode, welche ihre Vorzüge darin hat, daß sie nicht nöthigt über den Kreis ihrer abstracten Voraussetzungen hinaus-

zuſehn. Der Philoſophie aber, welche ihre Blicke über alle Wiſſenſchaften zu werfen hat, kann eine ſolche Abſonderung nicht genügen. Am wenigſten in einer Zeit, welche die wirkliche Welt mit allen ihren Erſcheinungen zu erkennen ſuchte. Ihr konnte nicht verborgen bleiben, daß die Mathematik doch nur mit Abſtractionen möglicher Verhältniſſe ſich beſchäftigt, mit welchen der menſchliche Geiſt unbeſchränkt ſchalten kann, weil ſie ſeine Gebilde ſind. Dies hat der Senſualismus der lockiſchen Schule aufgedeckt und damit der Vorherrſchaft der Mathematik ein Ende gemacht. Die Mathematik wurde dadurch zur Dienerin der Phyſik herabgeſetzt. Zu ihrer Macht hatte ſie ſich ja auch nur aufgeſchwungen in ihrer Verbindung mit der Phyſik, welcher ſie die wichtigſten Dienſte in der genauern Meſſung und Aufklärung der Erſcheinungen leiſtete. Sie ſah ſich nun daran erinnert, daß alle ihre Lehren nichts ſein würden, wenn ſie nicht auf die Erſcheinungen der wirklichen Welt angewendet werden könnten, daß ſie ſelbſt nichts wiſſen würde von Raum und Zeit und allen Bewegungen der Erde und des Himmels, wenn nicht unſere Sinne ihre Gedanken an dieſe Verhältniſſe weckten. Der Sieg des Senſualismus über den mathematiſchen Rationalismus war hierdurch entſchieden.

Aber mußten damit auch die metaphyſiſchen Begriffe fallen? An ihnen hatte der Rationalismus doch eine ſtärkere, allgemeinere Stütze. Wenn Mathematik und Phyſik im Streit über die Methode zerfallen waren, hätte man erwarten können, daß die Philoſophie ſich erheben würde um die wahren Grundſätze aufzudecken. Wirklich ſehen wir nach Locke's Angriffen auf den Rationalismus noch einmal dieſen ſich erheben; Leibniz und auch Berkeley gaben den metaphyſiſchen Begriffen ihre herſchende Bedeutung zurück; Figur, Größe und Bewegung konnten ihre Anſprüche die weſentlichen Eigenſchaften der Subſtanzen zu ſein, nicht behaupten. Aber nur ein neuer Streit ergab ſich aus ihren Lehren über das Weſen der Dinge. Sie waren ſpiritualiſtiſch, den Meinungen der Theoſophie zugewendet. In den Neigungen der Zeit zur phyſiſchen Erforſchung des Weltalls lag die entgegengeſetzte Richtung. Wenn auch Descartes das Denken des Geiſtes als den Ausgangspunkt für unſer Wiſſen bezeichnet hatte, wenn auch der Senſualismus dahin ſich gewieſen ſah, daß die Empfindungen unſeres Innern das erſte Gewiſſe ſind, ſo ſuchte man doch die Zielpunkte

der Wissenschaft in der Erkenntniß der großen Welt in ihrer unermeßlichen Ausdehnung und die Herrschaft der physischen Anschauungsweisen zog vom Spiritualismus zum Materialismus. Die Begriffe der Metaphysik sind nun freilich durch den skeptischen Sinn des Sensualismus nicht verdrängt worden, aber unter seinen Einreden kamen sie zu keiner methodischen Entwicklung. Weil Hume und Condillac auf die Beobachtung ihrer innern Erscheinungen sich nicht beschränken lassen wollten, ergaben sie sich der Wahrscheinlichkeit praktischer Denkweise und die Gedanken an die Substanz der Dinge und ihrer ursachlichen Verbindung fanden ihren dogmatischen Ausdruck nun in einer Theorie, welche das Kleinste als materielle Atome und das Größte als die allmächtige Natur sich dachte. In diesen metaphysischen Voraussetzungen hat man auch die Lehren der Theosophie nicht ganz vergessen. Die Materie dachte man sich belebt und mit specifischen Kräften begabt; die ganze Natur sollte eine weise Vorsorge tragen für ihre Geschöpfe; selbst ein Fortschreiten der natürlichen Dinge, besonders der Menschheit in der Entwicklung ihrer Triebe, in der Ausbildung ihrer Gewohnheiten meinte man mit dieser naturalistischen Ansicht verbinden zu können.

Man kann nicht übersehen, daß in diesen metaphysischen Voraussetzungen, welche mit großer Keckheit auftraten, gleichsam als die unumstößlichen Ergebnisse einer langen Reihe sicherer Erfahrungen, ein Abschluß gesucht wird für gar manche Streitpunkte der bisherigen Entwicklung. In diesen Streitpunkten liegt der Sinn der neuern Philosophie. Der formale Streit zwischen Rationalismus und Sensualismus erfüllte sich mit dem Inhalt anderer Streitpunkte. An dem Gegensatz zwischen Vernünftigem und Sinnlichem schlossen sich andere Gegensätze an, welche auch wohl für gleichbedeutend mit ihm gehalten wurden, weil eine genaue Unterscheidung der Begriffe nicht eben die Stärke der neuern Philosophie gewesen ist. Das Sinnliche wurde nicht selten für das Natürliche gehalten und dem Natürlichen setzte man das Uebernatürliche entgegen, so daß auch das Vernünftige dem Uebernatürlichen zuzufallen und der Streit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft auf den Streit zwischen Philosophie und Theologie hinauszulaufen schien. Auch der Gegensatz zwischen Geist und Körper mußte an Vernunft und Sinn, an Uebernatürliches und Natürliches erinnern, so lange man die Theologie als die Wissenschaft

der übernatürlichen Offenbarungen betrachtete und ihr die Sorge für das Heil der Seele übertrug, ſo lange man den Sinn mit den Sinnenwerkzeugen verwechſelte, den Körper der Materie, das Materielle dem Sinnlichen gleichſetzte. Nicht viel anders ſtand es mit einem Paar anderer Gegenſätze. Freiheit ſchien nur dem Geiſte zuzufallen, Nothwendigkeit unbedingt in der Natur zu herſchen und die Natur wurde meiſtens nur als Körper betrachtet. So lange man Subſtanzen zu erkennen nicht aufgegeben hatte, ſchien der Geiſt oder das Ich die erſte Subſtanz zu ſein, deren Daſeins man gewiß ſein könnte, die ſinnliche Erſcheinung dagegen ſchien dem Körperlichen zugetheilt werden zu müſſen. Noch andere Gegenſätze traten hinzu um die Streitigkeiten der Syſteme zu unterhalten. Der Rationalismus führte zum Allgemeinen, der Senſualismus zum Beſondern; daß der herſchende Nominalismus die Realität des Allgemeinen in Zweifel ſtellte, mußte dem Senſualismus ſeine Wege bereiten; er hatte den Realismus faſt ganz verdrängt; daß Shafteshury an dieſen wieder erinnerte, würde kaum in Anſchlag zu bringen ſein, wenn es nicht doch aufforderte zu überlegen, ob es dem Nominalismus gelungen ſei alle Gedanken an die Realität des Allgemeinen zu beſeitigen. Wir finden das nicht. Die höchſte Allgemeinheit Gottes oder der Welt oder der Natur wurde noch immer behauptet, wenn man auch die untergeordneten Allgemeinheiten der Arten und Gattungen meiſtens, nur mit Ausnahme der Menſchenart, als Fictionen des menſchlichen Geiſtes behandelte. Dem Allgemeinſten aber ſetzte man mit derſelben Stärke der Ueberzeugung die Wahrheit der einzelnen Dinge, der Individuen, Monaden oder Atome entgegen. So ſtanden ſich Vielheit und Einheit entgegen; eine Harmonie unter den vielen Subſtanzen, von Gott oder der Natur begründet, ideal oder real, ſchien angenommen werden zu müſſen. Der Gegenſatz zwiſchen der Vielheit der Dinge oder der Welt und der Einheit Gottes kam dabei in Frage. Nicht weniger regte ſich der Gegenſatz zwiſchen dem ewigen Weſen der Subſtanzen und der Vielheit ihrer Thätigkeiten, ihres Lebens; denn ſo beſchränkt in den Gedanken der ewigen Subſtanz, ſei es Gottes oder der todten Atome, war man nicht, daß man hätte meinen können die wechſelnden Erſcheinungen ließen ſich ohne wechſelnde Thätigkeiten der Subſtanzen erklären. Wenn man aber das Leben der Dinge betrachtete, ſo kamen neue Gegenſätze zum Vorſchein in Bezug auf Allgemeines und

Besonderes. Die Thätigkeiten der Dinge wurden angesehn theils als allein auf das Besondere gehend, nur der Selbsterhaltung, dem Wohle des Individuums dienend, theils als auch das Allgemeine berücksichtigend, wobei die geselligen Neigungen und das Streben nach Humanität zur Anerkennung kamen. Dies berührt die Gegensätze zwischen dem theoretischen und dem praktischen, dem natürlichen und dem sittlichen Leben, welche in der neuern Philosophie mit dem Streite zwischen Rationalismus und Sensualismus sich verflochten.

Der Kampf um diese Gegensätze ist verwickelt; um seinen Gang zu verstehn dazu muß man bemerken, daß wir ihn in Verbindung gefunden haben in allen seinen Einzelheiten mit dem formalen Streit zwischen Rationalismus und Sensualismus. Aus dem Gange, welchen dieser Streit nahm, wird man daher auch den Sinn abnehmen müssen, welcher die hin- und herwogenden Kämpfe der neuern Philosophie zusammenhält.

Wir haben gesehn, daß die Entscheidung dem Sensualismus sich zuwandte. Dabei wird man nicht unbeachtet lassen können, daß von Anfang an der Rationalismus der neuern Philosophie nicht ausschließend war; die Hülfe der Sinnlichkeit zum Erkennen ließ er sich gefallen; denn wenn Geulincx oder Spinoza zu einem ausschließlichen Rationalismus sich neigten, so hat dies der Wirkung ihrer Lehren nur geschadet. Der Rationalismus ließ sich von der Mathematik leiten, welche ihre Voraussetzungen aus der Erfahrung der sinnlichen Welt nimmt; diese Welt wollte man erkennen; es mußte einleuchten, daß dazu die Hülfe der Sinne nicht entbehrt werden konnte. In der Philosophie wollte aber der Rationalismus nur die Gedanken der Vernunft gelten lassen. Es ergab sich daraus eine Trennung der Wissenschaft in zwei Gebiete, dem speculativen und dem empirischen; er hatte einen Dualismus in der Wissenschaft zur Folge. Der Sensualismus dagegen erhob sich in einem ausschließlichen Sinne. Nur die sinnlichen Eindrücke sollten die Erkentniß der Wahrheit geben, unsere theoretische Vernunft sollte sich leidend in allem Erkennen verhalten. Je mehr der Sensualismus sich entwickelte, um so deutlicher trat dieser sein ausschließlicher Sinn zu Tage. Gegen den Dualismus in der Wissenschaft war er gerichtet und hatte daher zuletzt einen Monismus zum Erfolge, welcher seinem Principe nach alles der Allmacht der Natur unterwerfen wollte und wie alle Dinge der

Welt, ſo auch den Menſchen im Denken und Handeln nur als ein leidendes Product der Natur betrachtete. Das ſind die Gedanken, welche in den Lehren Hume's, Condillac's, Holbach's ihren entſchiedenſten Ausdruck gefunden haben.

Wir werden hieraus abnehmen müſſen, daß auf die Ueberwindung der dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſen der ganze Verlauf der neuern Philoſophie hingearbeitet hat. Sie waren in ihr hervorgetreten zum Theil als ein Erbe des mittelalterlichen Gegenſatzes zwiſchen Geiſtlichem und Weltlichem, zwiſchen Uebernatürlichem und Natürlichem, zum Theil waren ſie genährt worden durch die weltliche Richtung in der Forſchung, welche die Gegenſätze des weltlichen Lebens mit aller Sorgfalt erwägen mußte. Der Gegenſatz des Mittelalters führte zur Scheidung der weltlichen und geiſtlichen Wiſſenſchaft, zum religiöſen Indifferentismus der Philoſophie. Wäre dieſe Scheidung nicht geweſen, ſo würden ſchon die italieniſchen Peripatetiker und Naturaliſten, deren Richtung Teleſius am deutlichſten bezeichnet, alle Wiſſenſchaft auf die Erkenntniß der Natur zurückgeführt haben. Daß aber der religiöſe Indifferentismus der Wiſſenſchaft nicht vorhalten konnte, erhellt deutlich aus der vordringenden Macht der weltlichen Wiſſenſchaft, welche zuletzt die Theologie völlig dem Urtheil der natürlichen Wiſſenſchaft unterwarf. An den Gegenſatz zwiſchen natürlichem und übernatürlichem Lichte ſchloß ſich der Gegenſatz zwiſchen Gott und Welt an, welcher zur äußerſten Spannung kam, als man die Lehre vom außerweltlichen Gott in dem Sinne deutete, daß Gott, nachdem er die Welt geſchaffen oder geformt und ihr den erſten Anſtoß zur Bewegung gegeben hätte, ſie ihrem Lauf nach dem Naturgeſetze überließe, ohne im Innern der Dinge wirkſam zu bleiben. Aber auch gegen dieſen Gegenſatz erhoben ſich die pantheiſtiſchen Neigungen der neuern Philoſophie, als deren äußerſten Ausgang wir die naturaliſtiſche Anſicht anſehn, daß Gott die allgemeine Natur oder das allmächtige und allweiſe Naturgeſetz ſei. Bei Unterſuchung der Welt machte ſich ferner der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper, Seele und Leib vorherſchend geltend; er kann als eine Folge des mittelalterlichen Gegenſatzes zwiſchen Pflege des Seelenheils und Sorge für das leibliche Wohl angeſehn werden. In der Entwicklung dieſes Gegenſatzes und an den Problemen, welche aus ihm floſſen, hat der Rationalismus der neuern Zeit ſeine beſten Kräfte geübt; aber die Richtung der neuern Philoſophie

ging ohne Zweifel darauf aus ihn zu beseitigen. Sie nahm zuerst einen spiritualistischen Anlauf, der schon darin angelegt war, daß man den Zusammenhang der Geister- und Körperwelt, welche man fordern mußte, in dem Geiste Gottes gegründet fand, der aber noch deutlicher in der leibnizischen Monadenlehre hervortrat. Weil aber dieser Spiritualismus die ursachliche Verbindung der Substanzen aufhob und wenig zu der Neigung der Physik zum Körperlichen paßte, fand er seinen Untergang in dem Materialismus, welcher zugleich die Doppelheit des Menschen und der Natur bestritt. Der Monismus der sich selbst bewegenden, in sich lebendigen Materie schien nun zu voller Befriedigung herausgetreten zu sein. Auch der wissenschaftliche Dualismus, welcher zwischen Vernunft und Sinn schwankte, war zu gleicher Zeit überwunden worden. Der empfindenden und die natürliche Weisheit in sich tragenden Materie durfte zugetraut werden, daß sie durch die Empfindung allen Werken der Wissenschaft genügen werde. Mit diesem Monismus der Natur fiel auch der Streit über das Allgemeine und das Besondere, denn das letztere sollte die allgemeine Natur umfassen, das allgemeine Naturgesetz sollte alle Individuen, alle Atome erhalten und leiten. Die Freiheit wurde der Nothwendigkeit, der Maschine der Welt zur Beute. Nur scheinbar behauptete sich dabei der Egoismus, wie stark er sich aussprach in seiner Nothwehr gegen das allgemeine Gesetz; denn selbst bei Helvetius mußte er sich bequemen den großen und kleinen Leidenschaften zu weichen, welche alle Dinge der Welt in Bewegung setzen und die faule Vernunft zum Wohle der Menschheit zu wirken antreiben. Wir berühren hiermit den Gegensatz zwischen praktischem und theoretischem Leben. Wie scharf hatten ihn Hume und Condillac angespannt. Aber sehen wir genauer nach, so nur um dem praktischen Leben die Herrschaft zu geben. Denn nach Hume leiten die natürlichen Triebe unsere Gewohnheit im Handeln und im Denken; die theoretischen Zweifel können sich nicht gegen die Praxis behaupten; unsere Aufmerksamkeit, lehrt Condillac, wird von unserm Interesse beherscht und von unserer Aufmerksamkeit hängt der ganze Schatz unserer Kenntnisse ab. Diesen Endpunkt mußte eine Denkweise erreichen, welche schon von Bacon an darauf ausgegangen war die wissenschaftlichen Bestrebungen dem Nutzen und dem physischen Wohl zu widmen. Wie ist es nun endlich hierbei mit dem Hauptgegensatze des sittlichen

Lebens beſtellt? Der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem konnte vom Naturalismus nicht reiflich erwogen werden. Hobbes und Spinoza betrachteten ihn als eine Sache der Uebereinkunft. Schon lange dachte man ſich das Böſe, die Leidenſchaft, wie ein Uebermaß oder eine Krankheit natürlicher Affecte; man glaubte nun auch durch eine mediciniſche Behandlung es heilen zu können. Für die Naturlehre iſt jener Unterſchied nicht vorhanden; aber man konnte ihn doch nicht ganz verleugnen; ſo blieb die Meinung übrig, daß wir im Böſen nur ein vorübergehendes Uebel im Leben der einzelnen Dinge zu ſehn hätten, die allgemeine Natur aber es nur zuließe zum Beſten des Ganzen und alles zum Guten führen würde. Auch von dieſer Seite alſo wurde man auf eine einheitliche Herrſchaft geführt und wir ſehen daher, daß die Beſeitigung des Dualismus von der neuern Philoſophie durchgängig betrieben wurde.

Beachten wir aber die Gründe, durch welche die Beſeitigung des Böſen unterſtützt wurde, ſo finden wir unter ihnen einen mit beſonderm Nachdruck vertreten, welcher uns wieder an die Beſtreitung der dualiſtiſchen Erbſchaft aus dem Mittelalter erinnert. Es muß auffallen, daß der Naturalismus, welcher zuletzt in voller Macht ſich entwickelt hatte, vor allen Dingen, wenn er den Gott der Chriſten beſtritt, ſeinen Einſpruch gegen den unbarmherzigen Gott erhob. Hätte er ſich nicht daran erinnern ſollen, daß die allgemeine Natur, welche er an Gottes Stelle ſetzen wollte, unbarmherzig über alle ihre Erzeugniſſe hinwegſchreitet? Wollte er doch von der Unſterblichkeit der Seele oder des Menſchen nichts wiſſen. Aber lieber Vernichtung als ewige Qual. Wir erinnern uns daran, daß die natürliche Religion, von welcher noch immer Nachwirkungen im Naturalismus übrig waren, vorzüglich gegen die Lehre von der Ewigkeit der Höllenſtrafen ſich erhoben, daß ſie ihren Grund hauptſächlich in dem Widerwillen hatte gegen den theologiſchen Streit und gegen die Verdammungsſucht, welche in ſeinem Geleite war. Die dualiſtiſche Anſicht der Theologen, welche zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, zur Seligkeit Erwählten und zur Verdammniß Beſtimmten in letzter Entſcheidung einen unverſöhnlichen Haber ſetzte, konnte keine Billigung finden bei einer Lehre, welche alles auf einen Grund zurückführen wollte. Dieſe Lehre forderte die Harmonie des Ganzen, welche durch keinen unverſöhnten Zwieſpalt geſtört werden dürfe. In Bezug auf die

Menschen wurde sie besonders gefordert, weil mit dem Naturalismus auch die Gedanken an die Humanität sich eingestellt hatten.

Wenn wir nun sehen, wie dieser Gang der philosophischen Gedanken in allen Punkten nach Einheit des Grundes hinstrebte und trotz seiner weltlichen Richtung die weltlichen Gegensätze zu überwinden suchte, so können wir nicht verkennen, daß in ihm ein Werk betrieben wurde, welches mit den Bestrebungen des christlichen Monotheismus nicht in aller Rücksicht in Widerspruch stand. Wir haben bemerkt, daß in den praktischen Bestrebungen der augustinischen Lehrweise, welche über das Abendland sich verbreitet hatte, ein Herabsteigen lag von der speculativen Höhe, zu welcher die griechischen Kirchenväter sich erhoben hatten, daß in ihnen Ueberbleibsel stehen geblieben waren von der alten heidnischen Weltansicht und ihrem Dualismus, daß sie die christlichen Hoffnungen auf die Versöhnung alles weltlichen Haders schmälerten; gegen diese Schwächen einer philosophischen Lehre, welche in der Theologie des Mittelalters und der neuern Zeit sich fortgepflanzt hatte, arbeitete nun die neuere Philosophie an. Wir werden die letztere nicht tadeln können, wenn sie die Einheit der Natur und durchgängige Herrschaft ihres Gesetzes forderte. Aber wenn sie uns verbieten will über die Natur hinaus einen höhern Grund ihres Vermögens, ihrer Kräfte, ihrer Triebe, ihres Lebens zu suchen, schneidet sie in willkürlicher Weise die Forschung nach dem Grunde der weltlichen Gegensätze ab. Mit Recht mag sie gegen ein Uebernatürliches sich erklären, welches nicht im Natürlichen und seinen Gesetzen sich bewährt; aber wenn sie das Uebernatürliche ganz ausschließen will, geräth sie ins Unrecht. Unbedingt, müssen wir sagen, hat auch dieser Naturalismus es nicht ausgeschlossen. In seiner äußersten Richtung sah er sich an das sittliche Leben gemahnt, an seine Hoffnungen für die Menschheit und die fortschreitende Cultur der Vernunft. Die Werke der fortschreitenden Cultur mußten ihm als etwas erscheinen, was über die vergänglichen Producte der Natur sich erhebe. Wir haben gesehn, wie diese moralische Richtung in der neuern Philosophie in wachsendem Maße sich verbreitete, wie sie in eklektischen Bestrebungen zu Bearbeitungen der Aesthetik, der Pädagogik, der Politik, einer kosmopolitischen Politik führte, welche nur aus religiösen Bedürfnissen ihre Nahrung ziehen konnte. So hat sie den Kreis der moralischen Wissenschaf-

ten zu erfüllen geſucht und in ihnen allen iſt ſie über das Natürliche hinausgeführt worden.

Einer Aufgabe der ſittlichen Anſicht der Dinge wurde hierdurch genügt; der naturaliſtiſche Geſichtspunkt der neuern Philoſophie drängte dahin auch das moraliſche Leben an die Natur heranzuziehen; aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß er im Allgemeinen der ſittlichen Anſicht nicht günſtig war; er konnte nur dazu auffordern uns der Natur zu unterwerfen. Im Allgemeinen kommt ihm das Verdienſt zu, daß er die natürlichen Anknüpfungspunkte für das vernünftige Leben beachten lehrte. Dies hat die neuere Philoſophie gethan nach beiden Seiten zu, indem ſie theils die kleinſten Beweggründe, im Streben nach Selbſterhaltung, theils das Größte und Allgemeinſte, in der Unterwerfung unter das allgemeine Weltgeſetz einſchärfte. Hierdurch wirkte ſie der Beſchränktheit des theologiſchen Syſtems entgegen, welches in anthropologiſcher Weltanſicht nur den Menſchen als Mittelpunkt und Zweck der Welt betrachtete und dadurch in Gefahr kam den Streit unter den Gegenſätzen des menſchlichen Lebens zu verewigen. Bei allen Schwächen, von welchen wir den Naturalismus der neuern Philoſophie nicht losſprechen können, haben wir ihr doch zu verdanken, daß ſie den erſten Verſuch gemacht hat über den Zwiſt hinauszukommen, welcher in der Betrachtung der menſchlichen Dinge immer wieder von neuem ſich geltend machte. Zuerſt, das iſt keine Frage, mußte in der chriſtlichen Philoſophie der anthropologiſche Standpunkt ſich geltend machen, weil das Chriſtenthum vor allen Dingen das Leben der Menſchen reformiren wollte; aber auch die Verſöhnung der auf dem geiſtigen Gebiete mit einander ſtreitenden Parteien war alsdann zu gewinnen, ehe man weitere Ausſichten faſſen konnte, und ſie mußte von dem Gebiete aus angebahnt werden, welches in der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung am meiſten auf neutralem Boden ſtand; das war das Gebiet der Naturwiſſenſchaft. So hat zuerſt eine naturaliſtiſche Anſicht in der Entwicklung der neuern Philoſophie ſich erheben müſſen um die Ueberbleibſel des Dualismus zu überwinden, welche aus der alten Weltanſicht auf die neuern Völker ſich übertragen hatten.

In ihrer Abwendung aber von der Bahn der bisherigen chriſtlichen Philoſophie lagen neue Gefahren. Sie zeigen ſich in dem Unternehmen die religiöſen Parteien zuſammenzuzwingen unter die Verehrung der allgemeinen Natur oder des göttlichen Ge-

setzes in ihr. Aus ihr mußte ein neuer Hader sich ergeben, indem man die positive, die geschichtlich gebildete Religion von diesem Gesichtspunkte aus nur verkennen konnte. Die Naturwissenschaft ist nicht im Stande die Geschichte der Vernunft zu begreifen, sie kennt nur Bewahrung des Naturgesetzes, aber keine fortschreitende Entwicklung in der innern Bildung der menschlichen Art. In seiner Abwendung vom anthropologischen Gesichtspunkt, in seinem Bestreben die Welt bis ins Kleinste zu analysiren und bis in das Unendlichgroße zu verfolgen gerieth der Naturalismus in Gefahr den Geist des Menschen außer Augen zu verlieren und seine Zwecke zu verläugnen. Diese Gefahr hat sie nicht zu vermeiden gewußt; ihr Scheitern an ihr zeigt sich vornehmlich darin, daß sie ohne Hoffnung ist auf die Ueberwindung der Schranken, in welchen das Einzelne von der allgemeinen Natur gehalten wird. Wie stark drückt sich diese Hoffnungslosigkeit selbst in den Gedanken der gemäßigten Eklektiker aus. Wenn Hemsterhuis das Streben nach Einigung in uns anerkennt, so hat er doch keine Hoffnung nur auf die Einigung der Ideen in unserm Geiste. An die Stelle der geistigen Einigung lassen die Schotten die Vergesellschaftung, die Sympathie der Menschen treten. Wenn Rousseau den Frieden der Natur sucht, so findet er sich selbst zerrissen und in einer gegen die Natur empörten Menschenwelt; er, wie viele andere, kann sich nicht enthalten die Fortschritte in der Cultur zu bezweifeln. In dieser Hoffnungslosigkeit der neuern Philosophie, in ihrer Unfähigkeit die Geschichte der Vernunft überhaupt und besonders die positive Entwicklung der Religion zu begreifen können wir nun freilich den Ausdruck des christlichen Glaubens nicht finden und es liegt hierin der Grund vor, weswegen man sie des Abfalls von diesem Glauben beschuldigen darf, wenn man ihre Endpunkte abgesondert für sich und nicht in ihrem Zusammenhang mit ihrer Vorzeit und ihren Folgen betrachtet.

Aber auch die Keime zur Umkehr, welche noch immer als Nachwirkungen des christlichen Glaubens zu betrachten sind, lassen sich in ihr nachweisen. Im Gedanken an die unendliche Natur kann der menschliche Geist in Gefahr gerathen sich selbst zu verlieren, aber sich selbst verlieren kann er nicht. Die neuere Philosophie hatte auch darauf hingewiesen, daß wir in unserm Ich das erste Gewisse, den Ausgangspunkt in der Erkenntniß der wirklichen Welt, anerkennen müssen, und dieser Gedanke der cartesia-

niſchen Schule war nicht verloren gegangen; unter der unbedingten Herrſchaft der naturaliſtiſchen Anſicht erweiterte er ſich nur zum Gedanken an die allgemeine Menſchheit, weil ſie das Beſondere dem allgemeinen Geſetz opferte. Dabei hielt man den Gedanken an die Fortſchritte der menſchlichen Cultur feſt; denn die Fortſchritte der Naturwiſſenſchaft, auf welche man ſeinen Ruhm ſetzte, konnte man nicht vergeſſen und nur durch die fortſchreitende Bildung der Vernunft, durch Kunſt und freies Nachdenken, hinausgehend über das von der Natur Gegebene, konnten ſie gewonnen werden. Ohne Zweck ließen ſie ſich nicht denken. Hierin ſehen wir die Keime des Umſchlages. Dieſe Gedanken an die Menſchheit und an ihre in einem beſtändigen Fortſchreiten begriffene Bildung zu einem bisher noch nicht geſehenen Zweck hatte das Chriſtenthum geweckt. Mehr als je ſehen wir nun im Abſchluſſe der naturaliſtiſchen Lehren die Gedanken der Philoſophen den Unterſuchungen über die Fortſchritte des vernünftigen Lebens zugewendet. Sie begreifen die Nothwendigkeit die Geſchichte der Vernunft ebenſo zu erforſchen, wie man die Natur erforſcht hatte. Davon zeugen die Gedanken Montesquieu's und Hume's, welche die wohlthätige Macht der Natur erheben in der Förderung menſchlicher Bildung und auf die Gewohnheit hinweiſen, welche uns weiter und weiter führen ſoll. In dieſem Sinn hatten andere auch den Inſtinct angeſpannt. Aber für die naturaliſtiſchen Grundſätze hielt es ſchwer die Fortſchritte der Vernunft zu begründen. In den Gedanken Hume's und Montesquieu's verhehlt ſich nicht, daß die Gewohnheit keine Sicherheit des Fortſchrittes bietet; am Kampf der Franzoſen gegen die Gewohnheit bemerken wir, daß es nur einer erſchütternden Bewegung gelingen konnte feſtere Grundlagen für neue Hoffnungen zu gewinnen. Dem Naturalismus war es nicht gegeben der Freiheit der Vernunft gerecht zu werden und in ihrem Geſetze das Geſetz des Fortſchreitens zum Zweck zu erkennen.

Wir haben in dem hier geltend gemachten Geſichtspunkte nachzuweiſen geſucht, wie die zerſtreuten Verſuche der neuern Philoſophie in einem einheitlichen Sinn an den allgemeinen Gang der Culturgeſchichte ſich anſchließen. Wenn wir die Geſchichte der Philoſophie allein zu berückſichtigen hätten, ſo würden wir ihn noch von einer andern Seite zu faſſen haben. Jene Verſuche hatten die Unternehmungen der Philoſophie mehr zerſtreut als ge-

sammelt; daher hält es so schwer sie unter den Gesichtspunkt einer fortschreitenden Entwicklung zu bringen; die Selbständigkeit des philosophischen Gedankens hatten sie unter wechselnden Herrschaften wenig zu wahren gewußt; zuletzt war man in die Gefahr gerathen in die Mannigfaltigkeiten der Erfahrung und der Natur sich zu verlieren; der philosophische Gedanke an die Einheit des Naturgesetzes konnte den höhern Gedanken an die Einheit der Wissenschaft doch nur unvollständig vertreten. Auch von dieser Seite war ein Umschwung der Gedanken nöthig. Man mußte sich an die Selbständigkeit der Philosophie, an die Methode ihres freien Denkens, an ihr Princip und ihren Begriff erinnern, in welchem ihre Bestimmung liegt die Einheit der Wissenschaft zu vertreten. So stehen wir hier an einem Wendepunkt für die Geschichte des philosophischen Denkens, für welchen die Versuche der neuern Philosophie nur vereinzelte Anregungen abgegeben hatten.

Sechstes Buch.

Die Geschichte der christlichen Philosophie in neuester Zeit.

Die neueste deutsche Philosophie.

Erstes Kapitel.

Kant und seine Zeit.

1. In der Geschichte der neuesten Zeit, mit welcher wir in allen unsern Interessen verwachsen sind, kann man nicht denselben Gang der Erzählung durchführen, welcher in der Geschichte einer uns fern stehenden und abgeschlossenen Zeitperiode sich einhalten läßt. Das eigene Urtheil muß hier für die noch nicht sichtbar gewordenen Erfolge der Thatsachen eintreten. Um es zu begründen, dazu würde eine weitläuftige Kritik des geschichtlichen Stoffes gehören, welche tief in die zuströmende Masse der Einzelheiten eingehn müßte. Der große Gang der Geschichte hat diesen Stoff noch nicht gesichtet. Eine solche Ausführlichkeit der Erörterung liegt unserm Plan fern. Wir können nur kurz unsere Meinung sagen, wie sie aus der Betrachtung der Thatsachen uns hervorgegangen ist. Wir werden dabei vieles, was für sehr wichtig gehalten worden ist oder noch gehalten wird, bei Seite liegen lassen, weil es uns nicht zum Wesen zu gehören scheint; wir werden auf anderes Gewicht legen, was bisher weniger beachtet wurde, und dafür daß wir vieles in einem andern Lichte erblicken, als in welchem es gewöhnlich gesehen wird, werden uns alle andere als die Beweise entgehn, welche im allgemeinen Gange unserer Bildung liegen. Fast alle die Systeme der Philosophie, welche seit 70 Jahren in Deutschland geherscht haben, zählen noch ihre Anhänger, auch mehrere der Systeme, welche in der allgemeinen Bildung eine herschende Rolle nicht haben gewinnen können, beklagen sich jetzt darüber, daß sie nicht genug ihre Würdigung erfahren haben; jede Partei, welche einem solchen Systeme angehört, wird die Geschichte der neuesten Philosophie anders beurtheilen, aber in einer ausführlichen Darstellung wird doch derselbe Kreis der Meinungen hervortreten; wenn dagegen nur die abschließenden

Ergebnisse, welche gewonnen worden sind, zusammengefaßt werden sollen, so werden die Parteien anders auswählen und anders zusammenstellen und eine jede wird eine andere Geschichte zu schreiben scheinen. In diesem Falle finde ich mich. Für die Wahrhaftigkeit meiner Erzählung kann ich mich nur auf die Ergebnisse berufen, welche die Lehren der Schule für die allgemeine Bildung gehabt haben; aber auch diese Berufung ist mislich, weil auch diese Bildung von verschiedenen Parteien verschieden beurtheilt wird. Um nicht zu weit von herkömmlichen Ueberlieferungen mich zu entfernen, werde ich doch genöthigt sein über die neueste Philosophie etwas weitläuftiger als über die früheren Zeiten zu reden.

Die neueste Philosophie ist bisher fast ausschließliches Eigenthum der Deutschen geblieben. Wie früher gesagt, gehört sie einer mächtigen geistigen Umwälzung an, welche von der Wurzel aus alles umgestalten wollte. Die Leidenschaft, welche solchen Reformen beiwohnt, ist ihr nicht fremd geblieben. Von unserm culturhistorischen Standpunkt aus können wir die politische Revolution der Franzosen und die geistige Revolution in der deutschen Literatur nur als die beiden äußersten Punkte der Bewegung betrachten, in welcher die Umwälzung der Bildung in der neuesten Zeit sich vollzogen hat; zu der geistigen Revolution in der deutschen Literatur gehört aber auch wesentlich die neueste deutsche Philosophie. Man würde die deutsche Literatur nicht begreifen können, wenn man die neben und in ihr einherlaufenden philosophischen Gedanken nicht berücksichtigte, welche in keiner der neuern Literaturen so stark sich geltend gemacht haben, wie in ihr; man würde ebenso wenig die deutsche Philosophie begreifen können, wenn man sie nicht als einen Theil der literarischen Erhebung Deutschlands betrachtete. Und in einer ebenso leidenschaftlichen Weise, wie die letztere gegen die Vorurtheile eines veralteten Geschmacks, einer steifen Uebereinkunft modischer Sitte sich Bahn brach, hat auch die erstere gegen veraltete Meinungen sich empört, hat ihren Sturm und Drang, ihre Kraftgenies gehabt; das können selbst die zuweilen noch pedantischen Formen ihrer Systeme nicht verhehlen. In dieser Empörung gegen das Alte, so wie in den Versuchen zum neuen Aufbau wird man ein nationales Bestreben von einem allgemeinmenschlichen, welches sich oft in kosmopolitischen Formeln aussprach, welches ohnehin im Geiste der Philosophie als einer allgemeingültigen Wissenschaft gegründet

war, unterscheiden müssen. In beiden Richtungen aber fand man sich in Auflehnung gegen eine Bedrückung, welche man nicht länger dulden wollte, und daß die eine und die andere doch nicht ganz gleiche Zwecke verfolgten, konnte nur die innere Spannung des leidenschaftlichen Streites steigern. Man legte Einsprache ab gegen die Einflüsse der Engländer und Franzosen; man verwarf auch die ganze neuere Philosophie, Wolff und Leibniz miteingeschlossen, und mit welcher anscheinend kalten und dennoch leidenschaftlichen Verachtung blickte man nun auf die große Arbeit der frühern Philosophie zurück. Eine wahre Philosophie sollte sie nicht gebracht haben; in skeptischen und dogmatischen Versuchen sollte sie vergeblich sich abgemüht und nur hie und da einen richtigen kritischen Gedanken gefaßt haben. Vorbereitungen zum Philosophiren konnte man das nennen, aber die Geschichte der Philosophie sollte erst jetzt begonnen werden. Die Lehren Kant's und Fichte's standen ganz auf diesem neologischen Standpunkte. Nachher besann man sich darauf, daß vor Kant schon Philosophen waren und man in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Bildung nicht ganz von neuem zu beginnen hätte. Schelling und Hegel benutzten mit wachsender Gelehrsamkeit die ältere Philosophie und sprachen mit Ehrfurcht von ihren Leistungen; aber wird man sagen können, sie wären weniger davon durchdrungen gewesen, daß ihr höherer Standpunkt alles Frühere in Schatten stellte? Kaum hat einer ihrer Vorgänger das Veraltete mit so verächtlichen Worten gestraft, mit so maßloser Kritik zu vernichten gesucht, wie sie.

Leidenschaft können wir nicht billigen, ihre gröbsten Ausbrüche dürfen wir verschweigen, weil sie nichts förderten; nur weil sie zur Charakteristik der Zeiten gehören, können wir nicht ganz über sie hinweggehn. Aber in eine leidenschaftliche Verdammung der Leidenschaft können wir uns auch nicht werfen. Wir finden sie im Sinne der Menschen zu entschuldigen, wenn sie einen gerechten Zorn vertritt. Und daß die Leidenschaft der neuesten deutschen Philosophie einen solchen athmet, können wir aus den Gebrechen abnehmen der neuern Philosophie, welche wir in ihren letzten Folgen kennen gelernt haben. Geistige wie politische Umwälzungen werden gerechtfertigt durch die Schwere der Uebelstände, gegen welche sie sich empören, und nicht denen kommt die größere Schuld zu, welche sich in sie hineingeworfen sehen um sie zu leiten, sondern denen, welche sie durch ihren Widerstand

gegen die Reform unausbleiblich gemacht haben. Den deutschen Philosophen vom Ende des vorigen Jahrhunderts kann es nur zur Ehre gereichen, daß sie gegen den Egoismus, den Atheismus, den Materialismus, den Fatalismus der Philosophie, welche sie vorfanden, in Zorn entbrannten, daß sie die Knechtschaft des philosophischen Denkens in der mathematischen oder in der empirischen Methode nicht dulden und weder durch jene den naturalistischen Dogmatismus, noch durch diese den sensualistischen Skepticismus sich aufdrängen lassen wollten. Das waren die ersten Vorwürfe ihres Streits, gegen welche ihr philosophisches und ihr sittliches Gewissen sich empörte; wie mit Gewalt wurden sie in ihre starken Angriffe gegen die bestehenden Denkweisen hineingetrieben. Mit einem Schlage waren aber die Gegner nicht überwältigt und die leidenschaftliche Bewegung, in welche der Kampf gestürzt hatte, war nicht alsbald gestillt; von einer Stufe zur andern wurde man in dieser feindlichen Stellung der Parteien für das Alte und für das Neue fortgetrieben. Dies sieht man besonders an den Verhältnissen, in welche zu einander die Systeme der neuesten deutschen Philosophie sich stellten. Anfangs nahm immer der Nachfolger nur die Lehren des Vorgängers auf, wurde aber bald über sie hinausgetrieben. Anfangs war Fichte Kantianer, Schelling Fichtianer, Hegel Schellingianer, bis ihnen der Reihe nach die Augen aufgingen und sie bemerkten, daß man auf dem eingeschlagenen Wege nicht stehen bleiben dürfe, sondern das begonnene Werk weiter zu treiben habe um die Gegner aus dem Felde zu schlagen. Es ist dies das leidenschaftliche Treiben einer revolutionären Bewegung, eine anfängliche Blindheit gegen die Schwächen der Partei, ein weiteres Fortgerissenwerden im Kampfe; aber die Natur der Dinge waltet darin mehr als der persönliche Eigenwille. Man hat den deutschen Philosophen Originalitätssucht vorgeworfen; wenn sie auch hin und wieder vorgekommen sein sollte, in dem allgemeinen Zuge der Entwicklung können wir sie nicht finden. Aber eine große Leidenschaft ist in ihnen mächtig; in ihren Wagnissen, ihren Paradoxien verkündet sie sich; es ist die Leidenschaft einer vordringenden reformatorischen Bewegung. Man darf sie nicht ableugnen über die Ehrfurcht, welche uns die Namen oder die würdigen Charaktere bahnbrechender Männer einflößen; man darf sie nicht übersehn über die kalte Form des Systems, in welche sie ihre Lehren kleideten.

Diese Form war eine Folge des Bestrebens die Methode der Philosophie von den ihr aufgedrungenen Fesseln der Mathematik und der Naturwissenschaften zu befreien um sie dagegen um so strengeren Formen ihrer eigenen Gesetze zu unterwerfen. Als Nebengrund mag dabei gewirkt haben, daß fast alle unsere Philosophen Professoren an deutschen Universitäten waren und oft für diesen Beruf schrieben. Sie hatten sich an einen Vortrag gewöhnt, welcher eine strenge Folge der Gedanken fordert. Aber viel mehr als von ihrer amtlichen Stellung waren sie von den allgemeinen Bedürfnissen der wissenschaftlichen Reform durchdrungen. Wie völlig umgewandelt ist nun die Gestalt, in welcher die philosophischen Gedanken zum Vorschein kommen. Wir haben es nicht mehr mit englischen Versuchen zu thun, welche in fragmentarischer Weise den leichtesten Weg suchen um dem gesunden Menschenverstand beizukommen, noch weniger mit dem französischen Witz, welcher durch Anekdoten gewinnt oder in romanhaften Darstellungen die Aufmerksamkeit zu fesseln sucht; Aehnliches ist ja auch in der deutschen Literatur vorgekommen; aber die bewegenden Werke ihrer Philosophie sind schwerfällige Systeme, welche in einer schulgerechten, oft überladenen Terminologie einherschreiten, vor allen Dingen das voraus entworfene Schema aufstellen und nicht eher abbrechen, bis sie es erfüllt haben, bis sie den ganzen Umfang der Wissenschaft uns haben ermessen lassen. Hierin ist nichts Neues; auch andere Philosophen hatten das schon unternommen; es liegt in der Aufgabe der Philosophie. Aber in allen Dingen kann man des Guten zu viel haben. Nichts hat andere Völker von unserer deutschen Philosophie mehr zurückgeschreckt als ihre verwickelte Terminologie, ihre strenge Form, ihre pedantische Vollständigkeit und Systemsucht, und nicht allein Fremde, sondern auch Deutsche haben diese Gestaltungen unserer Philosophie nur mit Schrecken ansehn können. Ueber ihre Sorgfalt in den Einzelheiten, in der Anbahnung regelrechter Uebergänge, hat man gemeint, wäre es ihnen begegnet an lichtvoller Uebersicht einzubüßen. Viele dieser Uebelstände sind hervorgegangen aus der Verwicklung der polemischen Bewegungen, in welcher man sich Bahn brechen mußte, aber nicht alle. Von Schwerfälligkeit in der Handhabung der Sprache, von Pedanterei in der Wahl gelehrter, kostbar klingender Worte, von Mangel an Klarheit in ihren Absichten wird man schwerlich einen Theil unserer Philosophie frei sprechen kön-

nen; ein anderer Theil hat an Verachtung der Erfahrung oder, wie man sagte, der gemeinen Vorstellungsweise gelitten; der Idealismus, welcher in ihr vorherschte, stand in zu grellem Contrast mit dem, was das praktische Leben anzunehmen uns zwingt; fast alle Theile aber sind durch die leidenschaftliche Bewegung der Reform zur Verachtung der alten Ueberlieferung geführt worden, haben daher auch die technische Sprachbildung der ältern Philosophie vernachlässigt, verworfen oder willkürlich umgebildet und so eines kostbaren Mittels der Verständigung sich beraubt. Man kann sich nicht wundern, daß nun auch ein zu strenges Urtheil von ihren Gegnern über sie ergangen ist, daß viele sie nur wegen ihrer Formlosigkeit oder wegen ihres zu großen Eifers für die Form verworfen haben. Indem ich mich anschicke in meiner geschichtlichen Weise ihren Gang zu beleuchten, kann ich mir nicht verhehlen, daß der Wirrwarr ihrer Terminologie und ihrer Schematismen mir das größte Hinderniß entgegensetzt. Unbekümmert um das Urtheil der Schulen, welche ihr Wesen in Zufälligkeiten suchen, werde ich mich über diese Aeußerlichkeiten hinwegsetzen müssen um den Faden der Sache nicht aus der Hand zu verlieren.

Schon hinreichend ist ausgedrückt, daß ich am wenigsten in diesem Theile meiner Arbeit auf den Beifall der unter uns verbreiteten Schulen der Philosophie rechnen kann; was ich jetzt hinzufüge, wird das Misfallen vieler derselben noch steigern. Ich werde mich darauf beschränkt sehen die Hauptsysteme der neuesten deutschen Philosophie fast ausschließlich zu berücksichtigen, alles andere viel kürzer zu berühren. Für diese Hauptsysteme halte ich die Lehren Kant's, Fichte's, Schelling's, Hegel's. Neben diesen giebt es andere und eine jede Schule hält ihre Lehre für die Hauptsache. Für eine Wahl in der Beschränkung meines Stoffes kann ich mich jedoch auf die allgemeine Meinung berufen, welche um die Lehren der genannten Männer die größeste Schar der Untersuchungen zusammen gedrängt hat. Für das geschichtliche Urtheil entscheidet der Erfolg im Fortgang der Dinge; er hat sich für die erwähnten Systeme erklärt. Dabei kann ich es dahingestellt sein lassen, ob unter den andern Systemen, welche ihnen den Vorrang streitig machen, eine Philosophie der Zukunft sich finden möge. Bisher aber hat die Entwicklung der philosophischen Gedanken unter uns Deutschen in einem stetigen Faden an jenen

Lehren sich abgewickelt. Sie bezeichnen den Gang der Revolution unserer philosophischen Unternehmungen. Doch wird mir hierdurch nicht benommen sein auf einige andere Lehrweisen weitläuftiger einzugehn, welche in diesen Gang eingegriffen haben, sei es fördernd oder hemmend. Von Wichtigkeit sind besonders die Lehren, welche dem Widerstande gegen die Revolution angehören. Keine Revolution bleibt ohne einen solchen zu erfahren und wo er wirksam sich hervorthut, bezeichnet er eine Schwäche in der revolutionären Bewegung. Zu einer kritischen Geschichte gehört es daher unumgänglich diese Partei der Opposition zu beachten. Wir können zwei Absätze in dem Fortgange unserer philosophischen Bewegung unterscheiden. Ihr Ursprung findet sich bei Kant und seinen Zeitgenossen, der Fortgang bei Fichte, Schelling, und Hegel, welche fast gleichzeitig das Begonnene fortführten. In beiden Abschnitten zeigt sich auch eine Partei des Widerstandes, in dem ersten tritt in ihr besonders Jacobi hervor; in dem zweiten scheinen mir Schleiermacher und Herbart in einem Gegensatze gegen einander die beiden äußersten Seiten des Widerstandes zu bezeichnen. Auch was nachher gekommen ist, wollen wir nicht ganz übergehn; es zeigt die Erfolge, die zurückgebliebene Stimmung und dient zur Charakterisirung der Gegenwart; aber es würde kein Geschäft der Geschichte, sondern nur einer endlosen Kritik, wenn nicht gar der Polemik sein, wenn ich in die sehr zersplitterten Meinungen, welche den bahnbrechenden Systemen gefolgt sind, ausführlich eingehn wollte.

Um die Umwälzungen der neuesten deutschen Philosophie zu begreifen darf man das, was die neuere Philosophie als Aufgabe zurückgelassen hatte, nicht außer Auge verlieren. Wir können einen doppelten Gesichtspunkt hierbei unterscheiden, einen formellen und einen materiellen. Die Verbindung beider wird dadurch nicht ausgeschlossen, da Form und Inhalt der Philosophie sich gegenseitig bestimmen.

Von formeller Seite war die Aufgabe eine Methode für die Philosophie zu gewinnen, welche ihrem Wesen entspräche. Schon die neuere Philosophie hatte viel mit der Frage nach dem Ursprunge unseres Wissens sich beschäftigt und einen sichern Grund der Philosophie gesucht. Die Schwankungen der Lehren welche aus der Kenntniß der alten Philosophie hervorgegangen waren, hatten dazu führen müssen ein sicheres Princip und eine sichere Methode für nöthig zu halten. Man hatte aber den falschen Weg ergrif-

fen, indem man der Philosophie sichere Fortschritte versprach, wenn sie der Methode der Mathematik oder der empirischen Naturforschung folgen wollte. Die Aufgabe der Philosophie den Grund aller Wissenschaften zu untersuchen ist von den Aufgaben aller andern Wissenschaften, welche von vornherein einen gegebenen, vorausgesetzten Kreis von Gedanken zu untersuchen sich anschicken, zu verschieden, als daß jene durch irgend eine der Methoden gelöst werden könnte, welche für diese ausreichen. Schon hatte man auf die Freiheit der Philosophie gedrungen; man faßte sie nur in zu beschränktem Sinne, wenn man darunter die Freiheit von religiösen und politischen Vorurtheilen, von der Autorität der Gewohnheit verstand; man mußte auch darauf sich besinnen, daß alle Grundsätze und Methoden der besondern Wissenschaften für die Philosophie nur Vorurtheile wären. Zur Freiheit der Philosophie gehörte vor allen Dingen, daß sie nur ihren eigenen Gesetzen und Verfahrungsweisen zu folgen hätte. So entbrannte der Streit gegen die Anwendung der Methode der Mathematik und der empirischen Physik auf die Philosophie und das Bestreben für die Philosophie ihre eigene Methode zu finden. Alle bedeutende Systeme der neuesten deutschen Philosophie haben hieran Theil genommen. Es gehörte dazu die Frage nach dem Princips der Philosophie, welches den Anfang ihrer Methoden abgiebt. Nicht weniger die Frage nach dem Begriffe der Philosophie, weil sie durch ihre methodische Form von andern Wissenschaften sich unterscheidet. Wie sehr diese Seite formeller Untersuchungen in der neuesten Philosophie sich ausgebreitet hat, kann man aus dem entnehmen, was schon von der schwerfälligen Form ihrer Systeme gesagt worden ist.

Ihrem Inhalte nach mußte sie dem Naturalismus entgegenarbeiten, in welchen die neuere Philosophie sich verlaufen hatte. Die moralischen Wissenschaften, nachdem ihnen ihr Mittelpunkt in der Theologie entzogen worden war, waren durch ihn verkürzt, durch Sprengung ihres Zusammenhangs geschwächt worden. Wir haben gesehn, daß dem Bedürfnisse sie zu heben schon Anfänge in der neuern Philosophie entgegenkamen, indem man eine für das praktische Leben nützliche Wissenschaft forderte, der Naturalismus die Humanitätsbestrebungen in sich aufnahm, ja alles zu einer Einheit der Wissenschaften hinzuleiten und selbst die moralischen Wissenschaften um den Gedanken des allgemeinen Naturgesetzes zu

sammeln begann. Diesen Unternehmungen konnte man aber einen gedeihlichen Fortgang nicht versprechen, so lange die Grundsätze des Naturalismus herschend blieben, mit welchen die richtige Würdigung des sittlichen Lebens sich nicht verträgt. Man hatte ihnen schon einige Zugeständnisse abnöthigen müssen um überhaupt für die moralischen Wissenschaften Raum zu gewinnen; ihnen war aber die Herrschaft über alle Wissenschaften zu entreißen, man mußte zur Einsicht bringen, daß sie nur eine Seite der weltlichen Dinge treffen und daß ein wesentlicher Unterschied ist zwischen den Gesetzen der Natur und den Gesetzen der Vernunft. Vor allen war in dieser Beziehung der Fatalismus und der Determinismus zu beseitigen, welche die Welt zu einer Maschine machen wollten. Der Begriff der Freiheit der Vernunft, nicht weniger die Zwecke der Vernunft waren zu retten gegen die Anfechtungen der Lehren, welche in der Welt nur Natur sehen wollten. Diese Aufgaben waren nicht leicht zu lösen. Denn was der Naturalismus an Erkenntnissen gebracht hatte, konnte und durfte nicht beseitigt werden. Wie schnell auch Kant und Fichte in Neologie sich warfen, die Macht der allgemeinen Bildung gestattete ihnen nicht die Gesetze der Natur zu verleugnen und ihre Grenzen gegen die Vernunft zu bestimmen, darin bestand nun die schwierige Aufgabe. Nachdem man die Gesetze der Welt genauer kennen gelernt hatte, durfte auch die Vernunft sich nicht weigern sich ihnen zu fügen. Mit dem Gedanken an die Willkür der Freiheit konnte man sich nicht abfinden; es kam darauf an den Gedanken einer gesetzmäßigen Freiheit durchzuführen und das Gebiet dieser Freiheit dem Gesetze der Welt einzufügen. Das war die Aufgabe für die Moral, welche nun mit neuem Eifer vorgenommen wurde, welche nun als ein ganzes zusammenhängendes Gebiet zu betrachten war. In der That eine Aufgabe vom größesten Umfange. Fichte, der große Ethiker, schreckte doch vor ihr nicht zurück; mit kühner, gewaltsamer Hand hat er ihre Skizze entworfen; andere sind ihm gefolgt; das Ganze der sittlichen Bildung des Menschen als ein System vernünftiger Bestrebungen überschauen zu lassen ist als eine Hauptaufgabe der Philosophie immer wieder von neuem unternommen worden. Sie schloß noch eine Aufgabe in sich. Unverkennbar war es, daß die Bildung der Vernunft von den Werken der Natur darin sich unterscheidet, daß sie nicht bloß auf Erhaltung der Dinge und ihrer Gesetze, sondern auf Besserung

und Fortschritt ausgeht; daher verfolgt sie wahre Zwecke und beruht nicht allein auf dem Triebe der Selbsterhaltung; daher hat sie eine Geschichte im Verlaufe sich fortbildender Zeiten. Wollte man nun das Gesetz der Freiheit erforschen, so mußte man auch das Gesetz der Geschichte zu erkennen suchen. Wir treffen hier auf eine Aufgabe, welche recht eigentlich charakteristisch für die neueste deutsche Philosophie ist. Keine frühere Philosophie hatte so eifrig wie sie unternommen eine Philosophie der Geschichte zu geben; sie bei ihrem ersten Beginnen hatte diese Aufgabe sich gesteckt. Ihre Vorgänger hierin hatte sie freilich auch in der neuern Philosophie gehabt, einen Montesquieu, einen Hume; beide waren aber vom naturalistischen Gesichtspunkte zu sehr befangen um die Zwecke der Vernunft auf ein höchstes Ziel lenken zu können. Sie dagegen erinnerte an die Lehre der Kirchenväter von der Erziehung der Menschheit und lenkte damit in die Bahn der ältesten christlichen Philosophie ein, nur mit bei weitem größerer Umsicht, wie es einer in der Wissenschaft weit vorgeschrittenen Zeit geziemte. Der Erziehungsplan Gottes erstreckt sich auf alle Gebiete des Lebens, nicht allein Religion und Kirche verwirklichen ihn, sondern auch Stat, weltliche Kunst und weltliche Wissenschaft dienen zu seinen Mitteln; in der Geschichte stehen einander nicht mehr zwei feindliche Reiche, Gottes und des Teufels, entgegen, wenn auch Gutes und Böses, Vernunft und Leidenschaft, Bildung und Rohheit noch immer mit einander kämpfen; alle Entwicklungen des geistlichen und des weltlichen Lebens stehen unter der Leitung Gottes und von der Freiheit der Vernunft hervorgebracht haben sie alle ihren sittlichen Werth, wer aber das Gesetz der Freiheit begreifen will, der muß dahin streben die ganze Geschichte der sittlichen Bildung zusammenzufassen.

Es dürfte schwer halten einen Standpunkt zu bezeichnen, von welchem aus die neueste deutsche Philosophie glänzender sich ausnähme als von diesem. Auf ihn erhoben zu haben, das dürfen wir ihr nicht ausschließlich zuschreiben; die philosophische Betrachtung und Beurtheilung der Geschichte ist ein Ergebniß der Culturstufe überhaupt, auf welcher wir stehen; um auf sie zu erheben, dazu haben alle Wissenschaften, alle Mächte des sittlichen Lebens beigetragen; Geschichte und Kritik haben die Philosophie geweckt, diese aber hat nicht weniger auch jenen ihre Fackel vorgetragen und zuletzt hat sie denn doch die Ergebnisse der Bildung in wissen-

schaftlicher Form ausgesprochen. Betrachtet man die neueste Philosophie der Deutschen in dem erwähnten Verkehr mit der Geschichte und der Kritik, so wird man auch finden, daß sie auf andere Völker nicht ohne Einfluß, wenn auch nicht immer in unmittelbarer Weise geblieben ist. Fassen wir diese Seite der Philosophie in das Auge, so zeigen sich uns auch ihre Fortschritte im deutlichsten Lichte. Vergeblich würde man eine frühere Zeit aufsuchen, deren Urtheil nur in entferntesten der Uebersicht über das ganze System der Cultur gleichgestellt werden könnte, welche man jetzt erreicht hatte. Auch für den Einfluß des Christenthums auf die Philosophie ergeben sich hieraus die günstigen Folgen. Die philosophische Betrachtung der Geschichte hat geltend gemacht, daß wir die Religion und namentlich die christliche Religion als einen Centralpunkt der menschlichen Bildung zu betrachten haben. Der Gedanke an die Erziehung der Menschheit, eine der ältesten Lehren der Theologie, hat dieser wieder eine volle Beachtung zugeführt. Nur wird man nicht glauben, daß mit dem Gedanken auch sogleich die Sache abgemacht war. Wenn man der Theologie, auch der positiven, an geschichtlichen Ueberlieferungen ausgebildeten Theologie seine Aufmerksamkeit, ja seine Verehrung wieder zuwandte, so geschah es doch nicht um das Alte nur wiederherzustellen; es kam auf eine Versöhnung der geistlichen Bestrebungen der Kirchenväter und des Mittelalters mit den weltlichen Bestrebungen der neuern Wissenschaft an und eine solche war nicht unter leichten Bedingungen abzuschließen. Beide durften nicht bloß äußerlich neben einander bestehn bleiben. Von der einen Seite mußte die Theologie ihre Ausschließlichkeit aufgeben, ihre Meinung, daß sie allein das Heil der Seele schaffen könnte, ihre Ansprüche auf Herrschaft über alle Wissenschaften; sie mußte zugestehn, daß jede Wahrheit, weltliche wie geistliche, das Recht einer freien Pflege habe, ja selbst Rath annehmen lernen von der weltlichen Wissenschaft. Dagegen hatte auch der Naturalismus das Bekenntniß zu lernen, daß es etwas Uebernatürliches gebe und zwar nicht allein für den Anfang der Dinge, sondern noch jetzt beständig eingreifend in die Leitung der Geschichte, mit der Macht angethan die Fortschritte der Vernunft, welche mehr bringen, als die Natur gewähren kann, ins Leben zu rufen. Auf eine gerechte Abschätzung der Elemente unseres Lebens kam es bei dieser Versöhnung an und der Maßstab der Abschätzung konnte

nur von einem System der sittlichen Güter an die Hand gegeben werden. Hierin lagen die Schwierigkeiten des Unternehmens.

Wir haben hierdurch den Gehalt der neuesten deutschen Philosophie auf die Lösung einer ethischen Aufgabe gestellt und keinem Zweifel scheint es uns zu unterliegen, daß dem auch ein durchgehendes Bestreben in den Systemen dieser Philosophie entspricht. Aber dies hat oft übersehen werden können über die Masse der speculativen Fragen, welche in ihnen zur Sprache kamen und um alles mehr als um die Sitten der Menschen sich zu kümmern schienen. Der Schein beruht jedoch nur auf der Nothwendigkeit, in welcher man sich fand, gegen den Naturalismus den Boden für das sittliche Leben zurückzuerobern, den Begriff der Freiheit zu retten, eine Welt zu gewinnen, welche Zwecke in sich gestattete, einen Gott zu behaupten, welcher nicht mit gekreuzten Armen vor seinem Werke stehen bliebe, sondern die Werke der Natur und die zerstreuten Bestrebungen der Menschen einem letzten Zwecke zuführen könnte. Ueber diese metaphysischen Fragen entbrannte der Kampf des Neuen gegen das Alte. Der erhitzten Menge und selbst ihren Führern konnte es begegnen, daß sie über den augenblicklichen Tumult das Ziel des Streites außer Augen verloren.

Wir werden hierdurch an den Zusammenhang der formellen mit der materiellen Aufgabe der neuesten Philosophie erinnert; denn die metaphysischen Fragen, welche die Grundlage des ethischen Gehalts trafen, hatten alle auch eine formelle Bedeutung. Dies hat die neueste Philosophie ausführlicher erörtert als jede frühere. Sogleich Kant hob in seiner transcendentalen Logik den Zusammenhang der metaphysischen Kategorien mit den Formen unseres Denkens hervor; eine Verbindung der Logik mit der Metaphysik wurde seitdem das Augenmerk der Systeme, wenn auch die Weise der Verbindung zweifelhaft blieb und die Aufregung des Streites keine endgültige Entscheidung gestattete. Doch dieser Beweisgrund führt zu tief in das Innere der Systeme, als daß wir ihn hier weiter verfolgen könnten; ein anderer ist uns zugänglicher. Wenn der ethische Gehalt der Untersuchungen die ganze Geschichte der vernünftigen Bildung zu umfassen strebte, so mußte einleuchten, daß auch die wissenschaftliche Bildung vom ethischen Gesichtspunkte aus zu betrachten war. Nicht weniger ist es Pflicht richtig zu denken als richtig zu handeln. Die Freiheit des philosophischen

Denkens sollte den falschen Methoden, welche man ihm aufgedrungen hatte, entrungen werden; sie war auch gegen die Anmaßungen der Theologie zu behaupten; zu ihr sich zu erheben, mußte als eine sittliche Aufgabe gelten. Um sie zu vollziehn in sittlichem Sinn, durfte man auch den Gesetzen des Denkens sich nicht entziehn; in methodischer Form mußte sie durchgeführt werden. Es leuchtet ein, daß es nun als Aufgabe erscheinen mußte die gesetzmäßige Freiheit des Denkens zu erforschen und sie mit der gesetzmäßigen Freiheit des Handelns in Einklang zu setzen. Beide Freiheiten in ihrer Verbindung mit einander waren in ihren formellen, gesetzmäßigen Verfahrungsweisen zu behaupten. Ja wenn man sich daran erinnert, daß man von deterministischen Lehren herkam, so wird es begreiflich, daß man das Hauptgewicht auf die formelle Freiheit des Denkens legen mußte; sie mußte als die Vorbedingung für das freie Handeln gelten.

Hierbei setzen wir voraus, daß die revolutionäre Bewegung der neuesten Philosophie doch nicht alle Rückwirkungen des Naturalismus von sich abgestreift hatte. Dies wäre unmöglich gewesen. Nicht allein in der Opposition, welche ihre Uebergriffe hervorriefen, sondern in den eigenen Gedanken ihrer Systeme werden wir die Reaction des Naturalismus wiederfinden. Es hängt hiervon ab, daß der Fortgang in der Ueberwindung des Naturalismus nur allmälig in Absätzen sich vollzog. In den frühern Unternehmungen gegen ihn wurden ihm noch bedeutende Zugeständnisse gemacht.

Noch eine allgemeine Bemerkung drängt sich auf. Ueber das Gewicht, welches die formelle und materielle Aufgabe in die Bewegung der neuesten Philosophie werfen, kann man nach zwei Seiten zu verschieden urtheilen. Sehen wir auf den allgemeinen Fortgang in der Cultur, so wird man urtheilen müssen, daß der ethische Gehalt die vorherschenden Beweggründe abgab. Auch an dieser Stelle beweist sich, daß die Philosophie durch die allgemeine Meinung, die Ueberzeugungen ihrer Culturperiode geleitet wird. Anders dagegen stellt sich die Rechnung, wenn man von den besondern Beweggründen der Philosophie ausgeht. In ihnen kam alles darauf an den Naturalismus in seinen Grundsätzen zu überwältigen. Dies wäre nicht möglich gewesen ohne den mathematischen Rationalismus und den Sensualismus anzugreifen; Metaphysik und Erkenntnißtheorie kamen dabei in Frage;

die Lehren über die Formen des Seins und des Denkens mußten umgestaltet werden; so lange die Methode der Mathematik als Maßstab galt, so lange die sensualistische Methode sich behauptete, sah man sich an räumliche und zeitliche Vorstellungen verwiesen, konnte man nicht über die Erscheinungen hinausgehn und mußte die Vernunft als ein leidendes Werk der Natur betrachten, genug die Reform der Philosophie im Streit gegen den Naturalismus war unter diesen Bedingungen unausführbar. Zu ihm gehörte, daß die Freiheit der Philosophie in der methodischen Durchführung ihrer Gedanken, im Aufbau ihres Systems sich bewährte. Daher hat Kant seine Reform von der Methodenlehre aus begonnen und die Erschütterung des Gedankensystems, welche er hervorbrachte, beruht wesentlich auf seinen Erfolgen in der Umgestaltung der Form der Philosophie. Auch in der weitern Fortführung der Reform hat nun innerhalb der Philosophie fortwährend die formelle Aufgabe vorgeherscht. Die methodischen Neuerungen Kant's erwiesen sich in manchen Punkten als ungenügend; ein neuer Streit über die Form begann und je mehr dieser Streit wuchs, um so mehr wurde sie für wichtig gehalten. Den Höhepunkt dieser Bewegung hatte man erst erreicht, als man zum entschiedensten Gegentheil des Sensualismus gekommen war. Wie dieser auf den Stoff unseres Denkens, welcher von den Sinnen dargeboten wird, alles Gewicht gelegt hatte, so sollte nun die Form des Erkennens über alles entscheiden und kein Denken schien frei und unserer Vernunft genügend, welches nicht die philosophische Form angenommen hätte. Man erinnere sich an die allgemein bekannten Versuche das Empirische zu construiren. Auch in dieser Beziehung haben wir ein Uebermaß in der Revolution der Philosophie zu erwarten. Wie es mit moralischen Mächten zu gehn pflegt, welche unter einem Druck sich fühlen gelernt haben, nachdem sie dazu geschritten sind sich selbst zu befreien, nehmen sie eine absolute Freiheit in Anspruch, schreiten zur Eroberung und was mit ihnen in Berührung kommt, soll sich ihnen unbedingt fügen. So hat sich der Gedanke an eine absolute Philosophie erhoben, welche auf die Form des philosophischen Systems alles Gewicht legt. Er beweist uns, wie vorherschend die formale Seite der Bestrebungen im Innern des philosophischen Vorgangs gewesen ist. Die christliche Philosophie war in der Reihe der Zeiten zuerst von der Theologie, dann von der Philologie, von der Ma-

thematik, von den Naturwissenschaften beherscht worden; jetzt wollte sie es versuchen, ob nicht vielmehr sie alle übrige Wissenschaften beherschen könnte.

2. Wir haben geltend gemacht, daß die neueste deutsche Philosophie in Folge einer Erhebung der deutschen Nationalliteratur sich ausgebildet hat. Wenn wir hiervon ausgehn, so werden wir nicht von Kant allein die Reform unserer Philosophie ableiten können, sondern eine viel allgemeinere Bewegung der Geister in dem deutschen Volke voraussetzen müssen, welche zur philosophischer Forschung sich fortgerissen sah. Vor Kant finden wir nun auch die deutsche Philosophie schon sehr in Anregung. Wie Wolff schon begonnen hatte die Philosophie deutsch reden zu lehren, so sehen wir seine Schüler und Nachfolger hierin fortfahren. Nach dem Muster der Franzosen und Engländer befreite man die philosophische Darstellung von den Fesseln der Schulsprache; sie nahm ein ästhetisches Gewand an, suchte das Allgemeinverständliche, berief sich auf den gesunden Menschenverstand. Die Versuche der Engländer, die philosophischen Romane der Franzosen fanden ihre Nachahmer. Wenn man den Gang, welchen die Ausbildung unserer Prosa für die wissenschaftliche Darstellung genommen hat, sich zur Uebersicht bringen will, so pflegt man noch gegenwärtig der Verdienste zu gedenken, welche eine Reihe von Philosophen der damaligen Zeit um sie sich erworben hat. Mendelssohn dürfte unter ihnen der bedeutendste sein; die äußersten Ausläufer in dieser Richtung kann man in Engel's Philosophen für die Welt und in Garve's Versuchen erblicken. Ein Eklekticismus sprach in diesen Werken sich aus, welcher wenig Neues brachte. Dagegen zeigt sich bei zwei andern Männern, welche auf die Denkweise der Deutschen einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben, bei Lessing und bei Herder, eine neue Bahn, brechende Richtung philosophischer Gedanken. Beide waren jünger an Jahren als Kant; Herder war sogar ein Schüler Kant's gewesen, aber zu der Zeit, als dieser seine reformatorischen Pläne für die Philosophie noch gar nicht gefaßt hatte; ihre nachhaltigen Wirkungen auf die deutsche Literatur fallen jedoch vor der Zeit, in welcher Kant's Reformen begannen, wenn auch Herder's Arbeiten noch mit den kantischen gleichzeitig fortgingen. Auf eine Schilderung ihrer Verdienste im Allgemeinen, welche sich auf fast alle Zweige der Literatur erstrecken, werden wir uns nicht einlassen können; wir

können nur einen Abriß von dem geben, was sie für die Philosophie anregten.

Lessing hatte von früher Zeit an viel mit Philosophie sich beschäftigt; Leibniz besonders und Spinoza beschäftigten ihn; aber so sehr er sonst es liebte seine Gedanken auszusprechen, so zurückhaltend war er in der Mittheilung seiner philosophischen Ueberlegungen. Er liebte das Paradoxe; aber seine philosophischen Ueberzeugungen konnten ihm zu paradox scheinen gegen den verschwommenen Eklekticismus seiner ihm befreundeten Zeitgenossen; er wußte auch, daß in der Philosophie mit Paradoxien nichts auszurichten sei. So ist es gekommen, daß seine Vorliebe für den Spinoza selbst in seinem genauesten Umgange lange verborgen blieb und leicht erkennbare Spuren derselben erst in seinem Alter hervortraten, als er seit 1777 durch den bekannten theologischen Streit über die Herausgabe der wolfenbüttelschen Fragmente auch auf das philosophische Gebiet gezogen wurde. Er entwickelte nun seine Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts um seine von dem Deismus der natürlichen Religion wie von der damals geltenden Orthodoxie gleich weit entfernte Ansicht von der Religion zu begründen. Den Zusammenhang seiner Gedanken hat man erst aus den nachgelassenen Fragmenten, welche nach seinem Tode erschienen, einigermaßen übersehn lernen.

Es ist merkwürdig genug, daß die alte christliche Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts damals so abgekommen war, daß sie für eine Erfindung Lessing's angesehen werden konnte, und daß einer der Freidenker, zu welchen Lessing gezählt wurde, sie erneuern mußte. So tief war die Theologie gesunken; so wenig stand, was die Freidenker wollten, in allen Stücken in Widerspruch mit dem Sinn des Christenthums. In einem viel weitern Sinn freilich als die Kirchenväter, nahm Lessing die Lehre von der Erziehung der Menschheit. Sein Nathan der Weise hat eingeschärft, daß selbst die Verfälschungen der Menschen der Religion ihre Kraft nicht nehmen können, wenn sie in einem gewissenhaften Leben sich bewährt, daß Gottes Liebe über alle Classen der Menschen sich erstreckt, daß sie durch positive Religionsformen für ihre verschiednen Bedürfnisse in verschiedener Weise sorgt, daß wir eine allgemeine Duldung gegen den aufrichtigen Glauben hegen sollen. Es ist nur ein Mißverständniß, wenn man diese Toleranz für Indifferentismus gehalten hat; daß eine Religion besser

sei als die andere, wurde von Lessing deutlich ausgesprochen; seine Dichtung läßt sogar zu, daß eine wahre von vielen falschen Religionen unterschieden werde; aber alle Religionen sollen doch dem Heile der Seele genügen können; auf die Verschiedenheiten der Religionen in dieser Beziehung ist Lessing in seinem Nathan nicht genauer eingegangen. Weniger Theolog als die Kirchenväter beabsichtigte er nur eine allgemeine Erklärung über die Bedeutung der Religion für die Geschichte und im Sinn der allgemeinen Humanitätsbestrebungen wollte er sie versuchen. Das Positive, die geschichtlich gebildete Uebereinkunft in Stat, Sprache, Religion, Sitten wußte er zu schätzen, weil er einsah, daß wir an äußere Formen in unserm geselligen Verbande gebunden sind; er begriff, daß die Natur nur in Scheidungen uns vereinigt; auch in den positiven Formen der Geschichte, in den Gesetzen des bürgerlichen und religiösen Lebens sah er solche Scheidungen des Menschen vom Menschen; er erkannte ihren Werth und wollte nur, daß auch über solche trennende Gewalten hinweg ein Mensch dem andern die Hand zu bieten wisse.

Dies hatte bei ihm eine metaphysische Grundlage. Aus dem Gedanken, daß alles einen Grund habe, dachte er Ernst zu machen. Gott ist der Grund aller Dinge, ein Sein, ein Gedanke und beide in voller Uebereinstimmung. Das ist der Sinn der Trinitätslehre. Sein, Denken, Wollen und Schaffen sind in Gott eins. Es giebt kein wahreres Sein als das, welches Gottes Gedanken beiwohnt. Alle Wahrheit ist in diesen Gedanken enthalten, völlig wie sie ist, so daß jeder Unterschied zwischen der Wahrheit dieser Gedanken und der Wahrheit des Seins verschwindet, so daß Gottes Gedanken alle sind und alles, was ist, in Gottes Gedanken ist. Das ist die Wirklichkeit aller Dinge in Gott und Gottes in allen Dingen. Einen überweltlichen Gott haben wir zu denken, aber keinen außerweltlichen. Man hat hierin den Spinozismus Lessing's finden wollen, wie er selbst seine Gedanken mit Spinoza's Lehren zwar nicht völlig, aber doch noch am besten in Einklang fand. Dennoch liegt ein mächtiger Unterschied zwischen ihnen. Als eine ewige, unthätige Substanz wollte Lessing Gott nicht gedacht wissen. Von dem Gedanken einer solchen unlebendigen, thatlosen Ewigkeit wußte er die Vorstellung einer unendlichen Langenweile nicht zu trennen. Lieber ergab er sich der Annahme, daß Gott zufällige Gedanken denken, zufällige Dinge wol-

len und schaffen könne, welche doch immer ihrer ganzen Wahrheit nach in ihm bleiben, in welchen er lebt, welche in ihm leben und keine andere Wahrheit haben können als die Wahrheit in ihm. Das ist freilich unbegreiflich für unsere Gedanken, aber unsere Gedanken fassen nicht alle Wahrheit; der Gedanke Gottes ist transcendental. Wir haben in ihm eine Einheit zu denken, welche nicht alle Vielheit ausschließt; er ist der alleinige Grund, der Schöpfer aller Dinge; das kann er nicht sein ohne eine Vielheit der Gründe in sich zu tragen; seine Vorsehung waltet in den vielen Zufälligkeiten dieser Welt, sein Leben durchdringt alles Leben in diesen Zufälligkeiten. Wir können das nicht begreifen, diese Vielheit in seiner vollkommenen Einheit, dieser Wandelbarkeit in den Wirkungen einer ewigen Ursache; aber dennoch haben wir es anzunehmen; daß wir alles, was wir als wahr anerkennen müssen, auf ihn als den letzten Grund zurückzuführen haben, zwingt uns dazu.

Man sieht, gegen Spinoza hält er die Wahrheit der Welt aufrecht. Sie ist nicht eine Imagination der Menschen. Ihre Wahrheit ist mit der ewigen Wahrheit Gottes zu vereinigen. In den Gedanken an die weltlichen Dinge vielmehr sieht Lessing den Ausgangspunkt für unsere Gotteserkenntniß. Er folgt in ihnen meistens der leibnizischen Monadologie. Gott denkt seine Vollkommenheit ganz; das ist sein eigenes geistiges Wesen; er denkt aber auch seine Vollkommenheiten getheilt und nach allen möglichen Graden, alle im Zusammenhang und ohne Lücke, d. h. er schafft die Welt; denn jeder Gedanke Gottes ist schöpferisch und setzt eine Wahrheit des Seins. Alle diese getheilten und in vollkommener Harmonie zusammenhängenden Gedanken Gottes bilden die Einheit der Welt. Ein jedes Wesen in ihr wird von einem Gedanken Gottes belebt; wir alle sind Gedanken Gottes. Die einfachen Wesen, auf welche wir alles Zusammengesetzte in der Welt zurückführen müssen, haben Leben in einem niedern und in einem höhern Grade; sie sind Seelen; die Materie aber bezeichnet uns nur die Schranke, welche den endlichen Geschöpfen nicht fehlen kann. Diese Grundzüge der leibnizischen Metaphysik hat Lessing nicht weiter entwickelt. Nur eine Anwendung derselben auf die Lehre vom praktischen Leben wurde von ihm beabsichtigt.

Im Menschen ist zweierlei, ein Ebenbild Gottes und ein sinnliches Wesen. Alle Geschöpfe sind gleichsam eingeschränkte

Götter. In der lückenlosen Stufenreihe der geschaffenen Wesen mußte aber auch ein solches vorkommen, welches seiner Vollkommenheiten nicht deutlich sich bewußt war. Dieser Art ist der Mensch; davon zeugt die Verworrenheit seiner sinnlichen Vorstellungen und Triebe. Er kennt sich selbst nicht; seine Vollkommenheit, das Ebenbild Gottes in ihm, soll er erst kennen lernen. Von verworrenen Vorstellungen und sinnlichen Trieben geleitet ist er nun auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit schlechterdings nicht so Herr seiner Handlungen, daß er moralischen Gesetzen folgen könnte. Das ist der Sinn der Lehre von der Erbsünde. Wir haben alle in Adam gesündigt, weil wir alle als Menschen sündigen müssen; das liegt in der Macht unserer sinnlichen Begierden und Vorstellungen über alle unsere noch so deutlichen Erkenntnisse. Die Freiheit sittlich zu handeln haben wir in diesem ersten natürlichen Zustande nicht, wir sollen sie aber erringen und nach sittlichen Gesetzen handeln lernen. Dazu müssen wir erzogen werden. Das ganze Menschengeschlecht aber hat in solcher Verworrenheit sinnlicher Triebe sein Leben begonnen; es hat dieselbe Bahn zu durchlaufen gehabt, welche noch jetzt jeder Einzelne, und jeder Einzelne muß auch noch immer dieselbe Bahn durchmessen, welche die Menschheit zurücklegte von der sinnlichen Verworrenheit zur sittlichen Freiheit aufstrebend. Daher haben Menschen den Menschen nicht erziehen können. Gott ist der Erzieher der Menschheit gewesen; seine Offenbarungen haben sie belehrt, zur Sittlichkeit angeleitet; auf ihnen ist die positive Religion gegründet; denn die Moral ist die Grundlage der Religion. Durch verschiedene Stufen mußte die Erziehung der Menschheit zur Sittlichkeit hindurchgehn, wie jede Erziehung. Heidenthum und Judenthum waren nothwendig, ehe das Christenthum kommen konnte. In verschiedener Weise müssen auch Verschiedene geleitet werden. Wie verschiedene Staten, so sind auch verschiedene positive Offenbarungen den Menschen nöthig. Sehr verschlungen sind die Wege der Vorsehung. Es ist nicht wahr, daß der kürzeste Weg immer in der geraden Linie läuft. Auch das Böse wird von Gott gebilligt und muß zum Guten dienen. Das endliche Ziel der göttlichen Erziehung, in welcher wir unaufhörlich stehen, wird trotz aller scheinbaren Abirrungen erreicht werden; denn ein unfehlbarer Erzieher leitet uns. Lästerung ist es an der Vollendung der

Menschheit zu zweifeln; unter der Leitung Gottes geschieht überall das Beste, was an dieser Stelle möglich ist.

Der Begriff der positiven Offenbarung, welcher dieser Religionsphilosophie zu Grunde liegt, unterscheidet sich wesentlich von den Lehren der natürlichen Religion, aber auch von der Weise, wie die Theologie der damaligen Zeit ihn zu fassen pflegte. Wenn die natürliche Theologie davon ausging, daß der Mensch eine natürliche, angeborne oder durch den gesunden Menschenverstand leicht erreichbare Erkenntniß Gottes und seiner sittlichen Gebote habe, in der hinreichenden Stärke um unser sittliches Handeln zu leiten, so leugnet dies Lessing und sieht eine solche Erkenntniß nur als ein spätes Erzeugniß der sittlichen Fortschritte in der Menschheit an. Die Offenbarung, lehrt er, setzt die Vernunftreligion nicht voraus, sondern schließt sie in sich, nemlich als eine noch nicht deutlich erkannte Wahrheit. Die geoffenbarte Wahrheit soll erst zur Vernunftwahrheit werden. Dies ist die Weise aller Erziehung, daß sie die Wahrheit in Zeichen verkündet, damit sie erkannt und von der Vernunft begriffen werden in Zusammenhang mit andern Vernunftwahrheiten. Darin liegt der Sinn der alten christlichen Lehre, daß wir vom Glauben zum Erkennen gelangen sollten. Vernunftwahrheiten, lehrt Lessing, müssen anfangs offenbart werden. Die Offenbarung soll uns bisher unbekannte Wahrheiten lehren; denn was wäre eine Offenbarung, die nichts offenbarte? Die natürliche Theologie hatte gemeint, die Religionslehrer hätten von ihnen deutlich erkannte Vernunftwahrheiten in Bilder und Symbole der Uebereinkunft gehüllt. Auch Lessing giebt etwas Conventionelles zu, welches an die Offenbarung sich angeschlossen hätte; es scheint ihm so nothwendig in der öffentlichen Gottesverehrung wie in der bürgerlichen Gesetzgebung um Uebereinstimmung in den Formen der religiösen Gemeinschaft hervorzubringen. Aber es ist ihm nicht ein willkürlicher Zusatz, sondern die nothwendige Hülle, in welcher die Offenbarung der Wahrheit zuerst auftreten mußte. Auf den äußern Formen jedoch, in welchen der Glaube bekannt und zur öffentlichen Sache gemacht wird, beruht das Wesen der Offenbarung nicht. Hierin widerspricht Lessing den Annahmen der orthodoxen Theologie seiner Zeit. Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig. Auch ohne die Bibel war das Christenthum und kann es noch sein. Bibliolatrie sollen wir nicht treiben. Selbst die christliche Offenbarung

in der sichtbaren Kirche hält Lessing für ein Mittel, welches nicht unbedingt nothwendig zum Heil ist. Nur die innere Offenbarung ist unentbehrlich. Lessing betrachtet sie als ein fortdauerndes Wunder in unserm Innern. Aeußere Wunder und Prophezeiungen dagegen sieht er nur für Gerüste an, deren Gott sich bediene um auf seine Propheten aufmerksam zu machen; ohne den Beweis des Geistes und der Kraft, welcher in der innern Offenbarung liegt, würden sie nichts bedeuten. Ein fortdauerndes Wunder aber vollzieht sich in uns, weil Gottes Gedanke und schöpferische Macht beständig in uns lebt. Gottes Geist muß uns innerlich leiten, auch in dunkeln und verworrenen Empfindungen unseres Gemüths. Unsere Religion ist nicht Sache des Verstandes, sondern des Gefühls, des Herzens, der Liebe. Durch diese Gefühle erzieht uns Gott zur Erkenntniß der Vernunftwahrheiten, welche nur Sache einer schon weiter vorgeschrittenen Entwicklung ist. Sie sind Eingebungen Gottes, der die Quelle aller Wahrheit ist, welche allein weiß wann und wie sie sich ergießen soll.

Die Religion weist auf einen über sie hinausgehenden Zweck; sie ist prophetisch. Man wird es begreiflich finden, daß Lessing über die Dinge der Zukunft weniger deutlich sich erklärt als über den gegenwärtigen Lauf des Lebens. Er benennt das Ende unserer religiösen Erziehung mit dem mystischen Namen des ewigen Evangeliums. Ein leerer Name ist ihm dies nicht; aber die Punkte, welche er in ihn zusammenfassen möchte, lassen sich schwer vereinigen. Zunächst denkt er dabei an die Freilassung des Zöglings, mit welcher jede Erziehung abschließen soll. Er faßt sie in sittlichem Sinn. Ein jeder soll sich selbst leiten lernen, in eigener Einsicht das Gute zu ergreifen wissen, ohne Rücksicht auf seine Folgen in der Zukunft, auf Lohn oder Strafe, frei von allen sinnlichen oder eigennützigen Beweggründen, so daß nur aus Liebe zur Pflicht das Gute gethan wird. Eine solche Befreiung von sinnlichen Beweggründen hofft Lessing nicht in diesem irdischen Leben; weil aber Gott keinen Keim des Guten verloren gehn läßt, ist ihm die Unsterblichkeit der Seele gewiß, und weil er kein Leben der Seele ohne Leib sich denken kann, wendet er sich lieber der Lehre von der Seelenwanderung zu, als daß er seine Zuversicht auf Gottes Absichten in der Erziehung der Menschheit aufgeben sollte. Sehr bedenklich wird uns dabei die Frage bleiben, ob wir wohl in einer solchen Seelenwanderung frei werden könn-

ten von allen sinnlichen Beweggründen und allen Rücksichten auf die Zukunft. Ein zweiter Punkt der religiösen Verheißungen, welchen Lessing hervorhebt, ist die Allgemeinheit der Erlösung. Die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen wird von ihm dahin gedeutet, daß die natürlichen Folgen des Bösen ohne Aufhören fortdauern würden. Aber daß ein Theil der Menschheit zur ewigen Verdammung bestimmt sein sollte, nur um als Beispiel der Gerechtigkeit Gottes zu dienen, findet er unverträglich mit dem Zwecke Gottes. Keine Seligkeit könnte so groß sein, daß der Gedanke an das Leiden seiner Mitmenschen sie nicht vergällen sollte. Die unfehlbare Erziehung Gottes, über die ganze Menschheit sich erstreckend, kann keine Seele verloren geben. Noch ein dritter Punkt ist zu erwähnen, obwohl er von Lessing weniger als die bisher erwähnten sittlichen Gesichtspunkte in dieser Beziehung geltend gemacht wird. Der Glaube soll zum Wissen führen; das freie Handeln kann nicht ohne eigene Einsicht sein; diese soll auch nicht bloß das Sittliche treffen. Ein glücklicher Christ, sagt Lessing, würde einst die Erkenntniß der Natur so weit erstrecken, daß er aus der Harmonie der Welt alle Erscheinungen zu erklären vermöchte und ihm nichts übrig bliebe, als sie auf ihre wahre Quelle, auf Gott, zurückführen. Aber dieser Punkt läßt am meisten besorgen, daß Lessing den Zweck der Erziehung für unerreichbar gehalten haben möchte. Charakteristisch und daher oft angeführt worden sind seine Worte: wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die Wahrheit ist ja doch nur für dich allein. Diese Worte Lessing's schließen uns von der Seligkeit aus, welche er uns sonst in Aussicht stellen möchte.

Fragen wir, warum er bei aller seiner Zuversicht auf die Leitung Gottes doch keine Hoffnung auf die Erreichbarkeit des höchsten Guts fassen konnte, so werden wir den letzten Grund hiervon darin zu suchen haben, daß er über das Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott keine genügende Auskunft sich gegeben hatte. Schon die ältesten Versuche der christlichen Philosophie hatten zur Erklärung dieses Verhältnisses auf die Freiheit der Vernunft das größte Gewicht gelegt, in ihr den Grund unseres

Werdens und der Nothwendigkeit gefunden, daß wir durch niedere Stufen der Entwicklung hindurchgehn und unter der Erziehung Gottes zuletzt befähigt werden sollen die Erbschaft Gottes, die Wirklichkeit seines Ebenbildes zu erwerben; Lessing dagegen erklärt sich dafür, daß wir keinen freien Willen haben. Seine Aeußerungen hierüber sind zu schneidend, als daß sie übersehen werden könnten. Ich danke dem Schöpfer, sagt er, daß ich muß, das Beste muß. Er bekennt sich zu der viehischen Lehre, daß kein freier Wille sei. In der unfehlbaren Erziehung Gottes kann er uns der menschlichen Willkür nicht überlassen. Freilich sollen wir freigelassen werden am Ende der Erziehung im ewigen Evangelium, aber auch da nur um dem Gesetze Gottes zu dienen, so daß wir weiter nichts in der Freilassung gewonnen haben, als daß wir alsdann wissend thun, was wir jetzt glaubend vollbringen. Seine Freiheit giebt Lessing an Gott auf, dessen Allmacht keine andere Macht neben sich duldet. Wir sind Gedanken Gottes, nichts weiter. Nachwirkungen des Naturalismus wird man hierin schwerlich verkennen können. In dem innerweltlichen Leben Gottes, wie es Lessing lehrt, tritt der Unterschied zwischen der Natur und der Vernunft der Geschöpfe nicht deutlich hervor, die Geschöpfe lösen sich nicht in erkennbarer Weise vom Schöpfer ab. Die Geschöpfe werden wie Theile Gottes betrachtet; Gott dachte seine Vollkommenheiten getheilt; das sind seine Geschöpfe. Was Wunder, daß wir nun seine Wahrheit, die Wahrheit im Ganzen nicht erkennen können. Die Uebertragung der Theilbarkeit von den natürlichen Dingen auf Gott, dann weiter auf die Vernunft setzt sich der Freiheit und der Hoffnung der Vernunft auf Erreichbarkeit ihres Zweckes entgegen.

Dieser Mangel in der Theorie ist zwar empfindlich genug; er läßt einen dunkeln Punkt in der Lehre Lessing's zurück; aber den Gedanken an die Freiheit, welcher in seinen Lehren über die Geschichte des Menschengeschlechts lebte, konnte er doch nicht verdrängen. Lessing's eigener freier Geist leistete seiner mangelhaften Theorie über die Freiheit Widerstand. In ihm hat er seine Lehre von der Erziehung der Menschheit ausgebildet, welche die Fortschritte des freien Denkens unter der Leitung des göttlichen Geistes, unter den positiven Eingebungen der Religion fordert. Sie lehrte die Geschichte in einem Lichte betrachten, welches den Naturalismus beseitigte und den theologischen Gesichtspunkt hervor-

hob, befreit von seiner Engherzigkeit, von seiner Scheu vor dem weltlichen Leben und Wissen, in der festen Ueberzeugung, daß durch den in uns waltenden Geist Gottes die krummen Bahnen unseres Geschicks Halt und Sicherheit erhalten müssen. Diese Gedanken Lessing's nur skizzenhaft entworfen, nur wenig unterstützt durch Formel und System, haben in der neuesten Philosophie die stärkste Nachwirkung gefunden.

3. Was Lessing im Allgemeinen angedeutet hatte, das dachte Herder im Einzelnen in einem kühnen Plane vorzuzeichnen. Auf eine Philosophie der Geschichte waren seine Gedanken gerichtet. Doch nicht in der Meinung, daß sie jetzt ausgeführt werden könnte; einer spätern Zukunft dürfte dies vorbehalten bleiben. Herder, 15 Jahre jünger als Lessing, trat doch mit Ansichten, welche Lessing's Meinungen über die Erziehung des Menschengeschlechts sehr verwandt waren, noch früher als dieser hervor. Im Verkehr mit Hamann waren sie in ihm lebendig geworden. Schon 1774 gab er seine Schrift: auch eine Geschichte der Philosophie, heraus, welchem 10 Jahre später seine Ideen zur Geschichte der Menschheit folgten. Schon 1778 aber hatte er seine Schrift vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele erscheinen lassen, welche die Grundzüge seiner Erkenntnißtheorie enthielt, und trug schon damals die Schrift in Gedanken, welche er unter dem Titel: Gott, einige Gespräche über Spinoza's System, 1787 herausgab. Diese Angaben lassen erkennen, daß er zwar ergriffen von den Bewegungen seiner Zeit, aber unabhängig von einem Führer seine philosophischen Gedanken entwickelt hatte. In diesen Gedanken ist er auch geblieben, nachdem er zu einer heftigen Polemik gegen die kantische Lehre sich hatte fortreißen lassen. Dieser Kampf, mit sehr ungleichen Waffen geführt, hat seiner Wirkung auf den Fortgang der deutschen Philosophie geschadet; doch dienen seine Schriften gegen die kantische Kritik zur Erläuterung seiner Stellung. Mit Hamann und Lessing hatte sich Herder gebildet, in der umfassenden Anwendung, welche er seinen Gedanken gab, geht er weit über beide hinaus. Es offenbart sich dabei denn auch die Formlosigkeit, in welcher diese Richtung der Lehre noch lag. Herder's Stil ist fast das Gegentheil von Lessing's scharfer Fassung seiner Gedanken. Dieser gab, was er gab, als abgerissene Gedanken, welche man als Einfälle ansehn konnte, obwohl in ihnen System lag; Herder wollte den Umfang seiner Gedanken als ein

Ganzes erscheinen lassen. Man hat von ihm gesagt, er hatte nur einen Gedanken, der war aber eine Welt. Dabei war er sich des Ueberschwänglichen in seinem Bestreben bewußt; er rang mit der Sprache. Nur in halbdurchsichtigen Bildern konnte er den einheitlichen Grund seiner umfassenden Anschauung der Dinge andeuten. Dazu kam der Sturm und Drang seiner in dichterischen Schöpfungen sich ergehenden Zeit, welchen er selbst angeregt hatte, die Empfindsamkeit, in welcher man denkend und dichtend seinen persönlichen Anregungen sich hingab. Herder redet, besonders in seinen ältern philosophischen Schriften, mehr wie ein Dichter und Seher, als wie ein Philosoph, welcher in methodischer Form seine Gedanken mittheilen will. Für ihn ist es Grundsatz nur seine Zeit in sich darstellen zu wollen und so ist die unmittelbare Wirkung seiner Schriften fast auf seine Zeit beschränkt geblieben; seine Gedanken aber sind ein Gemeingut geworden, haben jedoch auch in einer andern Form verarbeitet werden müssen, weil er ihnen keine allgemeingültige Form zu geben wußte. Es ist unsere Aufgabe seine Verdienste nicht zu verkennen, den Gehalt seiner Weltanschauung aus der unfertigen Form seiner Aussagen herauszufinden. Dabei zwingt uns unsere beschränkte Absicht sehr vieles von dem Reichthum seiner Gedanken, welcher größer ist als bei irgend einem andern seiner Zeitgenossen, wie Schatten an uns vorübergehen zu lassen; was er nebenbei gewirkt haben mag, bleibt dahingestellt; nur den Mittelpunkt seiner Lehren können wir hervorzuheben suchen, von welchem aus seine massenhafte Wirksamkeit ausgegangen ist.

Herder, durch die Schule der neuern Philosophie hindurchgegangen, hatte von Leibniz die großartige Denkweise sich angeeignet, welche in allen Systemen Wahrheit sucht; die Streitigkeiten der Schule würden von einem höhern, allgemeinern Gesichtspunkte sich ausgleichen lassen. Vom leibnizischen System hat er auch das meiste seiner allgemeinen Begriffe entnommen; sonst sind ihm Spinoza und Shaftesbury besonders werth. Auch Montesquieu und Hume sind nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben, obwohl er die Oberflächlichkeit ihrer allgemeinen Grundsätze, das Ganze ihrer Geschichtsansicht hauptsächlich zum Gegenstande seiner Bestreitung macht. Von Herzen ist ihm die französische Philosophie zuwider und die Pralerei der neuern Zeit, welche alte, bewährte Ueberlieferungen verspottet, weil sie ihnen einzelne Schwächen abge-

sehn hat, welche das Heilige verhöhnt und nur ihre eigene Weisheit gelten machen möchte, sich weit erhaben fühlend über alle frühere Zeiten. Man sieht, dem zuletzt eingeschlagenen Wege will er nicht folgen, auf eine völlige Umwandlung der Meinungen aber hat er es auch nicht abgesehn; der neuern Zeit, selbst den Freidenkern spricht er ihre Verdienste nicht ab, welche sie um Sichtung der Ueberlieferungen sich erworben hätten. Seine Gedanken sind dem geschichtlichen Zusammenhange in der Entwicklung des menschlichen Geistes zugewendet. Jede Zeit hat ihr Verdienst; aber keine Zeit soll über die andere sich erheben und sich groß dünken, weil sie auf den Schultern der frühern Zeit steht.

Der Mensch verdankt das, was er ist, seiner Stellung zu andern Menschen und zur Welt, deren Glied er ist. Viele Zeiten haben dazu gehört ihn zu dem zu machen, was er geworden ist unter der Leitung der Vorsehung. Wie sehr wir ein Genie zu ehren haben, welches uns neue Wege zeigt, so haben wir es doch nur als eine Gabe zu betrachten, welche unter günstigen Umständen gereift ist. Die Gedanken, welche wir in uns ausbilden, die Kraft des Willens, welche wir in uns entfalten, beide in unzertrennlicher Gemeinschaft mit einander zu denken, sie kommen uns nicht von selbst; wir haben sie nicht als Schöpfungen unseres Geistes, unseres Willens zu betrachten; unter der Macht der Eindrücke, welche wir empfingen, der Ueberlieferung, der Sprache, der Eingebungen, welche aus tausend Quellen uns zuströmen, haben wir ein jeder uns gebildet. Der Mensch ist eine Wirkung der Welt, zwar nicht eine willenlose Maschine, aber doch in seinen ersten Keimen, seinen Entwicklungen und allen endlichen Leistungen bedingt durch die Natur, welche außer ihm und in ihm waltet, die Wirkung einer Welt, welche für jeden eine andere ist, weil ein jeder eine andere Stelle in ihr behauptet. So kann es nicht anders sein, als daß jeder Mensch andere Kräfte entfaltet; wenn er sie in seiner eigenen Art, in vollem Leben entfaltet, dann ist er Genie, hat den göttlichen Funken in sich, welcher andere Funken zu wecken weiß. Seiner eigenen Art sich hinzugeben, sie nicht verkümmern zu lassen durch ein thöriges Streben nach Vorzügen, welche andere Männer, andere Zeiten schmücken mögen, das sollen wir für unsere Aufgage halten.

Eine unendliche Zahl von Bestimmungen sendet uns die Welt zu; unsere Sinne müssen uns belehren; vergeblich würden wir

nur aus unserm Geiste schöpfen wollen; wir sind Zöglinge der Natur, von welcher wir lernen sollen. Eine jede Empfindung bringt uns einen Knäul von Reizen, welche Leben und Denken in uns erregen. Auch der abstracteste Gedanke kann dieser Reize sich nicht entschlagen; ohne sinnliche Vorstellung würde gar keine Abstraction sein können. Gegen die empfangenen Reize reagirt aber auch das Innere des Menschen. Empfänglichkeit und Freithätigkeit bedingen das Dasein jedes selbständigen Dinges. Der Mensch bringt diesen Gegensatz sich zur Erkenntniß. Er unterscheidet sich von dem, was außer ihm ist und ihn empfangen läßt; dadurch ist er ein Ich und gelangt dazu ein Object seiner eigenen Erkenntniß zu werden. Object und Subject scheiden sich in ihm und finden sich in ihm vereinigt. Dies ist der Charakter unserer Art, welcher uns von den Thieren unterscheidet. Wir sind hierdurch zur Selbstbesinnung bestimmt, aber auch befähigt die Erkenntniß der äußern Welt in uns aufzunehmen und in uns das Aeußere abzubilden, wie es in unserer Organisation sich abspiegelt. Der Mensch kann den verworrenen Knäul der Reize durch Unterscheidung auflösen, ihre Mannigfaltigkeit in seinen Gedanken verbinden; wir nennen dies seinen Verstand; seine Sinne sind schon dazu vorbereitet dieser unterscheidenden und verbindenden Kraft des Geistes in die Hände zu arbeiten. Die Einheit, welche wir in uns finden, übertragen wir alsdann auch auf die Dinge außer uns. Unsere Gedanken bleiben der vereinigende Mittelpunkt, in welchem alles sich uns darstellt. Vergebens würden wir versuchen uns außer uns selbst zu versetzen. Alles sogenannte reine Denken in die Gottheit hinein ist Trug nnd Schwärmerei. Von uns selbst ausgehend können wir nur begreifen, was Aehnlichkeit mit uns hat; alles müssen wir nach Analogie mit uns denken. Auf dieser Analogie beruhn alle Systeme der Philosophie. Unter den Bildern, welche in uns leben, das treffendste, der Sache am nächsten kommende Bild zu wählen, darauf beruht alle Wahrheit, welche wir entdecken können. Alle Wahrheit unserer Wissenschaft bleibt menschliche Wahrheit.

Dürfen wir aber dem trügerischen Verfahren der Analogie und der menschlichen Wahrheit vertrauen, daß sie uns nicht täuschen werde? Vergeblich wäre es eine andere Wahrheit zu suchen. Schlüsse können uns nicht belehren, wo es auf die erste Empfängniß der Wahrheit ankommt, und in uns müssen wir alles em-

pfangen. Kein anderer Schlüssel ist uns gegeben in das Innere der Dinge einzudringen als durch unser eigenes Innere; denn nur dieses Innere kennen wir. Nicht die absolute Wahrheit ist uns zugänglich, sondern nur die Wahrheit, welche unserer Stelle in der Welt gemäß ist; jene ist nur dem göttlichen Geist möglich, für den menschlichen ein Unding; nicht auf die Wahrheit schlechthin, sondern auf die Zweckmäßigkeit unserer Erkenntniß für unser Dasein und Leben kommt es uns an. Für unsere Stelle sind wir gemacht; wir dürfen vertrauen, daß wir für sie die rechte Befähigung erhalten haben. Die menschliche Wahrheit kann aber auch kein trügerisches Bild sein, leer von ewiger Wahrheit. Denn was wir ewige Wahrheit nennen, ist nichts anderes als die Wahrheit des Seins unabhängig von unsern Vorstellungen, welche wir als mangelhaft ansehen müssen; von diesem Sein aber kann unser Erkennen nicht entblößt sein, weil jedes Erkennen im Sein seinen Grund hat. Das Erkennende, das Erkannte, das Erkennen selbst ist; das Erkennen muß sein eigenes Sein aussagen. Denken kann nicht sein ohne Sein zu offenbaren. In mir offenbart sich ein besonderes Sein; mein Erkennen kann nur mein Sein ausdrücken, weil es nur eine That meines Seins, eine Aeußerung meiner Kraft ist. Aber in meinem besondern Sein liegt auch das Allgemeine; niemand ist ein abgeschlossenes Weltall für sich, jeder ein Theil seiner Welt; das Allgemeine sendet mir den Knäul meiner sinnlichen Eindrücke; wir erkennen uns sogleich als ein Besonderes im Allgemeinen. Das Allgemeine jedoch stellt sich nur als ein Unbestimmtes dar und auf unser besonderes denkendes Subject müssen wir es zurückführen lernen um das unbestimmte, wüste All, bei welchem sich nichts denken läßt, zu einem bestimmten, in sich gegliederten Ganzen erheben zu lernen. Unsere Vernunft kann das Allgemeine nur in einem Besondern auffassen, weil sie selbst ein Besonderes im Allgemeinen ist. Sie macht aber nicht das Allgemeine, wie eine Abstraction, welche sie willkürlich sich bildete, sondern sie wird von ihm gemacht und kann nur vernehmen, was das Allgemeine ihr bietet; davon hat sie ihren Namen. Als ein Besonderes im Allgemeinen kann sie in ihrer Besonderheit das Allgemeine begreifen; eine kleine Welt, ein Bild der großen Welt im Kleinen stellt sie in sich dar. Dazu ist sie organisirt ein solches Bild zu empfangen; das Allgemeine zieht sich in ihr zu einem bestimmten besondern Bilde zusammen.

Daher dürfen wir auch der Analogie vertrauen, in welcher wir alles mit uns denken. Dasselbe Gesetz waltet in mir, welches in der Natur waltet, daher kann ich es in mir erkennen. Alle Gegenstände sind meiner Natur, meines Geschlechts. Das Ding an sich besteht in dir, in mir, in allen Gegenständen und macht sich in ihnen kennbar, in einem jeden aber in seiner Weise; es ist kein Geheimding, aber von jedem will es in besonderer Weise gefaßt sein, weil das unbestimmte Allgemeine in jedem Einzelnen nur in einer bestimmten Form sich ausprägen kann.

In diesem Sinne vertraut nun Herder der Gewißheit der Vernunft. Nach dem Sprachgebrauche seiner Zeit unterscheidet er die Vernunft vom Sinn und vom Verstand, indem er durch diese nur das Erkennen einzelner Gegenstände, welche unter einander in Gegensätzen sich unterscheiden, uns zukommen läßt, der Vernunft aber die Erkenntniß des schlechthin Allgemeinen vorbehält. Als ein Unbestimmtes, Abstractes sollen wir es nicht denken, so kommt es nur in unserer anfänglichen, verworrenen Vorstellung vor; vielmehr als ein höchst Bestimmtes, als ein gegliedertes Ganze ist es zu denken, welches in allen Theilen als lebendig sich erweist. Dies ist die höchste Aufgabe unseres weltlichen Denkens die Welt als eine organische Kraft zu fassen. Alles unser Erkennen giebt uns den Begriff einer solchen Kraft an die Hand, weil wir nur durch Organe unsere Gegenstände fassen und unser Ich, in Organen wirksam, sein Dasein und Beharren in seinem Leben zu erkennen giebt. Nach dieser Analogie mit unserm organischen Wesen müssen wir das Ganze uns denken, wenn wir es auch in seinem organischen Zusammenhange nicht überschauen können.

Dabei erkennt die Vernunft auch an, daß dies Weltall, in Raum und Zeit geordnet, nicht das Höchste ist, sondern einen Gott voraussetzt, welcher als Grund alles weltlichen Daseins gedacht werden muß. Einen Beweis für das Sein Gottes glaubt Herder entbehren zu können. In positiver Weise würde er sich nicht führen lassen; denn aus abstracten Begriffen der Wissenschaft läßt sich kein wirkliches Sein beweisen. Wirkliches Sein muß man erfahren. Eine Erfahrung von Gottes Sein aber fehlt uns auch nicht. Wir erfahren in uns die Gewißheit einer ewigen, selbständigen Wahrheit, einer Regel, nach welcher wir alle besondere Wahrheit messen müssen, ohne welche es keinen Beweis irgend einer Art geben würde. So wie nun dieser Gedanke mit unwi-

verstehlicher Gewißheit in unserer Erfahrung sich uns beglaubigt, so haben wir auch seinen Gegenstand, die ewige, selbständige Wahrheit, unbedingt anzuerkennen; alle andere Wahrheit zieht aus ihr ihre Gewißheit; sie ist der Grund aller Wahrheit, alles Seins und diesen Grund alles Seins nennen wir Gott. Dies ist der einzig mögliche und vollkommen ausreichende Beweis für das Sein Gottes, wenn man einen Beweis nennen kann, was uns unmittelbar gewiß ist. Der Beweis unserer Vernunft von Gottes Sein ist die ewige Vernunft selbst, welche wir in uns erfahren. Können wir nun keinen Beweis für Gottes Sein in positiver Weise führen, so reichen doch die Gesetze unseres Denkens dazu aus die Meinungen der Atheisten zu widerlegen. Ihnen stellen sich zwei Begriffe entgegen, welche der Mensch annehmen muß, der Atheist aber nicht vereinigen kann, der Begriff des nothwendigen, unbedingten Seins und der Begriff der innern Einheit. Allen zufälligen Erscheinungen muß ein nothwendiges Sein zu Grunde liegen; das bekennen auch die Atheisten, wenn sie Atome als die unbedingten Gründe der Erscheinungen annehmen. Sie suchen aber die Erscheinungen aus der Zusammensetzung und Nebenordnung der Atome zu erklären und verwerfen damit die innere Einheit der Dinge, welche unläugbar in unserm Selbstbewußtsein vorhanden ist. Eine innere Kraft, ein einiges geistiges Wesen verkündet sich in uns, in unsern Erfahrungen von der Welt; in ihnen finden wir uns vereinigt mit dem Weltall. Der nothwendige Grund der Erscheinungen darf nicht auf isolirte Dinge beschränkt werden.›

Herder berücksichtigt hierbei nur die Art des Atheismus, welche zu seiner Zeit vorherschend verbreitet war. Außer dieser Widerlegung des Atheismus beschäftigt seine philosophische Theologie vorherschend die Bestreitung der Lehre vom außerweltlichen Gott und damit zusammenhängender, anthropomorphistischer Vorstellungen. Wie Lessing schließt er sich dabei an Spinoza an, dessen Lehre er in verschönernder Weise deutet. Nicht um das Weltall zu vervollständigen, sondern um es mit Vernunft zu begreifen suchen wir den Begriff eines höchsten Wesens, welches in uns und in allen Dingen sich wirksam erweist. Nicht wie eine Person sollen wir dieses Wesen uns denken, welches andern Personen oder der Welt sich gegenüberstellen könnte; denn der Gedanke einer solchen Person würde Beschränktheit in sich schließen. Aber

Individualität haben wir Gott beizulegen; er ist das wahre Selbst, das unveränderlich Eine, Untheilbare, welches allen Dingen ihre Selbständigkeit verleiht; in seinem Selbstbewußtsein ist alle Wahrheit gegründet. In Anthropomorphismen verstellen wir uns nur diesen höchsten Gedanken der Wahrheit, welche die Wirklichkeit selbst ist. Räumliche und zeitliche Vorstellungen müssen wir von ihr fern halten. Ihre Ewigkeit dürfen wir nicht durch Zeitdauer, ihre Allgegenwart nicht durch unendliche Ausdehnung erklären wollen. Gott ist nicht das Weltall, das Weltall ist nicht mit Gott zu verwechseln. Er ist der Schöpfer der Welt; seine schöpferische Thätigkeit, in welcher sein Wesen besteht, läßt sich mit keiner Thätigkeit eines Geschöpfes vergleichen. Er dachte die Welt und sie war. Das Werden ist ein tägliches Wunder; aber es geschieht. In unserm Thun werden wir gewahr, daß wir zu thun vermögen, daß wir sind. Herder bleibt dabei stehn dieses Wunder zu betrachten; auf genauere Erörterungen der Weise, in welcher wir das Verhältniß der Welt zu Gott zu denken haben, läßt er sich nicht ein. Seine Gedanken wenden sich der Erkenntniß der weltlichen Dinge zu, in welchen die Weisheit Gottes erkannt werden soll. Die Dinge der Welt sind Worte eines großen Buches, in welchem wir den Sinn des unbekannten Urhebers lesen.

In der Auslegung dieser Schrift sehen wir ihn aber in ähnlicher Weise und noch mehr, als dies bei Lessing der Fall war, vorzugsweise der natürlichen Seite des Werdens sich zuwenden. Die Nachwirkung des Naturalismus läßt sich hierin nicht verkennen. Die Freiheit der Vernunft vertheidigt er zwar; aber von einem wählerischen Willen will er nichts wissen. Nur im Zweifel kommt Wahl vor; sie ist Zeichen der Unvollkommenheit; die Vernunft liebt nicht Willkür, sondern Gesetz und Nothwendigkeit. Mit der Nothwendigkeit ist Freiheit vereinbar. Gott, die selbständige Urkraft, alleiniger Grund und Schöpfer aller Dinge, hat nichts anderes hervorbringen können als Abdrücke seiner selbst, d. h. selbständige Kräfte. Hierauf stützt sich die Ueberzeugung von der Freiheit der weltlichen Dinge. Hieraus folgt aber auch, daß alles in der Natur frei ist. Jede Kraft wirkt frei in ihrer Natur; wenn sie dabei von andern Kräften bestimmt wird, so hebt dies so wenig ihre freie wirkende Kraft auf, daß sie vielmehr überall vorausgesetzt wird und ohne sie die äußere Einwirkung gar nicht sein würde. Herder entscheidet sich also dafür, daß die

wahre Freiheit nichts anderes als die innere, im Wesen der Dinge liegende Nothwendigkeit ist. Ein genauerer Unterschied zwischen Vernunft und Natur fehlt hierbei. Er beruft sich zwar für die Freiheit unserer Vernunft besonders darauf, daß unser Ich auf sich selbst zurückwirken kann; aber ein solches Zurückwirken fordert er auch für die natürliche Selbsterhaltung nicht weniger als für das Fortschreiten in Werken der Vernunft.

Die weitere Untersuchung wendet sich nun auch zunächst der Naturbetrachtung zu. Eine ganz andere Bahn aber schlägt er in ihr ein, abweichend von der vorherschenden Richtung der neuern Physik. Noch in sehr allgemeinen, unsichern Umrissen, aber mit großer Entschiedenheit setzt er der mechanischen die dynamische und teleologische Naturerklärung entgegen. Gottes Kraft kann nur in Kräften sich offenbaren; wir haben alles nach Analogie mit uns zu betrachten und auf Zwecke unserer Vernunft zu beziehn. Gegen den Atomismus gilt, daß nichts schlechthin für sich, abgesondert vom Zusammenhange der Welt bestehn kann. Ein isolirtes Atom, ein leerer Raum würde die Einheit der Welt zerreißen. Ein todtes Wesen würde die Räder der ganzen Schöpfung hemmen, die Verkettung der Ursachen und Wirkungen durchbrechen. Nur auf einander wirkende Kräfte haben wir in der Welt anzunehmen; sie wirken organisch, lebendig, weil sie sich äußern, durch Werkzeuge sich mittheilen müssen. Alles, was wir Materie nennen, ist mehr oder minder belebt. Nicht umsonst sollen die Dinge dasein und leben; sie sind bestimmt ihre Kräfte zu entfalten für sich und andere Dinge und in ihnen die Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers zu offenbaren.

Herder unterscheidet nun drei allgemeine und einfache Gesetze, welche die Natur beherschen. Das erste ist das Gesetz der Beharrung, vermöge dessen ein jedes Ding in sich seinen Mittelpunkt sucht und sich zu erhalten strebt, indem es alles andere zu seinem Dienste heranzieht. Es ist das Gesetz der Schwere, der Gravitation auf sich selbst. In den einfachsten Verhältnissen stellt es in der sphärischen Bildung den Körper sich dar; es herscht im Wassertropfen, in den Formen der Planeten, der Weltsysteme, wie in unserm inneren Leben, in welchem ein jeder in seinem Ich seinen Mittelpunkt sucht. Dem gesellt sich ein zweites Gesetz, das Gesetz des Gegensatzes, der Vereinigung mit Gleichartigem und der Scheidung von Entgegengesetztem. Dieses Gesetz des Hasses und

der Liebe haben schon alte Philosophen als allgemeines Naturgesetz anerkannt, nach Analogie mit unserm Leben, in welchem Object und Subject sich suchen und sich scheiden. Im Magnetismus mit seinen Polen und seiner Axe, in welchem die Gegensätze zu einem System sich verbinden, kann man dieses Gesetz am leichtesten sich veranschaulichen. Anziehung und Abstoßung, Krystallisation, Elektricität, Kälte und Wärme, Cyklus der Farben, tausend andere Naturerscheinungen zeigen dies Gesetz in verschiedenen Anwendungen. Wo aus einem Mannigfaltigen die Einheit eines Systems, wo ein Zusammenhang aus entgegengesetzten Elementen hergestellt werden soll, da muß das Verschiedene sich scheiden und auch seine Verbindung suchen durch Mittelglieder, in jedem einzelnen Punkte aber muß auch der Zusammenhang des Ganzen sich darstellen, weil er das Gleichartige an sich ziehen und mit dem Entgegengesetzten in Gleichgewicht sich setzen muß um als Glied des Ganzen sich zu erhalten. Das dritte Gesetz der Natur ist das Gesetz der Verähnlichung der einzelnen Dinge in ihrer Art. Die von einander in Gegensätzen geschiedenen Dinge dienen insgesammt einer höhern Einheit. In der Fortpflanzung der Dinge im Kreise ihrer Art durch den Gegensatz des Männlichen und des Weiblichen zeigt sich dies Gesetz am deutlichsten. Ueberall sehen wir die Dinge in ihren Wirkungen einander sich mittheilen, ein ihnen Aehnliches in einem Andern hervorrufen; alles Gute will sich mittheilen. In Minen, Geberden, Worten, in Zeichen aller Art streben die Dinge das, was in ihrem Innern geworden ist, auf andere zu übertragen. Durch dieses Gesetz schließt sich der Kreis des Werdens. Jedes Individuum wendet die Blüthe seines Lebens daran ein Erzeugniß hervorzubringen, welches ihm ähnlich ist; es verzehrt sich in diesem Bemühn; eine unaufhörliche Kette von Wiederbringungen in verjüngter Kraft ist der Erfolg des Lebens. Das Einzelne verzehrt sich, die Art wird erhalten. Jedes beschränkte Wesen bringt in seiner Erscheinung den Keim der Zerstörung mit sich; mit unaufhaltsamem Schritte eilt es zur Höhe seines Daseins hinauf, damit es hinunter eile und unserm Sinn verschwinde. In der Schöpfung ist kein Tod, sondern nur ein Hinwegeilen dessen, was nicht bleiben kann, die Wirkung einer ewig jungen, rastlosen Kraft.

In diesen unbestimmten Umrissen der Naturgesetze, welche Herder aufstellt, wird man leicht die logische Bedeutung allgemei-

ner Denkgesetze wiedererkennen, welche auf die Betrachtung natürlicher Vorgänge übertragen werden. Das Allgemeine, im Besondern sich bestimmend und behauptend, so den Gegensatz hervorrufend und alsdann die Glieder des Gegensatzes wieder zu einen allgemeinen Processe des Lebens verbindend, das ist der Inhalt dieser Lehre. Damit war doch nicht wenig gewonnen, daß in einer leicht zu durchschauenden Hülle die Gesetze der Physik an die allgemeinern Gesetze der Logik herangezogen wurden. Aber auch noch ein anderer Sinn ist in dieser Naturlehre verborgen. Sie strebt nach einem teleologischen Schluß und wendet sich dadurch der Ethik zu. Herder dringt darauf, daß der Proceß des Lebens, welcher beständig sich verjüngt und in einer fortwährenden Uebung sich erhält, auch nicht ohne Fortschritt gedacht werden könne. In fortgesetzter Uebung muß eine Gewohnheit und allmälig erworbene Fertigkeit in steigender Ausbildung gewonnen werden. Unendliche Keime liegen in der Natur, chaotisch, unentwickelt; ein Fortrücken des Chaos zur Ordnung, zur Entfaltung schlummernder Kräfte ist der Zweck der Natur. In ihm sollen die Geschöpfe sich Gott verähnlichen, welcher, wie alles Gute, sich mittheilen will. Daher dient der Naturproceß nur zur Grundlage eines sittlichen Processes.

In diesem Sinn hat Herder seine Ideen zur Geschichte der Menschheit entworfen. Seine Gedanken wenden sich in diesem Gebiete doch nur einem besondern Theile der Welt zu. Wenn wir früher sahen, daß er den Zweck und Mittelpunkt des Weltalls in jedem besondern Dinge fand, so verkürzt sich ihm dieser Gesichtspunkt vom anthropologischen Standpunkte aus. Er findet das Ebenbild Gottes, die kleine Welt, nur im Menschen, weil er nur im menschlichen Leben das vernünftige und sittliche Leben findet. Ja er sucht nachzuweisen, daß unsere Erde im Weltall, und der Mensch, ihr höchstes Erzeugniß, auf ihr eine bevorzugte Stellung einnehmen. So knüpft er an Lehren über die allgemeine Natur an und die sogenannte moralische Welt ist ihm auch nur eine Naturwelt. Die Völker, welche in der Geschichte auftreten, empfangen ihren Charakter von dem Klima, der Beschaffenheit des Bodens, der Naturverhältnisse und von ihrer natürlichen Geschichte. Vortreffliche Grundsätze werden uns dabei eingeschärft. Wir sollen jedes Volk und jede Zeit nach ihren Verhältnissen abschätzen, keine Zeit, am wenigsten unsere Zeit zum Maßstabe für

die Beurtheilung anderer Zeiten machen, weil wir sonst nur zur Verurtheilung aller Zeiten gelangen würden. Mit welcher scharfen Ironie hat Herder die kleinliche Weise solcher Geschichtschreiber gezeichnet, welche überall nur Barbarei und Verwirrung sehen, wo ihnen nicht ein ähnliches Bild ihrer Denkweise und unserer gegenwärtigen Cultur entgegentritt. Wie dringend weiß er uns aufzufordern, daß wir erst in die Lage, in die Denkweise, die Beweggründe der Zeiten und Völker uns versetzen, ehe wir sie zur Rechenschaft über ihre Thaten ziehen. Mit wie feinem Sinn, mit welcher Liebe zu den Sachen ist er selbst diesen Vorschriften nachgegangen. Andere sind ihm gefolgt, haben genauer das Einzelne bedacht; eine schärfere Charakteristik ist ihnen dadurch möglich geworden, und was Herder anfing, erscheint uns gegenwärtig als ein Gemeingut, welches kaum jemand achtet, weil es von allen leicht in Besitz genommen wird. Seine Verdienste im Einzelnen können wir nicht schildern; sie liegen zu sehr auf der Grenzscheide zwischen Philosophie und Erfahrung; eine kritische Sonderung würde sehr in das Einzelne eingehn müssen. Ueber seine Verdienste aber dürfen wir auch die Schwächen seiner Grundsätze und seines Verfahrens nicht übersehn. An seinen Grundsätzen vermissen wir Festigkeit in der Beurtheilung des sittlichen Lebens und des Verhältnisses unter den Elementen der Cultur. Wie hätte er zu einer solchen Festigkeit gelangen können, da er im Reiche Gottes nichts Böses, sondern nur Fehler, welche zum Guten führen, anerkennen will, da er die Perioden der Geschichte nur nach den Abschnitten der natürlichen Menschenalter zu bestimmen weiß und seine Charakterisirung der verschiedenen Völker, welche diesen Perioden entsprechen sollen, nur das Vorherschen gewisser Bildungselemente in dem einen und dem andern Zeitalter hervorhebt. Dabei leiten ihn dennoch großartige Gesichtspunkte und daß seine Schwankungen sich nicht verkennen lassen, ist nur ein Beweis der Umsicht in seinen Bestrebungen. Ueber die Humanität, welche er als höchsten Zweck verehrt, hat er die Nationalität und Individualität nicht vergessen, in welchen das Allgemeinmenschliche sich ausprägen soll; den religiösen Gesichtspunkt hebt er vor allem hervor, indem er, wie Lessing, in der Geschichte eine Erziehung der Menschheit sieht, darauf dringt, daß der kindische Mensch für Vernunftschlüsse keine Empfänglichkeit habe, sondern durch Gewohnheit, Meinung, Autorität, Vorurtheil und

Ueberlieferung, vornehmlich durch Religion, die älteste und heiligste Ueberlieferung, geleitet werden müsse, daß er auch in seinem Alter nur zur Mechanisirung seiner Handlungen und Gedanken kommen würde, wenn er nur nach allgemeinen Grundsätzen sein Leben regeln wollte und nicht von mächtigern Trieben zu einem Höchsten gezogen würde, welches weit über seine eingeschränkten Begriffe und Grundsätze hinausgeht. Ueber die Religion vernachlässigt er aber auch nicht auseinander zu setzen, daß die patriarchale Einfalt eines der väterlichen, von Gott eingesetzten Ordnung ergebenen Lebens, in die Mannigfaltigkeit der irdischen Bedürfnisse gezogen werden mußte um den Reichthum der Welt kennen zu lernen und den Reichthum der menschlichen Kräfte, welche die Natur überwinden und die Ehre Gottes verkünden sollen. Die Völker, welche er in der Geschichte auftreten sieht, bezeichnen ihm nun nur gewisse Seiten in der Entwicklung der menschlichen Bildung. Ohne Zweifel ist ihre Bedeutung zu eng gefaßt, wenn er sie wie Vertreter von Bildungselementen behandelt. Er ist hierdurch der Vorläufer des Irrthums geworden, welcher die verschiedenen Seiten unserer Bildung als Bildungsstufen in der Geschichte auftreten läßt, nicht als gleichberechtigte Elemente, deren Regungen schon in den ersten Trieben unseres Lebens liegen. So weiht er das kindliche Leben der ersten asiatischen Völker einer theokratischen Religion; so läßt er das Knabenalter der Aegypter in der Cultur des Bodens und der Gewerbe, der Phönicier im Handel und Völkerverkehr aufgehn; wie sehr ihn auch die Reize des jugendlichen Alters der Griechen entzücken, so können sie doch seine Bewunderung nicht so fesseln, daß er darüber den Leichtsinn vergäße, zu welchem eine vorherschend ästhetische Bildung verführt; das männliche Alter der Römer vertritt ihm die Politik und den Rechtssinn; in dem Eroberungsgeist dieses Volkes, welcher die gespaltenen Völker unter eine Herrschaft bringt, sieht er den Weg gebahnt für das Christenthum, die Religion der Menschheit, welche von den alten Nationalreligionen vorbereitet werden mußte, sie aber auch beseitigen sollte. Jetzt sind wir in das hohe Alter getreten, welches mit seinem Verstande gar vieles zu schaffen hat, indem es die frühern Bildungsweisen überlegen, sich aneignen, gleichsam das Wesen aus ihnen ziehen soll um die Früchte aller Bildungsstufen zu genießen. So wird es nach vielen Seiten gezogen, seine Kraft zersplittert sich, kleinliche Beweggründe treten

an die Stelle mächtiger Triebe, welche die Jugend belebten. Wir sind in Gefahr alles zu mechanisiren, bis auf die Wissenschaft herab; in ein kleinliches Gezweige verläuft der Baum des Lebens. Sollen wir darüber verzweifeln? Das Gezweige wird seine Früchte tragen; in seinem Blätterschmuck säuselt das Wehen Gottes. Der Verstand hat aufgeklärt, vom Sinnlichen abgezogen; mit den Mitteln beschäftigt, hat er doch große Werke, eine vorher nie gesehene Herrschaft über die Natur gewonnen. Auch die Verweltlichung, zu welcher wir mit unserer Religion gekommen sind, wird nicht umsonst sein. Wir nahen uns einem neuen Auftritte in der Geschichte, wir arbeiten an einer großen Zukunft in fernen Zeiten.

Die Geschichte des Menschen ist aber ein Werk des Schicksals; kein einzelner Mensch hat Gewalt über ihren Lauf; das Schicksal wird von Gottes Vorsehung geleitet. Wie sehr nun auch im Allgemeinen Herder von naturalistischen Grundsätzen abhängt, so entschieden ist er doch für die Freiheit des Individuums, wenn das Leben des einzelnen Menschen von ihm bedacht wird. Der Mensch ist bestimmt sich selbst zu dem zu machen, wozu er die Kräfte erhalten hat; für die Menschheit soll er wirken, aber in ihr für sich. Eine Gotteslästerung sieht er in der Meinung, daß die Geschichte nur auf das Wohl der Gattung, nicht des Einzelnen berechnet sei. Die Kräfte des Einzelnen erreichen aber auf der Erde nicht ihre volle Entwicklung; daher giebt das irdische Leben keinen befriedigenden Abschluß; wir haben ein künftiges Leben zu erwarten, unser gegenwärtiges sittliches Leben nur als verbindendes Mittelglied zwischen dieser und einer höhern Welt zu betrachten. In des Menschen Hand hat Gott sein Schicksal gelegt, daß er durch sich werde, was er sein soll, ein Abbild Gottes, welches Gott in sich schauen kann in seinen Werken. Wirkend und betrachtend kann er diese Werke Gottes sich aneignen. So liegt noch über diese irdische Geschichte hinaus eine höhere Geschichte, welche aber ihre Vorbereitung in der gegenwärtigen Geschichte hat und sie nur fortsetzt. Die Aussicht auf ein letztes Ziel unseres Lebens scheint uns aber doch Herder ebenso wenig wie Lessing eröffnen zu wollen. Der Mensch, sagt er, ist niemals ganz; sein Sein ist Werden; das menschliche Gefäß ist keiner Vollkommenheit fähig; indem es weiter rückt, muß es verlassen. Nach Wahrheit forschen reizt; Wahrheit haben macht satt und träge. Die Gesetze

der Natur gestatten uns nur eine Aussicht auf ein unaufhörliches Werden.

So finden wir die Nachwirkungen des Naturalismus bei Herder, wie bei Lessing. Beide dachten an eine moralische Weltordnung, welche unser Leben unter der Erziehung Gottes auf einen Zweck richtete, aber der Zweck erscheint ihnen wie ein unerreichbares Ideal, nach welchem wir vergeblich haschen. Was hilft es, daß eine Annährung an dasselbe uns versprochen wird, wenn es in das Unendliche von uns entfernt bleibt? Der teleologischen Naturbetrachtung Herder's fehlt die Spitze. Aus den unerbittlichen Schranken der Natur wußte man keinen Ausgang. Wie sehr waren doch über die Bestrebungen der neuern Philosophie die alten Lehren der christlichen Religion in Vergessenheit gerathen. Wir sehen es daran, daß Lessing's Erziehung der Menschheit für eine neue Erfindung gehalten wurde. Wir sehen es daran, daß Herder und Lessing die Macht, welche Gott über und in uns übt, wie eine Schranke betrachteten, welche uns kaum eine zweifelhafte Freiheit gestatte, daß sie das transcendentale Verhältniß Gottes zu seinen Geschöpfen wie ein Verhältniß des einen zu dem andern natürlichen Dinge ansahn. Wie ein Körper den andern beschränkt, so soll uns Gott beschränken, indem er uns Dasein und Leben giebt. So sollen auch alle weltliche Dinge uns nur beschränken, indem sie mit uns in Verkehr treten. Die Kraft der moralischen Weltansicht war nun zwar wieder erwacht im Gedanken an eine Ordnung der Dinge, welche alle Gebiete der vernünftigen Bildung umfasse, in ein Gesetz bringe und zu einem Zwecke hinleite; aber hiermit war noch wenig gethan, so lange man nicht zu einer Reform der Wissenschaft kam, welche die allgemeinen Gesetze der Welt in Uebereinstimmung mit der sittlichen Welt stellte. Schritte hierzu hatten Lessing und Herder wohl gethan. Sie zeigen sich am stärksten in ihrer Neigung zu den Paradoxien Spinoza's, welche sie doch fast ganz umgestalteten. Diese ihre Vorliebe hat auch einen großen Einfluß auf den weitern Gang der neuesten deutschen Philosophie ausgeübt; aber eine wenig entwickelte Vorliebe, welche den Grundsätzen des Naturalismus nachgab, konnte keine Reform der ganzen Denkweise hervorbringen. So wenig daher Lessing's und Herder's mächtige Gedanken übersehn werden dürfen, wenn man sich Rechenschaft geben will über die Denkweise, aus welcher die neueste Philosophie er-

wuchs, so mußte doch die Verjüngung ihrer ganzen Form von einem andern bahnbrechenden Geiste kommen.

4. Der Reformator der deutschen Philosophie Immanuel Kant hatte zu der Zeit, als Lessing und Herder ihre Gedanken verbreiteten, schon lange im Stillen an einer völligen Umgestaltung der Philosophie gearbeitet. Der Sohn eines unbemittelten Handwerkers, zu Königsberg in Preußen 1724 geboren, hatte er aus kümmerlichen Verhältnissen sich emporarbeiten müssen, hatte in seiner Vaterstadt Theologie studirt, war hier als Lehrer der Philosophie aufgetreten und zu einer Professur gelangt, sah aber nur mit Bekümmerniß die unsichern Bewegungen seiner Wissenschaft. Es dauerte sehr lange, bis er zu dem Gedanken gelangte, der ihn zu seiner Reform trieb. Ueber die Hälfte seines Lebens hat er sich mit kritischen Untersuchungen fast ausschließlich beschäftigt und daher herscht auch das kritische Element in seiner Philosophie vor. Die Methode, in welcher man die Philosophie trieb, schien ihm unsicher; auf eine Verbesserung derselben hatte er bald seine Gedanken gerichtet. Die Nachahmung der Mathematik schien ihm der Philosophie den größten Nachtheil gebracht zu haben; die Methode der Philosophie wollte er anfangs lieber an die Methode der Physik heranziehn, nur daß sie von innern Erfahrungen ausgehn sollte. Er war damals noch nicht zu dem Gedanken gelangt, welcher ihn später leitete. Als er im Jahre 1770 seine Inauguraldissertation herausgegeben hatte, schrieb er an Lambert, daß er seit etwa einem Jahre zu dem Begriffe gelangt sei, welcher für ihn den Schwankungen der Metaphysik ein Ende setze. In eben dieser Dissertation sind die Hauptzüge seiner Reform im Entwurf vorhanden. Er hatte also sein 45. Jahr erreicht, ehe er zur Sicherheit in seinen Grundsätzen gelangte, bis dahin war er in Zweifeln geblieben; es gehörte keine geringe Charakterstärke dazu um hierüber nicht in Skepticismus zu verfallen, daß aber doch eine Neigung zum Zweifel in ihm blieb, wird man begreiflich finden. Sie äußerte sich auch in der langsamen Bedächtigkeit, mit welcher er das Werk seiner Reform durchführte. Im strengsten Zusammenhang sollte es das Ganze zusammenfassen. Hume, äußert er, habe ihn zuerst aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt, ein einzelnes Problem, über die ursachliche Verbindung, habe er vorgelegt; auf das ganze System der Probleme müsse man eingehn um zur Lösung zu gelangen. Mit aller Kälte

seines forschenden Geistes arbeitete er nun 11 Jahre lang um seiner Aufgabe zu genügen. Die Frucht war seine Kritik der reinen Vernunft, welche im Jahre 1781 erschien und die Epoche seiner Reform bezeichnet. Sie ist ein Werk eines angestrengten Fleißes, nicht anziehend durch klare oder geschmackvolle Darstellung, schwer beladen durch erkünstelte Schematismen, durch Neuerungen in der Terminologie; aber den eingeschlagenen Weg hält sie fest; eine neue Methode, eine neue Anschauung der Dinge verfolgt sie mit allem Ernst einer festen Ueberzeugung. Indem sie auf die Schranken der wissenschaftlichen Vernunft verweist, macht sie auch ihre Würde mit aller Kraft geltend und eröffnet die Aussicht auf einen endlichen Abschluß der wissenschaftlichen Grundsätze. Nicht sogleich drang dieses Werk durch; als es aber seine Würdigung gefunden hatte, hat es den Eindruck zurückgelassen, daß es für alle folgende Zeiten die philosophische Untersuchung auf eine andere Stelle gerückt habe. Kant sah sich nun zum Haupte einer zahlreichen Schule erhoben. Schnell ließ er eine Reihe von Schriften folgen, welche den positiven Gewinn seiner Reform in das Licht setzen sollten, mehr als es in der Kritik der reinen Vernunft geschehn war. Von ihnen ist die Kritik der praktischen Vernunft die wichtigste. In den Schriften seiner letzten Jahre bemerkt man die Spuren seines Alters. Der scharfsinnige Kritiker hatte das Schicksal, daß er gegen das Ende seines Lebens, welches 1804 eintrat, zum Stumpfsinn herabgesunken war.

Seine Reform hat vorherschend einen formalen Charakter. Dies spricht sich in seinem Begriffe der Philosophie aus. Sie ist Wissenschaft nothwendiger Wahrheiten aus bloßen Begriffen. Ueber ihren Inhalt sagt dies nichts aus. Denn die nothwendigen Wahrheiten werden nur den zufälligen Wahrheiten der Erfahrungswissenschaft entgegengesetzt. Daß sie aus bloßen Begriffen ihre Erkenntniß zieht, unterscheidet sie von der Mathematik, welche auf Constructionen ihrer Gegenstände in der Anschauung sich gründet. Wir haben in dieser Erklärung den Ausdruck der Polemik, in welcher Kant den beiden Schulen der neuern Philosophie sich entgegensetzt. Schon früher bemerkten wir, daß er die mathematische Methode in der Philosophie verwarf, auf welche der Rationalismus sich gestützt hatte. Jetzt sehen wir ihn auch den innern Erfahrungen entsagen, welche der Philosophie eine ähnliche Methode wie der empirischen Physik gegeben hatten. Was die

Sinne lehren, auch der innere Sinn, ist nur zufällige Erscheinung; die Philosophie verwirft den Sensualismus, weil sie die nothwendigen Gründe der Erscheinungen erkennen will.

Die Aufgabe ist nun die Polemik gegen den Sensualismus der Physik und den Rationalismus der Mathematik durchzuführen. Kant ist sich der Schwierigkeiten seines Unternehmens wohl bewußt. Die empirische Physik und die Mathematik sieht er im Besitze eines wohlerworbenen Rufs; die Erkenntnisse, welche sie in sicherem Fortschreiten der Wissenschaft zugeführt haben, können ihnen nicht streitig gemacht werden. Was dagegen die Philosophie aufzuweisen hat, ist unsicher. Die Erfahrung bietet einen sichern Boden. Wenn wir ihn verlassen, gerathen wir in Gefahr in Träumereien zu verfallen. Jede Erkenntniß, welche sich rühmt unabhängig von der Erfahrung (a priori) zu bestehn, bedarf der Beglaubigung. Dennoch Erkenntnisse unabhängig von der Erfahrung lassen sich nicht leugnen; denn jede Erfahrungserkenntniß bietet nur Zufälliges und Besonderes; wir haben aber auch Erkenntnisse nothwendiger und allgemeiner Wahrheiten; die Mathematik ist davon das allgemeinste Beispiel. Wie können wir solche Erkenntnisse gewinnen, das ist die erste Frage.

Mit diesem Gegensatz zwischen Erfahrung und Erkenntniß von vornherein kreuzt Kant einen andern Gegensatz. Alle Erkenntnisse vollziehen sich in Urtheilen oder Sätzen; Urtheile oder Sätze können aber entweder analytisch oder synthetisch sein, jenes, wenn sie ihr Subject im Prädicate nur auflösen ohne ihm etwas beizulegen, was in ihm nicht liegt, dieses, wenn sie ihrem Subjecte ein Prädicat zufügen, welches in ihm nicht liegt. Die analytischen Sätze sind leicht zu rechtfertigen; denn sie beruhn auf dem Satze des Widerspruchs, welchen jede Wissenschaft anerkennen muß. Sie gelten alle allgemein und nothwendig; denn was in einem Subjecte liegt, muß ihm immer und nothwendig beiwohnen; sie gelten auch alle unabhängig von der Erfahrung, deren Bestätigung wir nicht erst abzuwarten brauchen, um zu wissen, daß einem Subjecte etwas zukommt, was in seinem Begriffe liegt. Käme es also nur darauf an allgemeine und nothwendige Wahrheiten in analytischen Sätzen zu rechtfertigen, so wäre die Aufgabe leicht gelöst. Aber es liegen auch synthetische Urtheile unabhängig von der Erfahrung vor. Dies beweist Kant nicht in genügender Weise. Er glaubt in allen mathematischen Sätzen, mit Ausnahme

unwesentlicher Hülfsmittel, synthetische Sätze zu finden, ebenso in den Grundsätzen der Physik. Dies beweist, daß er die logischen Unterschiede in den Formen unserer Gedanken nicht gehörig geprüft hat. Dasselbe geht auch aus dem ganzen Gange dieser Untersuchung und aus andern Theilen seiner Kritik hervor, in welchen er der aristotelischen Logik im Wesentlichen ohne Bedenken folgte, ja sie noch durch eigene Zusätze verwirrte. Daher setzt er den Satz des Widerspruchs voraus und macht um die Frage sich keine Sorge, wie Begriffe in unsern Gedanken zu Stande kommen, welche eine Analyse verstatten und also als zusammengesetzt sich zeigen. So gelangt er in einer nicht völlig gerechtfertigten Weise zu der Hauptfrage seiner Kritik der reinen Vernunft: wie sind unabhängig von der Erfahrung synthetische Urtheile möglich? Wir würden sagen müssen, die ganze Fragstellung wäre verfehlt, wenn nicht ein anderer Fehler glücklicher Weise den ersten Fehler verbesserte. Kant sieht in den synthetischen Urtheilen auch Erweiterungsurtheile, d. h. solche, welche uns im Erkennen fortschreiten lassen; die analytischen Urtheile dagegen erklärt er für bloße Erläuterungsurtheile, gleichsam als machten wir keinen Fortschritt im Erkennen, wenn wir entdecken, was wir in unsern zusammengesetzten Begriffen besitzen. Daher ist es ihm keinem Zweifel unterworfen, daß wir in der Mathematik nichts als synthetische Urtheile bilden, weil es nicht bezweifelt werden kann, daß wir Fortschritte im Erkennen in ihr machen. Dasselbe findet ebenso sicher statt, wenn wir der allgemeinen Grundsätze der Physik uns bewußt werden. Die Hauptfrage der Kritik der reinen Vernunft ist also nur darauf gestellt, wie wir Fortschritte im Erkennen unabhängig von der Erfahrung aus reiner Vernunft machen können.

Die Frage fußt auf einer Ueberlegung über unser wirkliches Erkennen, wie es in dem gegenwärtigen Bestande unserer Wissenschaft vorliegt; sie ergreift also einen empirischen Anknüpfungspunkt; Mathematik und Physik zeigen unläugbar allgemeine und nothwendige, mithin nicht durch Erfahrung gegebene Erkenntnisse. Sie fußt aber hierauf nicht allein; auch die Ansprüche der Metaphysik auf solche Erkenntnisse werden berücksichtigt, d. h. etwas, was gefordert wird, aber in der Erfahrung nicht nachweisbar ist. Auf diese drei Gebiete der Erkenntniß richtet sich nun die Kritik; sie geben die Eintheilung ihrer Untersuchungen ab. Hieraus wird

man den Unterschied zwischen Kant's und Locke's Absichten entnehmen können. Locke wollte nur das wirkliche Erkennen des Menschen untersuchen, wie es in der Erfahrung sich zeigt; Kant dagegen fragt nach dem Grunde des Erkennens und daher auch nicht allein nach dem, was der Mensch geleistet hat, sondern auch was er leisten kann. Woraus schöpft die Vernunft ihre Gedanken, welche über die Erfahrung hinaus streben?

Zuerst kommt die Mathematik in Frage. Ihr liegen zwei Begriffe zu Grunde, des Raumes und der Zeit. Die Geometrie setzt den Begriff des Raumes voraus, die Arithmetik den Begriff der Zeit, denn Zahl lernen wir nur im successiven Hinzusetzen von Einheiten in der Zeit kennen. Daß beide Begriffe unabhängig von der Erfahrung sind, sucht Kant weitläuftiger zu zeigen; sein Hauptgrund ist, daß wir vorauswissen, daß alles, was wir künftig außer uns wahrnehmen werden, im Raume, was wir künftig in uns wahrnehmen werden, in der Zeit vorkommen muß. Hieraus muß geschlossen werden, daß es nicht von den Gegenständen unserer Wahrnehmung abhängig ist, daß sie im Raum oder in der Zeit wahrgenommen werden, denn vor der Erfahrung können wir von ihrer Beschaffenheit nichts wissen; also kann es nur von unserer Weise die Gegenstände anzuschauen abhängig sein. Raum und Zeit sind demnach als Formen unserer Anschauung zu betrachten, der Raum der äußern, die Zeit der innern Anschauung. Wir als Menschen, so schließt Kant, sind an ein Gesetz unseres Anschauens gebunden, nach welchem jeder Gegenstand außer uns im Raume, jeder Gegenstand in uns in der Zeit uns vorkommt. Dies können wir vor aller Erfahrung der Gegenstände vorauswissen als ein Gesetz, welches uns beiwohnt, und daher haben wir die Begriffe des Raumes und der Zeit von vornherein und die mathematischen Lehren, welche auf der Anschauung des Raumes und der Zeit beruhen, können deswegen auch von vornherein von uns erkannt werden. Dies ist der Inhalt seiner transcendentalen Aesthetik, d. h. der Lehre, welche die über die Erfahrung hinausgehenden Gründe unseres Wahrnehmens auseinandersetzt. Solche Gründe liegen in den Gesetzen, welche unser menschliches Wahrnehmen beherschen.

Weitläuftiger ist seine transcendentale Logik, in welcher Kant unternimmt die über die Erfahrung hinausgehenden Gründe unserer empirischen Wissenschaften in den logischen Gesetzen unseres

menschlichen Denkens nachzuweisen. Wir müssen dabei auf einen Umstand aufmerksam machen, welcher charakteristisch ist für den Standpunkt der Zeit und zeigt, wie wenig unabhängig Kant von ihm war. Bei Untersuchung der empirischen Wissenschaften und ihrer Grundsätze hat er immer nur die Physik im Auge. Gelegentlich erwähnt er auch die empirische Psychologie; er betrachtet sie aber wie einen Theil der Physik. Die Geschichte der menschlichen Vernunft betrachtet er nicht wie eine empirische Wissenschaft, deren Grundsätze besonders zu untersuchen der Mühe lohnte. Man sah damals die Geschichte des Menschen mehr für eine Kunst als für eine Wissenschaft an. Kant hält dafür, daß nur die Physik eine wissenschaftliche Bearbeitung der Erfahrung nach allgemeingültigen Grundsätzen verstatte. Das war eine der Folgen des Naturalismus.

Die allgemeinen Grundsätze, nach welchen wir die Erfahrung bearbeiten, können wir aber nur aus den Formen unseres Denkens schöpfen, welche wir beobachten müssen in der Verbindung der Wahrnehmungen nach allgemeingültigen Gesetzen unseres Verstandes. Wahrnehmung und Erfahrung sind zu unterscheiden. Die erstere sagt nur ein Vorkommen der Empfindungen in uns aus und hat daher nur eine subjective Bedeutung; wenn wir dagegen von Erfahrungen reden, so legen wir ihnen objective Bedeutung bei, d. h. Allgemeingültigkeit, indem wir fordern, daß jeder Mensch sie ebenso denken soll, wie wir. Dies kann nur daraus herrühren, daß wir in allen Menschen dieselbe Norm voraussetzen, nach welcher die Wahrnehmungen gedacht und zu einem wissenschaftlichen Zusammenhang verbunden werden sollen. Diese Norm besteht vor aller Erfahrung und läßt sich daher auch unabhängig von aller Erfahrung in allgemeinen und nothwendigen Grundsätzen aussprechen. Hierin liegt der Unterschied der kantischen von den rationalistischen und sensualistischen Erkenntnißlehren. Er erstreckt sich auch über die Formen der sinnlichen Anschauung in Raum und Zeit. Kant's Lehre sagt sich los vom Sensualismus, indem er nicht alles in unserm Denken von sinnlichen Eindrücken herleitet; wir setzen diesen etwas von unserem Eigenen zu, indem wir sie unterscheiden und verbinden; dies geschieht in unserm Zusammenfassen der Erscheinungen in Raum und Zeit; es geschieht noch mehr, indem wir sie unter die Formen unseres Urtheils bringen. Zwar neues Material wird dadurch nicht geliefert;

aber dem von den Sinnen empfangenen Material geben wir dadurch eine neue Form. Schon Locke hatte dies gesehn, aber es in unsere Willkür gestellt, wie wir das Material in der Reflection verarbeiten möchten; Kant dagegen weiß, daß wir nicht willkürlich, sondern nach allgemeingültigen Gesetzen unseres Denkens hierbei verfahren müssen. Nicht weniger setzt sich Kant dem Rationalismus entgegen, indem er die angebornen Begriffe und Grundsätze verwirft, welche ein neues Material in unser Denken bringen sollten. Er weiß nur von einem allgemeinen Gesetz, unter welchem unser Denken steht, welches in Anwendung kommen muß in der wissenschaftlichen Verarbeitung unserer Gedanken, so daß wir uns seiner bewußt werden können in den Grundsätzen der Wissenschaft. Alle diese Grundsätze haben nur eine formale Bedeutung; sie sollen uns anleiten den gegebenen Stoff unseres Denkens in die Form richtiger Unterscheidungen und Verbindungen zu bringen. Durch diesen einfachen, leicht faßlichen Gedanken ist der mächtige Fortschritt im Verständniß der wissenschaftlichen Methode erreicht worden, welcher den sensualistischen Zweifel wie den rationalistischen Dogmatismus beseitigt hat.

Kant dachte daran aus ihm alle seine weitgreifenden Folgerungen zu ziehen. Woran die Sensualisten nicht denken konnten, was die Rationalisten nie ernstlich unternommen hatten, ein vollständiges System der allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft aufzustellen, das unternahm Kant in seinen Tafeln der Urtheilsformen, der Verstandesbegriffe (Kategorien) und der Grundsätze der empirischen Wissenschaften. Der Gedanke ist groß; aber das Unternehmen ist gescheitert und die transcendentale Logik Kant's ist darüber verwickelt geworden. Er geht von dem richtigen Gedanken aus, daß in den Formen oder Gesetzen unseres Denkens die allgemeinen Verstandesbegriffe und Grundsätze der Wissenschaft gegründet sein müssen; aber er fragt nicht nach, woher diese Formen stammen, sondern aus der aristotelischen Logik entnimmt er die Eintheilung der Urtheile und bringt sie in einen Schematismus, welcher nicht allein an sich, sondern auch in seiner Verbindung mit den Kategorien und den Grundsätzen großen Bedenken unterworfen ist. Der Zusammenhang zwischen Urtheil und Begriff, ja sogar der ihm so wichtige Unterschied zwischen analytischem und synthetischem Urtheil wird dabei unerörtert gelassen, als wenn er der Form unseres Denkens nicht angehörte. Auf

diesem Wege ließ sich die Bedeutung der wissenschaftlichen Formen nicht ergründen. Man muß zufrieden sein, daß Kant an einigen schlagenden Beispielen die formende Kraft unseres Verstandes veranschaulicht hat.

Man muß bemerken, daß unter Kant's Kategorien die mathematischen Begriffe der Größen wieder auftreten und zwar in doppelter Gestalt, der extensiven und der intensiven Größen. Dies weist darauf hin, daß er die Formen unserer sinnlichen Anschauung von den Formen unseres Denkens nicht streng genug gesondert hält. Die beiden ersten Kategorien Kant's, der Quantität und Qualität oder der extensiven und intensiven Größe, wie er sagt, müssen wir in genauerer Unterscheidung von den Verstandesformen ausschließen, weil sie nur der Auffassung der sinnlichen Eindrücke in unserer verbindenden sinnlichen Anschauung angehören. Nicht weniger ist die vierte Kategorie Kant's, die Modalität, entfernt zu halten, welche nach seinen eigenen Aeußerungen nur mit unserer subjectiven Auffassung zu thun hat. Dann bleibt nur die dritte Kategorie übrig, die Relation, welche der Eintheilung unserer Urtheile in kategorische, hypothetische und disjunctive entsprechend die Verhältnisse von Substanz und Accidens, von Ursach und Wirkung und der Glieder der Wechselwirkung zu einander umfaßt. Diese Verstandesbegriffe hatten schon in der ältesten Metaphysik eine bevorzugte Rolle gespielt; sie behaupten sich in dieser Stellung durch das ganze kantische System und in den ihm folgenden Untersuchungen. Obgleich Kant sie in seiner Kategorienlehre in ganz gleiche Linie mit den übrigen Verstandesbegriffen stellt, im Verlauf seiner Untersuchungen treten sie mit herschender Macht hervor. Ihr Zusammenhang mit den Formen unseres Urtheils ist zwar nicht zu völliger Durchsichtigkeit von ihm gebracht worden, man darf ihm aber doch das Verdienst nicht absprechen, daß er auf die Parallele zwischen den Formen der Logik und den formalen Begriffen der Metaphysik, welche seit der Logik der sokratischen Schulen mehr und mehr in Vergessenheit gerathen war, wieder hingewiesen hat. Dies ist das Wesentlichste in seiner transcendentalen Logik.

Verhängnißvoll aber für den Fortgang seiner Lehre wird, daß er die Formen des Denkens nicht strenger gesondert hält von den Formen der sinnlichen Anschauung. Qualität und Quantität, wie er sie denkt, haben mit den Formen unseres Denkens nicht zu

thun, sondern die sinnliche Qualität, von welcher allein er redet, fließt aus dem Inhalt, die Quantität aus der Form der sinnlichen Wahrnehmung. Ihre Bestimmung ist die sinnlichen Erscheinungen aufzufassen und zu messen. Dieselbe Bestimmung überträgt nun Kant auch auf die Formen des Denkens und die zu ihnen gehörigen Verstandesbegriffe. Er bedenkt nicht, daß unser Nachdenken über die Erscheinungen, welches in den Formen des Denkens sich vollzieht, darauf abzweckt ihre Gründe, das Uebersinnliche, zu erforschen, wie solche Gründe in der Substanz, der Ursache und der Wechselwirkung unstreitig gesucht werden, vielmehr ist er der Meinung, daß diese Verstandesbegriffe nur dazu bestimmt wären Verbindungen von Erscheinungen uns erkennen zu lassen.

Zu dieser Meinung kommt er in einem sehr einfachen Wege. Wie wir im sinnlichen Anschauen die Erscheinungen in Raum und Zeit zusammenfassen nur nach einem Gesetze, welches in unserer menschlichen Auffassungsweise liegt, so legen wir auch den Erscheinungen eine Substanz oder eine ursachliche Verbindung nur nach unserer menschlichen Denkweise zu Grunde. Wenn wir nun in allen diesen Fällen von unserer menschlichen Anschauungs- und Denkweise etwas miteinmischen, so kann dadurch die reine Wahrheit der Gegenstände nicht zu Tage kommen. In aller Erfahrung geschieht dies, zwar nach allgemeingültigen Gesetzen, aber doch nach Gesetzen, welche nur für den Menschen allgemeingültig sind; daher kann auch die Erfahrung nicht die reine Wahrheit der Gegenstände wiedergeben. Es werden in ihr die Gegenstände sich darstellen, wie sie dem Menschen erscheinen müssen, und nur Erscheinungen kommen in ihr zur Erkenntniß, aber nicht Dinge an sich, d. h. in ihrer reinen Wahrheit. Alle Kategorien und Grundsätze der Erfahrung handeln daher nur von Erscheinungen. Wir vermissen in dieser Beweisführung eine Unterscheidung. Die Gesetze des Denkens werden von Kant immer nur als Gesetze des menschlichen Denkens betrachtet. Er setzt den Begriff des Menschen voraus; er findet im Menschen Sinnlichkeit und Vernunft vereinigt, scheidet aber nicht genau, was in unserm Denken der Sinnlichkeit, was der Vernunft zukommt. Die Frage scheint ihm überflüßig, ob nicht die Gesetze unseres Denkens Gesetze für jede forschende Vernunft sind, daher nichts von menschlicher Gebrechlichkeit einmischen, sondern die reine Wahrheit zu Tage zu fördern geeignet sind.

Hiermit hat Kant dahin sich entschieden, daß wir ohne Beihülfe der Erfahrung die Wahrheiten der Mathematik und die Grundsätze der Physik erkennen können, weil sie nur die Gesetze unseres sinnlichen Anschauens und unseres Denkens ausdrücken, aber auch daß Mathematik und Physik nur Erscheinungen erkennen lehren. Den Erscheinungen setzt Kant das Ding an sich entgegen. Wir haben ein solches anzuerkennen, weil Erscheinung nicht Schein ist, sondern etwas Wahres zu ihrem Grunde hat, welches uns sinnlich afficirt und in unsern Vorstellungen erscheint; dieses Wahre, welches den Erscheinungen zu Grunde liegt, ist das Ding an sich. Aber weder durch Mathematik noch durch Physik lernen wir es kennen. Der Grundsatz der Substantialität: in allen Erscheinungen ist die Substanz das Beharrliche, der Grundsatz der ursachlichen Verbindung: jede Erscheinung ist eine Wirkung, welche eine frühere Erscheinung als Ursache voraussetzt, alle Grundsätze unseres Verstandes reden nur von Verbindungen unter den Erscheinungen. Das Verlangen unserer Vernunft nach der Erkenntniß der Dinge an sich wird durch die gepriesenen Wissenschaften der Physik und der Mathematik nicht befriedigt.

Eben deswegen werden wir zur Metaphysik getrieben, welche die reine Wahrheit der Dinge erkennen will. Mit ihr aber steht es anders als mit der Physik und der Mathematik; wenn wir in diesen auf die Sicherheit ausgebildeter Wissenschaften uns berufen können, so finden wir in der Metaphysik nur Meinungen; sie hat keinen einzigen bewiesenen Satz aufzuweisen. Indem sie über die Erfahrung sich erheben will, geräth sie in Gefahr in leere Gedanken sich zu verlieren. Der Frage, wie Metaphysik möglich sei, muß die Frage vorausgehn, ob Metaphysik möglich sei. Das Streben nach ihr kann man nicht unterdrücken, weil es im Verlangen der Vernunft liegt. So wenig der Mensch abgehalten werden kann vom Athmen durch die Furcht unreine Luft schlucken zu müssen, so wenig läßt er sich von der Metaphysik zurückhalten durch die Furcht in Irrthum zu verfallen. Man muß aber den Irrthum in der Metaphysik beseitigen, indem man nach dem Grunde des metaphysischen Verlangens in unserer Vernunft frägt.

Zur Metaphysik führt die Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand. Dieser denkt nur Besonderes, jene Allgemeines, das Ganze. Daher unterscheidet Kant auch Verstandesbegriffe, welche auf besondere Gegenstände sich beziehen, und Vernunftideen,

welche ein Ganzes, Allgemeinstes umfassen wollen. Hiermit hängt zusammen, daß Kant die Vernunftideen zu bestimmen sucht nach der Eintheilung der Vernunftschlüsse, welche vom Allgemeinen ausgehn. Den drei allgemeinen Schlußarten in kategorischer, hypothetischer und disjunctiver Form stehen drei Ideen der Vernunft zur Seite, die Idee des allgemeinen Subjects, des allgemeinen Zusammenhangs der Ursachen und des allgemeinen Grundes der Wechselwirkung. Man sieht, daß hierdurch die Kategorie der Relation in ihrer bevorzugten Stellung sich zeigt. Das Bedenkliche in diesem Schematismus wird man nicht leicht verkennen; es tritt noch stärker heraus in dem Abschluß dieser Zusammenstellungen, welcher dahin lautet, daß die Idee des allgemeinen Subjects unsere Seele, die Idee des allgemeinen ursachlichen Zusammenhangs die Welt, die Idee des allgemeinen Grundes Gott bezeichnet. Kant würde schwerlich diesen lockern Zusammenstellungen vertraut haben, wenn sie ihm nicht eine für seine Zwecke genügende Uebersicht über die Theile der Metaphysik eingetragen hätten, welche mit der alten Eintheilung in Psychologie, Kosmologie und Theologie übereinstimmt. Seine Absicht aber geht darauf zu zeigen, daß alle Unternehmungen den Ideen der Vernunft eine objective Bedeutung zu geben scheitern müssen.

Die psychologische Idee setzt unser Ich als allgemeines Subject aller unserer Erscheinungen. Als Subjeet darf es mit keinem seiner Prädicate verwechselt werden, d. h. mit keiner Erscheinung. Darin liegt eine genügende Widerlegung des Materialismus, welcher das Ich oder die Seele für Materie hält. Man hat aber die Seele auch für eine Substanz erklärt und dabei nicht bedacht, daß die Wahrheit unseres Subjects uns völlig unbekannt bleibt, weil wir es durch kein Prädicat bestimmen können. Aus der Beharrlichkeit der Substanz hat man auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen. Dies ist ein Fehlschluß; denn der Grundsatz der Substantialität gilt nur für unsere Erfahrung und unsere Erfahrung erstreckt sich nicht über unser gegenwärtiges Leben hinaus; daher darf auch der Begriff der Substanz nicht über unser gegenwärtiges Leben hinaus angewendet werden. Weitläuftiger erklärt sich Kant über die Kosmologie. Sein Interesse an ihr wird geweckt durch die Bemerkung, daß die kosmologische Idee, wenn man ihr eine objective Bedeutung giebt, in eine Reihe von Widersprüchen (Antinomien) verwickelt. Dies ist am meisten dazu

geeignet die dogmatische Metaphysik aus ihrem Schlummer zu wecken. Wir müssen uns auf das Wesentliche dieser verwickelten Untersuchungen beschränken. Zu ihm gehört, daß Kant zwei Arten der Antinomien unterscheidet, die mathematischen und die dynamischen. Die erstern betreffen den Versuch das Weltall in Raum und Zeit zu denken. Er führt zum Bestreben ein Unendlichgroßes und ein Unendlichkleines oder Untheilbares zu denken, welches aber daran scheitert, daß wir nichts Unbegrenztes in Raum und Zeit uns vorstellen können und nichts Untheilbares in dem in das Unendliche theilbaren Raum annehmen dürfen. Das Unternehmen führt in beiden Fällen zu sich widersprechenden Sätzen, welche gleich scheinbar bewiesen werden können, aber nach beiden Seiten zu gleich falsch sind, weil ihnen die Annahme zu Grunde liegt, daß die Welt objectives Sein habe, also ein Ding an sich sei, aber doch in den Formen der sinnlichen Anschauung, in Raum und Zeit, gedacht werden dürfe. Die dynamischen Antinomien gründen sich auf dem Begriff der ursachlichen Verbindung. Von der einen Seite wird gefordert, daß die ursachliche Verbindung über alles sich erstrecke, alles mithin Wirkung und nothwendig sei, mithin nichts Unbedingtes sich denken lasse; von der andern Seite fordert man einen unbedingten Anfang der ursachlichen Verkettung, eine frei anhebende Ursache in der Welt oder auch für die ganze Verkettung weltlicher Erscheinungen. So stehen sich die Annahme einer allgemeinen Nothwendigkeit und die Forderung freier Ursachen einander entgegen. Dieser Widerspruch führt nicht, wie bei den mathematischen Antinomien zu der Erklärung, daß die sich entgegengesetzten Behauptungen beide falsch sind, sondern Kant meint beide für wahr halten zu dürfen, wenn man die Unterscheidung berücksichtigte, welche aus der Untersuchung über die Grundsätze der Erfahrung sich schon ergeben hat, der Erscheinungen nemlich und der Dinge an sich. Alsdann wird man zugeben dürfen, was unbestreitbar ist, daß in der Sinnenwelt der Erscheinungen alles unter dem Gesetze der ursachlichen Verbindung steht, nothwendig ist und keine Freiheit gefunden werden kann; man wird aber auch annehmen dürfen, daß in der übersinnlichen Welt der Dinge an sich für die Freiheit eine Stätte bleibe. Einfacher läßt sich der dialektische Schein an der theologischen Idee nachweisen, weil sie den Boden der Erfahrung ganz verläßt und nur einem Ideale der Vernunft nachgeht. Die Kritik, welche Kant über

die Beweise für das Sein Gottes verhängt, fußt auf dem Gedanken, daß unsere theoretische Vernunft im Streben nach Vollständigkeit der Erkenntniß nothwendig dazu geführt wird einen höchsten oder letzten Grund aller Dinge, einen Gott, zu setzen, daß wir aber auch kein Mittel haben vom Bedingten ausgehend durch irgend einen bündigen Schluß das Sein eines solchen unbedingten Grundes zu erhärten. Die Idee Gottes bezeichnet das Ideal unserer theoretischen Vernunft; wir können dasselbe nicht aufgeben; wenn wir es rein halten von allen empirischen Bestimmungen, so liegt in ihm kein Widerspruch; sein Sein ist möglich; aber daß es wirklich ist, dürfen wir daraus, daß unsere Gedanken nach ihm aufstreben, nicht schließen.

Die Summe dieser Kritik der metaphysischen Ideen läuft darauf hinaus, daß wir weder die Unsterblichkeit der Seele, noch die Freiheit, noch das Sein Gottes erweisen können, daß es uns aber frei bleibt sie anzunehmen, nicht in dieser sinnlichen, aber in einer übersinnlichen Welt, in einem Sein, welches unserm sinnlichen und von Erfahrungsbegriffen geleiteten Denken entrückt ist. Der Vernunftideen können wir uns nicht entschlagen, sie haben aber nur eine regulative, nicht eine constitutive Bedeutung für unser Denken, d. h. sie sollen unser Denken so regeln, daß wir bei keiner erreichbaren Summe von Erscheinungen stehn bleiben, sondern an das Ganze, die Vollständigkeit der Erfahrungen denkend immer weiter nach Erkenntniß streben, sie sollen aber nicht ein Sein uns beglaubigen, welches als Ganzes jenseits aller Erfahrung liegen würde. Hierdurch werden wir von ihnen gewarnt uns nicht der Meinung hinzugeben, daß die Erscheinungswelt unser Denken befriedigen könnte. Das leistet die kosmologische Idee, welche über den Fatalismus hinausgeht, so wie die psychologische Idee, welche den Materialismus widerlegt, die theologische Idee, welche zeigt, daß der Theismus der Vernunft nicht widerspricht. Wir sollen uns, das fordern unsere Vernunftideen, ein immaterielles Wesen unserer Seele denken, eine Verstandeswelt, ein höchstes Wesen, welches Grund aller Dinge ist, weil die Vernunft nur in der Erkenntniß der reinen Wahrheit der Dinge an sich und ihres letzten Grundes ihre Befriedigung finden kann. Dabei bleiben wir aber doch mit allen unsern wissenschaftlichen Gedanken in der Erfahrung und in der sinnlichen Welt befangen, und weil wir die Dinge an sich nicht zu erkennen vermögen, fordern uns die Ver-

nunftideen nur auf das Verhältniß der Erscheinungswelt zur absoluten Wahrheit nicht außer Augen zu lassen. Wir sollen die Erscheinungen so ansehn, als ob sie von einer höhern Vernunftwahrheit begründet wären. Im Wege einer Analogie können wir dies weiter verfolgen, welche aber den Mangel an sich trägt, daß ganz ähnliche Verhältnisse unter ganz unähnlichen Dingen von ihr verglichen werden. So können wir Gott einer vernünftigen Ursache vergleichen, müssen uns aber hüten ihm an sich Vernunft beizulegen, weil wir nicht vergessen dürfen, daß keine Form unserer Gedanken von der menschlichen Vorstellungsweise sich loslösen läßt. In diesen Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft zeigt sich deutlich, wie Kant gegen die Lehren des Naturalismus ankämpft, aber auch noch die größte Schwierigkeit darin findet die menschlichen Gedanken über das Natürliche zu erheben.

Man könnte diese Ergebnisse für durchaus verneinend halten; so werden sie auch von Kant angesehn, wenn er seine Lehre Idealismus nennt und dabei zu erkennen giebt, daß sie nicht allein das Sein der Körper als Dinge an sich in Raum, sondern auch der Seele als eines Dinges an sich in der Zeit leugne. Zum Unterschiede aber vom Idealismus Berkeley's, welchen er schwärmerisch nennt, will er seinen Idealismus den transcendentalen oder kritischen genannt wissen. So soll er heißen mit Bezug auf die Methode seiner Kritik, welche er als eine völlig neue empfielt. Sie wird der dogmatischen und skeptischen Methode entgegengesetzt. Der Dogmatismus verläßt sich auf die Grundsätze des Verstandes, in der Ueberzeugung, daß sie die reine Wahrheit lehren. Er geht von dem allgemeinen Grundsatze aus: wie ich denken muß, muß es sein. Dieser Grundsatz widerlegt sich selbst durch die Widersprüche der Antinomien, auf welche er führt; die Kritik macht ihm ein Ende, indem sie zeigt, daß alle Grundsätze der Vernunft nur aus menschlicher Anschauungs- und Denkweise fließen und daher keinen Anspruch darauf haben das Sein rein auszudrücken. Der Skepticismus dagegen will uns auf die Erkenntniß der sinnlichen Erscheinungen beschränken, weil er meint, daß alles in unserer Wissenschaft aus der sinnlichen Empfindung fließe. Der Kriticismus widerlegt ihn, indem er die Gesetze unseres Anschauens und Denkens als Gründe unserer allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse nachweist, uns dadurch darthut, daß wir nur Erscheinungen wissenschaftlich erforschen können, aber auch auf

die Welt der Dinge an sich hinweist, welche den Erscheinungen zu Grunde liegt, und den Gedanken an diese höhere Welt uns frei hält. Die kritische Methode ist auch transcendental, weil sie über die Erfahrung hinausgeht und in den Gesetzen des Anschauens und Denkens die Gründe der mathematischen und der Naturwissenschaft aufdeckt. Hierdurch in der That tritt der Unterschied der kantischen Kritik von der sensualistischen Erkenntnißtheorie Locke's erst deutlich an das Licht. Jene forscht nicht wie diese nach unserem wirklichen Erkennen und seiner Entstehung, sondern nach den Gründen unseres Erkennens in unserer Vernunft; nicht wie unser Erkennen ist, sondern wie es sein muß, will sie zeigen. Hierdurch erhebt sie sich über die skeptische Untersuchung der wirklichen und bisherigen Wissenschaft zu einer Gesetzgebung für alle mögliche Wissenschaft des Menschen. Und hierdurch gelangt Kant auch zu bejahenden Ergebnissen seiner Kritik. Er erkennt den Menschen mit den seinem Wesen inwohnenden Gesetzen. Von der Natur, von der Erkenntniß der Dinge außer uns hat diese Lehre sich abgewandt; aber zu der Erforschung der menschlichen Vernunft hat sie die Hoffnung nicht aufgegeben, in ihr glaubt sie alles Nöthige leisten zu können und dies ist ihr der wahre Gehalt nicht der alten, sondern einer neuen Metaphysik. In der Natur ist uns vieles oder alles unbegreiflich; in der Vernunft ist uns nichts Wesentliches unbegreiflich. Wir haben in ihr nur mit Begriffen zu thun, welche in der Vernunft selbst ihren Ursprung haben und von deren Grund sie in ihrem eigenen Gebiet sich unterrichten kann. Ueber alles, was in ihrem Verfahren liegt, sagt Kant, kann die Vernunft sich vollständige Rechenschaft geben. Darauf beruht es, daß er auf ein vollständiges System der Gesetze für die Wissenschaft ausgeht. Aber geht Kant durch diesen bejahenden Gehalt seiner Kritik nicht über das hinaus, was er in seinen verneinenden Ergebnissen über die Grenzen der reinen Vernunft festgestellt zu haben glaubte? In der That, so ist es. Er glaubte behaupten zu dürfen, wir könnten nur Erscheinungen erkennen und wüßten nichts von den übersinnlichen Dingen an sich. Der Mensch, müssen wir sagen, gehört auch zu den Dingen an sich; von ihm können wir nicht allein seine Erscheinungen, sondern auch die Gesetze seiner Vernunft erkennen, welche Gründe seiner Erscheinungen werden. Hier ist ein Widerspruch in den Lehren Kant's. Eine sehr begreifliche

Täuschung ist ihm begegnet. Noch von den Gedanken des Naturalismus herkommend glaubte er nach der Erkenntniß der Natur, der Dinge außer uns forschen zu müssen; er fand, daß wir ihre Wahrheit rein, ohne Beimischung von unserem Eigenen nicht denken könnten; wie ein Skeptiker sagt er, wir könnten nicht in ihr Inneres eindringen; so meint er es aufgeben zu müssen die Dinge an sich zu erforschen. Daß er indessen ein Ding an sich, den Menschen, über seine Erscheinungen hinaus in den Gründen seines Denkens erforscht hat, gilt ihm nichts; denn dadurch ist er um keinen Schritt weiter gekommen in der Erkenntniß dessen, was er erforschen wollte, in der Erkenntniß der Natur, der Dinge außer uns.

In seiner Kritik der reinen Vernunft geht Kant noch einen Schritt weiter, welcher zur Kritik der praktischen Vernunft leitet. Er frägt, zu welchem Zwecke die Neigung uns beiwohne den Ideen der Vernunft eine constitutive Bedeutung zu geben oder in das Gebiet des Uebersinnlichen einzubringen. Er findet ihn darin, daß der praktischen Vernunft ein Gebiet frei gehalten werden müsse, welches den Bedingungen der Sinnlichkeit nicht unterworfen sei und also der übersinnlichen Welt angehöre. Denn die sinnliche Welt steht unter dem Gesetze der Nothwendigkeit, die praktische Vernunft dagegen fordert Freiheit. Was aber die praktische Vernunft fordert, dem kann auch die theoretische Vernunft sich nicht entziehn, weil unter beiden Einigkeit herschen muß. Theoretische und praktische Vernunft stellen nun in gleicher Weise ihre Forderungen (Postulate). Die Forderung der theoretischen Vernunft ist, daß wir Vollständigkeit des Erkennens suchen, die Forderung der praktischen Vernunft, daß wir sittlich handeln sollen. Bei der Frage nach dem Zusammenhang beider ist aber der Hauptgesichtspunkt, daß den theoretischen Forderungen nur eine bedingte, den praktischen eine unbedingte Bedeutung beigelegt werden müsse. Denn jene gehen auf Vollständigkeit der Erkenntniß, und wenn sie erreicht werden sollte, so würden wir die constitutive Bedeutung der Ideen der reinen Vernunft annehmen und in das Gebiet des Uebersinnlichen eindringen müssen. Da aber Vollständigkeit der Erkenntniß nicht unbedingt von uns gefordert werden kann, so haben die Forderungen der theoretischen Vernunft nur eine hypothetische Geltung. Anders ist es mit den Forderungen der praktischen Vernunft. Sie müssen von uns anerkannt

werden, weil wir sittlich handeln sollen; dies ist uns unbedingt als Pflicht vorgeschrieben. Du sollst sittlich handeln, das ist ein unbedingtes Gebot der Vernunft und die Forderungen der praktischen Vernunft gelten daher unbedingt. Aus ihnen fließen aber auch theoretische Folgerungen; denn unser Denken wird sich der Verpflichtung nicht entziehn dürfen die Sachen so anzusehn, wie wir sie als sittliche Wesen ansehn sollen. Die Theorie muß den praktischen Forderungen folgen. Dies ist die Lehre Kant's vom Primate der praktischen Vernunft vor der theoretischen. Die unbedingten praktischen Forderungen nehmen die bedingten theoretischen Forderungen in ihr Gebot. Dies beruht ohne Zweifel auf einer Misachtung der theoretischen Vernunft, von welcher wir Kant's Lehre nicht freisprechen können. Was die Vernunft fordert, wird in allen Gebieten auf unbedingten Gehorsam Anspruch machen dürfen. Vollständigkeit des Erkennens suchte Kant selbst in seinem System. Daß er sie nicht überall finden kann, trübt seinen Blick. Die Unbedingtheit der theoretischen Forderungen würde er aber nicht haben verleugnen können, wenn er sie in ihrer vollen Allgemeinheit aufgefaßt hätte. Das richtige Denken, das Denken ohne Widerspruch, die Folgerichtigkeit in unserm Denken ist uns ebenso unbedingte Pflicht wie das sittliche Handeln. Erst hieraus fließt die Einigkeit der theoretischen mit der praktischen Vernunft, welche Kant fordert. Daher sind auch seine Postulate der praktischen Vernunft in der That theoretische Postulate; sie fordern die Erkenntniß eines Seins, wie Kant selbst bemerkt, nicht bloß die Ausführung einer Handlung, wie die mathematischen Postulate; praktische Postulate werden sie nur von ihrem Gegenstande, nicht von ihrem Inhalt genannt; sie richten die Erkenntniß auf das praktische Leben der Vernunft und stellen die Forderung, daß wir in unserer Betrachtung der Dinge diese Seite der Welt nicht außer Acht lassen sollen.

Hieraus erhellt an deutlichsten, welche Wendung Kant der Philosophie zu geben suchte. Im theoretischen Gebiete fand er den Streit der Meinungen unüberwindlich; nur durch die Kritik der reinen Vernunft wußte er ihn von sich abzulehnen; seine Kritik spricht sich in einer durchaus skeptischen Form aus; was sie von Bejahendem brachte, dient nur dazu an die Schranken unseres Erkennens zu erinnern, welche nicht zuließen, daß wir das reine Sein der Dinge wüßten. Im Theoretischen weiß er keinen sichern Fuß

zu fassen und sein gründlich durchgeführter Zweifel läßt ihn nur davor warnen, daß wir nicht schließen sollen, es gebe nur Erscheinungen der Natur, weil wir nur Erscheinungen derselben zu erkennen vermöchten. Sein Gedanke an die Dinge an sich hält ihm nur die Möglichkeit frei auch über die sinnliche Welt hinaus zu denken, so lange er aber bei der Untersuchung unserer Theorie verweilt, findet er nur Vermuthungen über dies durchaus unbekannte Gebiet. Gewißheit über dasselbe ergiebt sich ihm erst, wenn er seine Gedanken dem Gewissesten zuwendet, den unbedingten Geboten des Gewissens. Dem Sokrates gleicht er hierin, welcher in einer ähnlichen Zeit sophistischer Verwirrung einen ähnlichen Stützpunkt in seinen sittlichen Ueberzeugungen gefunden hatte. Unser sittliches Leben bezeugt uns, daß wir nicht bloß Erscheinungen sind; der übersinnlichen Welt angehörig werden wir auch Gewißheit über das Uebersinnliche gewinnen können.

Erst hiermit beginnt die Reihe bejahender Lehren, welche Kant zu entwickeln dachte. Seine Kritik der reinen Vernunft bricht zu ihnen nur die Bahn in Widerlegung des Dogmatismus und des Skepticismus; seine kritische Methode dient zur Vorbereitung; seine Methode dagegen, welche den positiven Gehalt der Philosophie bringen soll, beruht auf den Forderungen der praktischen Vernunft. Es ist das Verdienst Kant's für die philosophische Methodenlehre darauf verwiesen zu haben, daß die Lehren der Philosophie über das Uebersinnliche auf Forderungen der Vernunft beruhn. Geschmälert wird es nur dadurch, daß er diese Forderungen nicht in ihrer ganzen Ausdehnung faßte, vielmehr die theoretischen Forderungen, obgleich sie der Wissenschaft am nächsten liegen, gegen die praktischen Forderungen zurückschob. Hierdurch ist es geschehen, daß seine kritische, nur bahnbrechende Methode das wahre Wesen des Verfahrens, in welchem er zu bejahenden Ergebnissen kam, verdunkelt hat. Nicht weniger ist daraus hervorgegangen, daß sein Verdienst das Princip der Philosophie in Forderungen der Vernunft nachgewiesen zu haben, ganz abgesondert steht von seinem Verdienste: gezeigt zu haben, daß die Gesetze unseres wissenschaftlichen Denkens den Grund unserer ontologischen Begriffe abgeben; denn nur wenn er den Forderungen der theoretischen Vernunft vertraut hätte, würde er haben darthun können, daß von ihnen sowohl die Gesetze für das Denken als auch die Grundsätze abhängen, nach welchen wir das

Sein beurtheilen. Von seinem Mistraun gegen die theoretische Seite der Vernunftgebote hat seine Kritik einen skeptischen Schein an sich gezogen, welcher sogar auf die letzten Ergebnisse seiner Lehre, auf seine Folgerungen aus dem praktischen Postulate sich erstreckt. Er behauptet zwar, daß sie vollkommen sicher stehn; sobald im Menschen alles moralisch gut bestellt ist, würden sie keinem Wissen im Grade der Gewißheit nachstehn; aber die volle Würde einer wissenschaftlichen Ueberzeugung möchte er ihnen doch nicht zuerkennen; nur einen praktischen Vernunftglauben sollen sie abgeben.

Hierauf hat ohne Zweifel Einfluß gehabt, daß seine Folgerungen aus dem praktischen Postulate nicht sehr genau sind und der Bau seines Systems nicht aus dem Postulate selbst, sondern aus fremdartigen Schematismen seiner Kritik der reinen Vernunft geschöpft wird. Doch ist er im Ganzen einfach. Das allgemeine Postulat der praktischen Vernunft: handle sittlich, zerlegt sich in drei Postulate. Zuerst haben wir Freiheit des Willens zu fordern, weil nur freie Wesen der Sittlichkeit fähig sind. Wir werden dadurch in die Welt der Dinge erhoben; denn in der Welt der Erscheinungen ist alles der ursachlichen Verbindung unterworfen und also nothwendig. Das freie Ich, welches wir als das Subject der Sittlichkeit zu fordern haben, muß zu den Dingen an sich gerechnet werden. Die praktische Vernunft fordert alsdann auch ein Object des sittlichen Willens, welches nur im höchsten Gut gefunden werden kann. Wir müssen es als möglich setzen, weil wir es sonst nicht vernünftigerweise wollen könnten. Die erste Bedingung des höchsten Guts ist aber die Heiligkeit des Willens, d. h. die Freiheit desselben von allen sinnlichen Beweggründen. Wir sehen ein, daß wir sie im gegenwärtigen Leben nicht erreichen können, nur annäherungsweise streben wir nach ihr und können hoffen in einem unendlichen Fortgang unseres persönlichen Lebens sie zu gewinnen. Daher müssen wir die Unsterblichkeit unserer Person fordern. Sie ist das zweite Postulat der praktischen Vernunft. An diese erste Bedingung des höchsten Guts schließt sich die zweite an. Außer der vollkommenen Heiligkeit des Willens gehört zu ihm auch die vollkommene Glückseligkeit, d. h. ein Zustand des vernünftigen Wesens, in welchem es ihm in allen Stücken nach Wunsch und Willen geht. Hierdurch wird gefordert völlige Uebereinstimmung der Natur mit allem, was der Wille bezweckt. Sie hervorzubringen ist außer unserer

Macht und selbst außer dem Bereiche unseres sittlichen Willens. Denn dieser geht nur auf seine Heiligkeit, nicht auf Glückseligkeit, weil er von allen sinnlichen Beweggründen sich frei halten soll. Er würde auch viel zu ohnmächtig sein die Natur mit seinen Zwecken in Uebereinstimmung zu setzen. Eine solche herbeizuführen kann nur ein Wesen im Stande sein, welches Grund des Naturgesetzes und des Sittengesetzes ist, beide daher auch in Uebereinstimmung setzt. Also ist das höchste Gut nur möglich, wenn eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung entsprechende Wirksamkeit hat, d. h. ein vernünftiges Wesen, welches durch Verstand und Willen die Ursache und der Urheber der Natur ist. Dieses dritte Postulat führt mithin zur Ueberzeugung vom Sein Gottes. Alle drei Postulate begründen nun eine Ansicht der Dinge, welche von sittlichen Menschen schon immer anerkannt worden ist. Daß sie nichts unerwartet Neues bringen, wird ihnen von Kant zum günstigen Vorurtheil gedeutet; denn die nothwendigen, der Vernunft unentbehrlichen Wahrheiten durften nicht tief verborgen liegen, der sittliche Geist der Menschen mußte alsbald von ihnen ergriffen werden. Der Wissenschaft kommt es nur zu die sittlichen Ueberzeugungen der Menschen gegen die Zweifel zu rechtfertigen, welche gegen sie erhoben werden können und zu Kant's Zeiten vom Naturalismus erhoben worden waren.

Deutlich ist hierin die Wendung ausgesprochen, welche Kant der Philosophie geben wollte. Sie geht auf die moralischen Wissenschaften; sie fordert eine moralische Weltansicht. Kant fordert aber auch Einigkeit zwischen Moral und Naturwissenschaft; theoretische und praktische Vernunft dürfen sich nicht entzweien; was Mathematik und Physik gebracht haben, darf nicht vernachlässigt werden; immer größere Vollständigkeit der Erfahrungen sollen wir suchen. Daher hat die Untersuchung der theoretischen Vernunft den Naturalismus, den Fatalismus und Materialismus zu beseitigen, die Einsicht in die übersinnliche Welt frei zu halten um Raum für das sittliche Leben zu schaffen. Weiter aber werden wir hierdurch geführt, weil wir das höchste Gut nur unter Voraussetzung Gottes hoffen können. Eine Moraltheologie, eine Theologie der Vernunft ist die Bedingung der moralischen Weltansicht, welche wir ausbilden sollen. Alle Naturforschung wird dadurch auf ein System der Zwecke gerichtet und wird in ihrer höchsten

Entwicklung zur Physikotheologie. Hierin läßt sich die religiöse Richtung der kantischen Reformen nicht verkennen; sie aber mit der weltlichen Wissenschaft zu versöhnen, alle ihre Fortschritte in Mathematik und Physik ihr zuzuwenden, das ist das große Unternehmen Kant's. Die moralischen Wissenschaften fordern eine Ansicht der Dinge, welche über die ganze Welt sich ausbreitet und in religiöser Richtung die Welt auf ihren Grund in Gott zurückführt. Mit kritischem Zögern jedoch wendet sich Kant diesem Unternehmen zu. Eine moralische Weltordnung der Dinge an sich sollen wir anerkennen, obgleich wir keine Hoffnung haben unsere Erfahrungen für ihre Erkenntniß ausbeuten zu können; einen Gott, den Schöpfer und Regirer aller Dinge, sollen wir annehmen, obgleich wir kein Mittel haben sein Wesen zu erforschen. Merkwürdig ist es, wie nahe diese Lehren dem kommen, was wir beim Beginn der christlichen Philosophie hörten. Es ist der verborgene Gott eines Tertullian, eines Clemens von Alexandria, welchen Kant verehrt. Wie aber derselbe sich offenbare in räumlichen und zeitlichen Erscheinungen, darüber gesteht er keine wissenschaftliche Erkenntniß sich ausbilden zu können. Es ist der Mangel seiner Postulatenlehre, daß sie die unbedingten Forderungen der Vernunft auf das Praktische beschränkt, sie nicht über das ganze vernünftige Leben erstreckt. Daher bleiben sie der Erfahrung fremd, die Vernunft weiß keinen Eingang in die Erfahrung zu finden, weil Kant in ihr nur Natur, Nothwendigkeit und ein der Freiheit feindliches Gesetz erblickt. Die Welt zerfällt in zwei Hälften, die Erscheinungswelt und die intelligible Welt, deren Zusammenhang ein unauflösliches Räthsel ist.

Seine allgemeinen Grundsätze hat Kant in einer Reihe von Untersuchungen über besondere Gegenstände zur Anwendung zu bringen gesucht. Es ist deutlich, daß die Anwendung seiner positiven Ergebnisse nicht gelingen konnte, weil die Erfahrung, auf welche die Anwendung gemacht werden mußte, seinen Grundsätzen nach nur von Erscheinungen weiß und daher dem Gehalte seiner moralischen Weltansicht sich entzieht. Es nehmen daher alle seine Anwendungen eine verneinende Wendung und dienen fast nur dazu das auszuscheiden, was von den naturalistischen Ansichten der gelehrten Philosophie, der Engländer und Franzosen auf den Eklekticismus der deutschen Philosophen sich übertragen hatte. Die Kritik setzt sich darin fort, mit welcher Kant so lange aus-

schließlich sich beschäftigt hatte. Eine kurze Uebersicht wird genügen dies darzuthun. Auf Physik und Ethik sind sie gerichtet. Die letztere liegt den praktischen Forderungen am nächsten; daher betrachten wir sie in ihr zuerst.

Kant's Moral bestreitet den Eudämonismus in der doppelten Form, welche er in dem Egoismus der Franzosen und in den Lehren der Engländer von den socialen Neigungen angenommen hatte. Weder der Trieb nach Selbsterhaltung, noch der Trieb der Geselligkeit soll uns beherschen. Im Streben nach Heiligkeit des Willens sollen wir keiner Art der Beweggründe nachgeben, welche nicht von der Achtung vor dem Sittengesetze ausgehn. Jede Heteronomie des Willens ist unsittlich; seine Freiheit, seine Autonomie soll er bewahren. Heteronomie führt zum Eudämonismus, macht das Streben nach Glückseligkeit zum Beweggrund unseres Willens und setzt ein dem Willen fremdes Gut zum Herscher über unser sittliches Leben ein. Der Wille kennt kein anderes Gut als seine eigene Güte. Wer nach Glückseligkeit strebt, handelt nur aus Eigennutz und will sein eigenes Wohl, aber nicht das Gute des Guten wegen. Solche egoistische Beweggründe sollen wir fern halten. Die Sache wird nicht gebessert, wenn wir Trieb und Neigung zur Geselligkeit uns bewegen lassen. Wer aus Trieb oder Neigung handelt, sucht nur seine eigene Befriedigung, seine Glückseligkeit; nur ein feinerer Egoismus wird von den Freunden der socialen Neigungen genährt. Wenn wir dem reinen Willen der Vernunft folgen, dürfen wir an keinen Erfolg der Handlung denken; Hoffnung und Furcht sollen uns fremd bleiben; von aller Materie, jedem Object des Willens haben wir abzusehn; nur die Form des Willens, daß er dem Gesetze der Vernunft Genüge leiste, haben wir zu beachten. Diese Form spricht sich in einem Gebote aus, weil wir unserer thierischen Natur nach sinnlichen Trieben zu folgen geneigt sind; wir sollen sie überwinden um uns dem Gesetze zu weihen. Ein Gebot der Pflicht soll alleiniger Beweggrund unseres Lebens werden. Daher spricht Kant den obersten Grundsatz der Moral in dem kategorischen Imperative aus: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann. In diesem strengen Pflichtgebot, im Streit gegen alle persönliche Neigungen, gegen jedes Streben nach äußern Gütern liegt die Strenge seiner Moral.

Es ist aber begreiflich, daß er durch seinen Eifer gegen alle Neigungen und äußere Beweggründe das sittliche Leben außer Verbindung mit dem natürlichen Leben setzt. Dies führt zu seinem Gedanken, daß wir in der Erscheinung unsere Freiheit nicht behaupten können. Er sagt es uns rein heraus, daß unser Wille zwar frei sein möge, unsere Handlungen dagegen in die Erscheinung fallen und daher den unwandelbaren, nothwendigen Gesetzen der Natur verfallen sind. Die gesetzmäßige Freiheit, welche dem Gesetze der äußern Welt sich anschließt, kennt er nicht. Alles, was nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, ist ihm Natur und ohne Freiheit. Die freie Vernunft kennt nur Gebote, welchen sie folgen kann oder auch nicht. Der Indifferentismus in der Freiheitslehre liegt seinen Gedanken über das moralische Leben zu Grunde. Nicht durch die Natur, sondern nur durch das Sittengebot sollen wir uns bestimmen lassen; dies ist eine Sache der Gesinnung und das sittliche Handeln beruht nur darauf, daß es in heiliger Gesinnung vollzogen wird; das Heraustreten dieser Gesinnung in Handlung, in die Natur ist ihm etwas Unwesentliches; die natürlichen Beweggründe müssen entfernt gehalten werden. Ihren Grundsätzen nach besteht die kantische Moral nur in dieser rein verneinenden Haltung gegen die natürlichen Beweggründe unseres Lebens. Es versteht sich, daß er an deren Stelle keine andere Beweggründe zu setzen weiß, weil alle Anknüpfungspunkte für unser Handeln in unserer Natur liegen. Der kategorische Imperativ Kant's sagt mit andern Worten, daß wir nur Grundsätzen der Vernunft, welche immer allgemeine Grundsätze sind, folgen sollen. Ueber den Inhalt dieser Grundsätze versagt er sich jede nähere Bestimmung. Nur so viel möchte er behaupten, daß wir im Streit gegen die egoistischen und geselligen Neigungen unserer Natur die Freiheit unserer Vernunft behaupten sollen. Ueber diese rein polemische Haltung geht die Moral Kant's in ihren allgemeinen Grundsätzen nicht hinaus.

Seine Versuche mehr in die Einzelheiten der Moral einzugehn konnten nicht umhin auf die Gegenstände des Handelns Rücksicht zu nehmen. Das zeigen schon die Umwandlungen, welche er seiner Formel für den kategorischen Imperativ giebt um daraus die beiden Theile seiner praktischen Philosophie, die Tugendlehre und die Rechtslehre, abzuleiten. Es genügt die zweite Formel zum Beweis anzuführen: handle so, daß du die Menschheit sowohl

in deiner Person als in der Person jedes Andern jederzeit zugleich als Zweck, nicht bloß als Mittel betrachtest. Seine Theile der Ethik sind der alten Eintheilung in Moral und Naturrecht entnommen; sie paßt nicht zu dem allgemeinen Sinn seiner Lehre, denn das legale Handeln, mit welchem die Rechtslehre sich beschäftigt, konnte für die reine Moral Kant's gar keinen sittlichen Werth haben. Es ist fast allgemein anerkannt worden, daß die besonderen Theile der praktischen Philosophie der schwächste Theil seiner Untersuchungen sind. Dies wird uns davon entbinden, genauer auf sie einzugehn. In seiner Tugendlehre, welche doch nur Pflichtenlehre ist, sieht er sich genöthigt überall materielle Beweggründe herbeizuziehn; dennoch ist sie sehr dürftig ausgefallen. Seine Rechtslehre ist etwas reicher an Inhalt, aber ihre Zusammenhangslosigkeit und ihre Schwankungen verrathen, daß er seinen Ursprung nur den Einflüssen verdankt, welche die politischen Bewegungen der Zeit auf Kant ausgeübt hatten. Nur wegen des Zusammenhangs mit den spätern Untersuchungen glauben wir erwähnen zu müssen, daß Kant für das freie Leben der Vernunft auch eine äußere Rechtssphäre fordert, über welche die Person schalten könne, also ein Eigenthum, daß er die Möglichkeit eines bindenden Vertrages unter den Menschen behauptet und in der Politik der Lehre vom Statsvertrage anhängt, obgleich er meint, daß der ursprüngliche Statsvertrag nur in der Idee vorhanden sein möchte; den Statsverband möchte er über alle Menschen ausgedehnt wissen; den Krieg kann er nicht billigen; aber wie Montesquieu fordert er die Theilung der Statsgewalten, obwohl sie ihm nur der Idee nach bestehn zu können scheint. Seine Grundsätze können der empirischen Wirklichkeit kein Gewicht beilegen; übersinnliche Ideen müssen für sie eintreten; alles Sittliche gehört ja der übersinnlichen Welt an; aber die vertheilende Gerechtigkeit des Stats, welche das Eigenthum gründen und erhalten soll, meint Kant, könnte doch nur nach empirischen Gründen verfahren.

Sehr bemerkenswerth ist es aber, daß Kant der Moral und der Rechtslehre noch eine dritte ethische Untersuchung zur Seite stellt. Es giebt wohl kein deutlicheres Zeichen von der sklavischen Nachahmung der alten Ethik, in welcher die neuere Philosophie bisher sich gehalten hatte, als daß sie zwar eine Lehre vom Stat, aber nicht von der Kirche aufzustellen versuchte. Auch in dieser hat Kant Bahn gebrochen. Der Stat oder die Rechtsgesellschaft,

lehrt er, gewöhnt nur an Legalität des Handelns, welche zwar eine Vorbedingung für das freie Leben der Vernunft ist, mit welcher aber doch eine völlig unsittliche, selbstsüchtige Gesinnung bestehn kann. Nicht weniger wird eine Vorbildung für die sittliche Gesinnung verlangt und die Kirche soll sie gewähren. So tritt nach der Denkweise der christlichen Völker dem State die Kirche zur Seite und eine viel höhere Bestimmung als jenem wird dieser angewiesen. Seine Lehren über sie hat Kant in seiner Schrift über die Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausgeführt. In ihr geht er tiefer, als in den übrigen Theilen seiner Ethik, auf die empirischen Bedingungen unseres praktischen Lebens ein, muß aber deswegen auch die tiefe Kluft gewahr werden lassen, welche seine Lehre zwischen der Natur und dem sittlichen Leben läßt. Gutes und Böses, gesteht er, legen uns ein unauflösliches Problem vor. Denn sie setzen Freiheit voraus, welche von keiner Erfahrung begriffen werden kann. Die Freiheit des Willens ist eine bloße Idee der Vernunft, deren objective Realität zweifelhaft bleibt, weil wir in der Erfahrung nur Nothwendiges finden. Dies wird noch besonders vom Bösen erörtert. Das Vorhandensein desselben läßt sich nicht leugnen; Kant sieht es überall verbreitet, weil dem reinen Pflichtgebote doch nirgends ohne Antriebe der sinnlichen Neigung Genüge geschieht. Dies ist räthselhaft. Denn in den natürlichen Anlagen des Menschen kann das Böse nicht gegründet sein; selbst die thierischen Anlagen führen es es nicht herbei, weil ihre Entwicklung nach nothwendigen Gesetzen geschieht, noch viel weniger die Anlagen zur Vernunft und zur Persönlichkeit. Woraus ist nun dieser tief eingewurzelte Hang zum Bösen, diese Verkehrtheit des menschlichen Herzens herzuleiten, welche die untergeordneten Maximen der Neigung und der Selbstliebe zu allgemeinen Gesetzen des Handelns erheben möchte? Er findet sich nicht allein in der Rohheit, sondern noch mehr in der Civilisation, wo Luxus, Ueppigkeit, Selbstsucht um sich greifen und der Krieg eine Nothwendigkeit geworden ist. Die ganze Menschheit ist vom Bösen ergriffen; aus der Unschuld sind wir zur Schuld gekommen. Angeboren kann der Hang zum Bösen nicht sein, sonst könnten wir ihn uns nicht zurechnen; aber in der ersten Kindheit werden wir von ihm angesteckt, als ein radicales Böses müssen wir ihn ansehn, welches gleich einer angebornen Schuld in uns wirkt, weil sogleich mit dem ersten Gebrauche

der Freiheit er sich verräth. Eine Erbsünde würden wir dies nennen können, wenn eine Schuld oder Sünde im eigentlichen Sinn übertragen werden könnte. Nur soviel ist richtig, daß der Kampf gegen den vorhandenen Hang zum Bösen in der Menschheit allgemein verbreitet ist. Dabei verzweifelt aber Kant nicht daran, daß wir das eingewurzelte Böse überwinden könnten, denn die Forderung der Vernunft bleibt, daß die Heiligkeit des Willens erreichbar sei und mithin die alte Kraft zum Guten wieder hergestellt werden könne. Nur durch einen Kampf des guten mit dem bösen Princip läßt sich dies erreichen. Wie in einem Rechtsstreite eignen sich diese beiden Principien die Herrschaft über die Menschen zu in einer Antinomie der Vernunft. Das gute Princip beruft sich auf die Thatsache; wir haben gesündigt; gerechte Strafe folgt nothwendig der Sünde; die Folgen des Bösen sind fortgesetzter Hang zur Sünde und Schwäche der Vernunft; in der Reihe der Zeiten gehen sie unaufhörlich fort; der Mensch bleibt also immer der Sünde unterworfen. Dagegen beruft sich das gute Princip auf die Freiheit der Vernunft, auf die gute Gesinnung, welche doch nicht hat vertilgt werden können; eine Sinnesänderung bleibt also zu allen Zeiten möglich. Diese Antinomie löst sich wie die dynamischen Antinomien. In der Erscheinungswelt freilich werden die Folgen des Bösen unaufhörlich bleiben, in der übersinnlichen Welt dagegen bleibt die Freiheit zum Guten. Bei dieser kargen Abfindung kann sich jedoch Kant in diesem Gebiete nicht beruhigen. Die Freiheit der Vernunft muß auch zu That werden, in der Handlung der Erscheinung sich bemächtigen, wenn das gute Princip siegen soll, und sein Sieg ist Forderung der praktischen Vernunft. Ihn in diesem Gebiete zu erringen, dazu wird eine sittliche Gesellschaft der Menschen gefordert; denn auch das Böse hat sich über die Gesellschaft der Menschen verbreitet und die Versuchung zu ihm ist am größten in ihr. Diese sittliche Gesellschaft ist vom State zu unterscheiden; denn der Stat bringt nur Legalität. So wie Herder dachte auch Kant an eine Philosophie der Geschichte. In seinem Abrisse derselben sucht er zu zeigen, daß eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung die höchste Aufgabe der Natur für die menschliche Gattung sei; nur in einem allgemeinen, weltbürgerlichen Stat würde sie erreicht werden können. Die Keime zu ihm glaubt er in unsern gegenwärtigen Zuständen zu erblicken. Aber noch höhere Absichten sol-

len im vollkommenen State verborgen liegen. Die Gattung ist nur ein Mittel für die Sittlichkeit der Einzelnen, welche der Stat nicht erzwingen kann. Durch ihn sollen wir nur an das richtige Handeln gewöhnt werden; die Sittlichkeit soll dadurch eine gesicherte Sphäre gewinnen. Die Bildung zur Sittlichkeit soll alsdann die Kirche unternehmen, welche im State als ihrer nothwendigen Vorbedingung sich ausbilden mußte. In historischem Fortgange mußte sie sich bilden, wie das Böse, welches durch sie besiegt werden soll, seine historische Entstehung hatte. Daher haben wir auch einen historischen Stifter für sie anzunehmen. Christus hat sie gestiftet. Wir haben ihn als den Anfang des Guten in der Menschheit anzusehn, also als ein rein Gutes. Die Idee des guten Princips personificirt sich uns in ihm, wir betrachten ihn als das Ideal des Menschen, welchem wir nachtrachten sollen. Dies ist der praktische Glaube an ein Ideal der Menschheit, welches menschliche Gestalt annehmen und in der Geschichte sich verwirklichen müsse. In der Kirche als einer historisch gebildeten Gesellschaft müssen auch Statute in geschichtlich bestimmter Fassung sich ergeben und ein praktischer Glaube an sie. Er beruht darauf, daß wir in ihnen ein Mittel erblicken, durch welches die göttliche Vorsehung uns leiten will, obwohl wir nicht einsehn, wie Gott die Welt regieren kann. Der Glaube an die kirchlichen Statute ist ein Vernunftglaube, welcher von den praktischen Forderungen ausgeht, und daher ist der statutarische Glaube nach den Ideen der Vernunft auszulegen. Der historische Glaube geht zwar voraus, ist aber doch nur Vorstufe und soll nur zur Heiligung des Willens dienen. Es ist ein Afterglaube, wenn dem Glauben an die Geschichte ein Werth an sich beigelegt wird. Den Sohn Gottes in der Erscheinung sollen wir in den Sohn Gottes in uns auflösen. Hierin spricht sich die volle Misachtung Kant's aus gegen die Erfahrung in der Geschichte der Menschen. Die Erfahrung zeigt nur nothwendige Erscheinungen; wichtiger sind die moralischen Beweggründe, welche uns leiten sollen. Daher sieht Kant den Unglauben an die heilige Geschichte, welche in der Aufklärung sich verbreitet hatte, für eine günstige Erscheinung an, welche den Uebergang vom statutarischen zum Vernunftglauben bilden sollte. Der wahre Gehalt aller kirchlichen Einrichtungen und ihrer geschichtlichen Entwicklung beruht ihm darauf, daß der einzelne Mensch, von den gesellschaftlichen Formen unterstützt, in sittlicher

Gesinnung einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel zur Annäherung an das Reich Gottes führen lerne.

So haben wir bei Kant, wie bei Lessing und Herder, eine Erziehung der Menschheit, einen Versuch die Sittengeschichte zu begreifen. Alles aber, was dazu gehört, Stat und Kirche, ist doch nur Mittel. Das Gute beruht nur auf einem Act, dem Entschluß des Willens zum Gehorsam gegen das Sittengesetz; daher hat die Erziehung der Menschheit bei Kant nur eine Stufe. Alle Bildung des Geistes, im bürgerlichen, kirchlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen Leben, hat keinen sittlichen Werth außer zur Vorbereitung. Wir sehen an diesem Versuche Kant's die Sittengeschichte zu begreifen, daß er das Bedürfniß fühlte die sittliche Freiheit in die Erscheinungswelt einzuführen, aber auch daß seine Grundsätze ihm hierzu alle Mittel versagten. Von zwei Unbegreiflichkeiten geht er aus, dem Vorhandensein des guten und des bösen Willens, eine dritte gesellt sich ihnen zu, die Regierung der Erscheinungswelt durch Gott; wie der freie Wille in den nothwendigen Verlauf der Erscheinungen, der ursachlichen Verbindungen eingreifen könne ohne das Gesetz der Natur zu verletzen, das ist ihm unbegreiflich. Den Gedanken einer gesetzmäßigen Freiheit kann er nicht fassen.

In der Physik überläßt Kant das Besondere der Erfahrung. Davon aber kann er nicht ablassen, daß die allgemeinen Grundsätze, nach welchen die Natur beurtheilt werden muß, in den Gesetzen unseres Denkens gegründet sind und daher auch der Philosophie zufallen. Natur ist das Dasein der Gegenstände, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist; daher ist auch die Seele zur Natur zu zählen, sofern sie allgemeinen Gesetzen unterliegt, und die Seelenlehre würde nicht weniger zur Physik zu schlagen sein, als die Körperlehre, wenn man Mathematik auf sie anwenden könnte, weil von Mathematik alle Erkenntniß des Anschaulichen abhängig ist. Nur weil Kant hierzu kein Mittel sieht, wendet er seine Untersuchungen über die Natur ausschließlich der Körperlehre zu.

In seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft wendet er sich nun zur Untersuchung des Begriffs der Materie, welcher allen Lehren über die Körperwelt zu Grunde liegt. Er meint nur die Raum erfüllende Materie; denn Materie sollen wir einem Gegenstande nur beilegen, sofern er einen Raum erfüllt. Alles aber, was uns sinnlich bekannt werden soll, lernen

wir nur aus seiner Bewegung kennen, durch welche es unsere Sinne bewegt. So lernen wir auch die Materie nur kennen dadurch, daß sie in die Bewegungen eingreift, welche zu unserer sinnlichen Erkenntniß kommen. Sie wird aus dem Widerstande ermessen, welchen sie einer andern bewegten Materie leistet. Durch ihn hebt sie die Bewegung dieser ganz oder theilweise auf. Eine Bewegung kann aber nur durch eine entgegengesetzte Bewegung aufgehoben werden und also zeigt sich die Materie nur als Ursache einer Bewegung oder als eine bewegende Kraft. Daher müssen wir dem Begriffe der Materie eine dynamische Erklärung zu Grunde legen. In ihr zerlegt er sich in zwei Kräfte. Ein jeder bestimmte Körper ist nur dadurch ein solcher, daß er einen bestimmten oder beschränkten Raum erfüllt. Dies kann aber nur dadurch geschehn, daß entgegengesetzte Kräfte in ihm wirksam sind, eine Abstoßungskraft, welche jedem andern Körper verwehrt in den Raum einzudringen, welchen er erfüllt, welche auch in allen seinen Theilen wirksam ist, indem sie jeden Theil abhält in den von einem andern Theil erfüllten Raum einzudringen, und eine Anziehungskraft, welche ebenso alle Theile des Körpers zusammenhält und verhindert, daß sie nicht in das Unendliche sich abstoßen. Wenn die Abstoßungskraft für sich allein in der Materie wirksam wäre, so würde das Körperliche in das Unendliche sich zerstreuen und nur ein Kleinstes der Raumerfüllung übrig bleiben, welches dem leeren Raume gleichkäme. Wäre dagegen die Anziehungskraft unbeschränkt in der Materie wirksam, so würde alles auf einen Punkt sich zusammenziehn und allenfalls nur der leere Raum übrig bleiben. Daher kann die bestimmte, einen begrenzten Raum erfüllende Materie nur aus den beiden entgegengesetzten Kräften der Anziehung und Abstoßung sich bilden. Beide zusammengenommen haben die Materie zu ihrem Resultat und erstrecken sich über die ganze Körperwelt. Auf der allgemeinen Anziehung beruht die allgemeine Gravitation der Körper, auf der allgemeinen Abstoßung die allgemeine Elasticität, welche beide wir als die einzigen im Allgemeinen festzusetzenden Charaktere der Materie anzusehn haben. Weiter geht Kant nicht in seinen metaphysischen Untersuchungen über die Natur, außer daß er noch nachzuweisen sucht, wie es möglich sein würde aus der Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen der Größe der Anziehungs- und der Abstoßungskraft auch eine Verschiedenheit der Körper herzuleiten.

Alles andere fällt der Erfahrung zu. Dieser Theil seines Systems bezweckt nur die Widerlegung des Atomismus und der rein mechanischen Naturerklärung, welche Materialismus und Fatalismus in ihrem Gefolge gehabt hatte. Dem setzt sich die dynamische Naturerklärung entgegen, welche zeigt, daß die raumerfüllende Materie nicht das Erste und Wesentliche in der Natur, sondern eine abgeleitete Erscheinung, nur ein Ergebniß raumerfüllender Kräfte ist.

Mit der dynamischen wollte Kant auch die teleologische Naturerklärung in Schutz nehmen. In den Betrachtungen, welche er ihr in seiner Kritik der Urtheilskraft widmet, geht er vom Menschen aus. Er bemerkt die Kluft, welche seine Lehren zwischen dem Sinnlichen oder der Natur und dem Uebersinnlichen oder der Freiheit legen. Eine Brücke zwischen beiden wird gefordert, weil die Freiheit eine Wirkung in der Sinnenwelt haben soll. Sie hängt daran, daß der Mensch zugleich Sinnenwesen ist und Vernunft hat, nach der einen Seite zu also der Welt der Erscheinungen, nach der andern den Dingen er sich angehört. Damit aber die Verbindung beider Welten in ihm sich vollziehn könne, muß er außer dem Verstande, welcher die Gesetze der Natur erkennt, und der Vernunft, welche der Freiheit sich zuwendet, ein drittes Vermögen haben, die Urtheilskraft, welche die Natur nicht allein erkennt, sondern auch nach dem Zwecke der Vernunft beurtheilt. Die Zweckmäßigkeit der Erscheinungen läßt uns in ihnen nicht allein Natur, sondern auch Vernunft erkennen. Denn Zwecke können nur von der Vernunft erzielt werden. Die Naturbetrachtung läßt uns alles als nothwendige Wirkung eines Frühern betrachten und das Spätere aus dem Frühern ableiten; wo wir dagegen einen Zweck als Grund eines Geschehens setzen, wird aus dem spätern Zwecke das frühere Geschehen abgeleitet. Es herschen also durchaus entgegengesetzte Grundsätze im Urtheil des Verstandes und der Erklärung der Erscheinungen durch die Urtheilskraft.

Die Zweckmäßigkeit, welche in der Natur von uns vorausgesetzt wird, beruht aber im Allgemeinen darauf, daß die Naturerscheinungen nicht allein sind, sondern auch für unsere Vernunft etwas bedeuten. Zwei Arten der Bedeutung sind hierbei zu unterscheiden, für unsere theoretische und für unsere praktische Vernunft. Sie haben das Gemeinsame, daß sie die Zweckmäßigkeit in

der Zusammenstimmung einer Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu einer Einheit finden. Die Zusammenstimmung aber kann für die theoretische oder die praktische Vernunft sein und daraus ergeben sich zwei Arten der Urtheilskraft, von welchen die eine die ästhetische, die andere die teleologische von Kant genannt wird. Das erstere beruht darauf, daß er die Beurtheilung der Erscheinungen nach ihrer Schönheit und Häßlichkeit darin gegründet findet, daß ihre Mannigfaltigkeit zur Einheit eines Allgemeinen zusammenstimmt oder nicht zusammenstimmt, das andere, daß von der praktischen Vernunft die Zusammenstimmung vieler Mittel zu einem Zweck gefordert wird.

Wir sehen hieraus, daß Kant das ästhetische Leben nach einem rein logischen Gesetze beurtheilt wissen will. Schön ist die Reihe der Erscheinungen, in welcher vieles Besondere zur Einheit eines Allgemeinen zusammenstimmt. Daß Phantasie und Geschmack nach andern als logischen Gesetzen ihre Verknüpfungen treffen, läßt er unbeachtet; die ästhetische Bildung würdigt er auch nicht als ein Culturmoment unseres sittlichen Lebens; sie hat ihm nur eine sehr untergeordnete Bedeutung. Aber ganz unberücksichtigt konnte er sie nicht lassen; die Aesthetik hatte sich schon ihre Stelle unter den philosophischen Wissenschaften errungen; die ästhetischen Bestrebungen in der deutschen Literatur gaben ihr ein neues Gewicht und zur Vergleichnug mit der Teleologie war sie brauchbar. Kant's Gedanken über sie sind doch nicht von großer Bedeutung; sie haben die größte Aehnlichkeit mit dem, was Hemsterhuis über das Schöne gelehrt hatte. Das Schöne unterscheidet er vom sinnlich Angenehmen, welches nur ein persönliches Interesse hat und dasselbe durch einen sinnlichen Reiz befriedigt. Das Schöne soll dagegen gefallen durch die Befriedigung eines allgemeinen Interesses. Eine solche tritt ein, wenn die Erscheinungen in der Uebereinstimmung auftreten, daß sie leicht einem allgemeinen Begriff sich unterordnen. Das Spiel der sinnlichen Erscheinungen und der Einbildungskraft ruft alsdann die Thätigkeit unseres Verstandes hervor und läßt uns die ästhetische Lust fühlen, welche auf der Anregung unserer verständigen Thätigkeit beruht. In ganz ähnlicher Weise hatte Hemsterhuis das Schöne darin gefunden, daß viele Vorstellungen leicht zu einer Gedankenreihe sich verschmelzen.

Auch die Lehren über die teleologische Urtheilskraft bringen

nicht viel Neues. Kant geht von der organischen Natur aus. Unsere Urtheilskraft kann sich nicht erwehren in den Gliedern derselben Zwecke zu finden, weil sie zweckmäßig zusammenstimmen zu einem Werke des Lebens. Von einem Theile der Welt läßt er alsdann, wie Shaftesbury, auf das Ganze uns schließen. Wir müssen die ganze Natur als zweckmäßig geordnet ansehn, weil sonst das organische Leben keine passende Stätte in ihr haben würde. Auf den Menschen besonders haben wir die Ordnung der Natur zu beziehn. Durch das organische Leben wird ihm das zweckmäßige Leben der Vernunft möglich, für dieses ist die zweckmäßige Ordnung der ganzen Welt zu fordern. Daher ist alle Natur teleologisch zu erklären. Dabei kann die mechanische Naturerklärung bestehn, wenn der Mechanismus der Natur als Mittel für die Zwecke der Vernunft gedacht wird. Nichts hindert uns den Menschen als letzten Zweck der Natur zu betrachten; seine Cultur, seine Sittlichkeit können angesehn werden als das, worauf alle Werke der Natur hinauslaufen. Kant ist hier in vollem Zuge die ganze Natur als ein großes organisches System und die Vernunft in ihr als das allein Wahre, alle Erscheinungen Beherrschende sich zu denken. Aber er hält auch inne mitten in seinem Zuge, indem er sich daran erinnert, daß alles unser Urtheilen nach Zweckbegriffen nur unserer menschlichen Denkweise angehöre. Die Zusammenstellung der teleologischen mit der ästhetischen Urtheilsweise läßt ihn annehmen, daß wir Zwecke wohl nur in demselben Sinne setzen möchten, wie Schönheit in der Natur. So wie diese nur für den betrachtenden Menschen vorhanden ist, so dürfte es auch mit der Zweckmäßigkeit der Natur sein. Auch hier ist der Unterschied zwischen moralischer und praktischer Vernunft zu beachten. Ausdrücklich setzt Kant, daß nicht angenommen werden dürfe, der Mensch wäre Zweck der Natur als betrachtendes Wesen, damit jemand da sei, welcher sie erkenne, sondern nur in Beziehung auf unsere praktische Vernunft sollen wir in ihr Zwecke suchen, davon überzeugt, daß der höchste Zweck unseres Strebens kein leeres Hirngespinnst sei, weil einem solchen nachzugehn die Vernunft nicht gebieten könne. Die Zweckmäßigkeit in der Natur setzt auch einen verständigen Urheber derselben voraus; aber wir haben sie nur für unser praktisches Verhalten anzunehmen; für unsere theoretische Beurtheilung der Natur ist die Annahme derselben unbrauchbar. In der Physik bleiben wir

beim nothwendigen Naturgesetze stehn; für die religiöse Betrachtung kann uns das Postulat der Vernunft genügen zum moralischen Beweise für das Sein Gottes. Dieser Beweis steht für sich; die physikotheologische Betrachtungsweise dient nur zu einer erwünschten Bestätigung, kann uns aber nicht dazu führen über das Sein der uns unbekannten Natur etwas zu entscheiden. Sie macht uns nur die Möglichkeit begreiflich, daß unsere Zwecke in der Welt mit der Natur in Uebereinstimmung stehn. Auch Gott lernen wir durch die teleologische Beurtheilung der Natur nicht besser kennen; sie führt nur zu analogen, anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott, durch welche wir nicht glauben dürfen etwas festsetzen zu können über sein überschwängliches Sein an sich. Die Absicht ihres Gebrauchs ist nicht über die Natur oder über Gott etwas zu entscheiden; nur uns selbst sollen wir nach ihr bestimmen in der eigenen Gesetzgebung unseres Willens.

Die wichtigsten Anwendungen, welche Kant seinen allgemeinen Grundsätzen gegeben hat, haben wir hiermit erschöpft. Seine Kritik der Urtheilskraft zeigt das volle Gleichgewicht der entgegengesetzten Beweggründe, welche seine Lehren beherschen. In der That in seinem System für sich genommen verspüren wir kaum eine Neigung nach der einen oder andern Seite. Nur in seinen hinzugefügten Endbetrachtungen, welche die Schwebe unserer Gedanken überlegen, uns aber doch nicht ohne Trost entlassen möchten, legt er ein vorherschendes Gewicht auf die moralischen Ueberzeugungen, auf das Primat der praktischen Vernunft und zieht auch die Religion herbei, diese wundersame Religion des Christenthums, wie er sie nennt, welche in der Einfalt ihres Vortrages die Philosophie mit weit bestimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert habe, als diese bis dahin hätte liefern können, deren Gebote aber auch von der Vernunft eine freie Billigung erfahren sollten. In solchen nachträglichen Bemerkungen spricht sich seine persönliche Betheiligung an seinem wissenschaftlichen Werke aus. Sonst aber können wir die Richtung seiner Lehre auch aus ihrer Stellung gegen die frühere Philosophie klar erkennen. Dem Naturalismus setzt sie die ganze Schärfe ihrer Kritik entgegen; den Atomismus, den Mechanismus, den Materialismus bestreitet sie; den Fatalismus greift sie an; gegen den Egoismus der Selbsterhaltung, den Eudämonismus der natürlichen Triebe richtet sie die Strenge des moralischen Gebots; der Atheis-

mus, die Freidenkerei sind ihre Gegner; ihre praktischen Postulate fordern Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und einen Gott, welcher der Urheber der Welt, der Gesetzgeber der Vernunft ist, welcher auch Zwecke in der Welt anzunehmen uns gestattet. Die ganze Schärfe seines Streites gegen den Naturalismus faßt Kant zuletzt in den Gedanken zusammen, daß die Natur doch nur Erscheinung sei. Aber dabei läßt er auch überlegen, daß wir über die Erscheinung in unserer Theorie nicht hinaus kommen können, und indem uns auf der einen Seite die Schwäche der Natur gezeigt wird, erfahren wir auch von der andern Seite ihre volle Macht über alle unsere wissenschaftlichen Gedanken. Kant würde sich dieser gar nicht zu entziehen wissen, wenn er nicht von seinen sittlichen Anforderungen aus in eine Reihe von Gedanken sich versetzt sähe, welche von unserm Willen ausgehend als Glieder der übersinnlichen Welt uns betrachten lassen.

Seine ganze Denkweise hängt von diesem Gegensatze zwischen Erscheinungswelt und Welt der Dinge an sich ab. Von theoretischer Seite kann die Feststellung desselben zweifelhaft bleiben. Alles unser Denken mischt Menschliches ein und stellt daher die Gegenstände nur dar, wie sie uns erscheinen müssen. Daß nun etwas gedacht werden müsse, welches uns nicht bloß erscheint, sondern an sich ist, beruht nur auf einer Forderung der theoretischen Vernunft und alle Forderungen dieser Art sollen nur regulative Bedeutung haben. Dies würde zum Skepticismus führen, welchen Kant meidet. Daher läßt er die Dinge an sich bestehn; aber ein Bewußtsein bleibt ihm haften, daß dies mit seiner kritischen Manier nicht in Einklang steht. Die Annahme von Dingen an sich würde auch zu keinem Ergebnisse führen, weil wir in unserer Theorie doch nur auf Erscheinungen stoßen, wenn uns nicht der Gedanke an die unbedingten Forderungen unserer praktischen Vernunft in das Gebiet der Dinge an sich einen Einblick verschaffte. So geben diese Forderungen allein den Erkenntnißgrund ab für alle Gedanken der Menschen, welche die reine Wahrheit erkennen; sie bilden das Princip der kantischen Philosophie, soweit sie zu bejahenden Ergebnissen kommt.

Erst nachdem Kant eine unbedingte Forderung der Vernunft an die Spitze seiner Untersuchungen gestellt hat, ergeben sich Folgerungen über das Uebersinnliche. An jene Forderung schließt sich der Gedanke an, daß alles, was sie fordert, möglich sein müsse,

weil die Vernunft nicht Unmögliches fordern könne. Hierauf beruht, was Kant in bejahenden Ergebnissen für die Methode der Philosophie geleistet hat, Aber indem er die unbedingte Gültigkeit der Forderung unserer theoretischen Vernunft bestreitet, geräth es mit den Ergebnissen seiner kritischen Manier in Streit und was diese über die Erscheinungswelt lehren, stellt sich in unversöhnlichen Widerspruch gegen das, was für die übersinnliche Welt gefordert wird. Es handelt sich hierbei ausschließlich um den Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit. Denn das ist die erste Bedingung, unter welcher die Möglichkeit der praktischen Forderung steht, daß wir freien Willen haben, und in der Welt der Dinge an sich müssen wir daher eine Welt freier Entschlüsse, freier Ursachen sehen; in der Welt der Erscheinungen dagegen haben wir alles nach dem Gesetze der ursachlichen Verbindung zu denken und dieses Gesetz, behauptet Kant, gestattet keine Freiheit. Daher stehen Erscheinungswelt und Welt der Dinge an sich einander entgegen, wie unter dem Naturgesetz stehende und freie Welt, wie Natur und sittliche Welt. Kant begründet diese Weise den Gegensatz zu fassen freilich nicht sicher, wenn er von der Meinung ausgeht, daß der Begriff der ursachlichen Verbindung, nach naturalistischen Grundsätzen, in sich schließe, daß von dem frühern das spätere Geschehen in allen Punkten mit Nothwendigkeit bestimmt werde. Sie erhält aber eine mit dem kritischen Verfahren Kant's auf das Engste zusammenhängende Bedeutung, weil in jedem theoretischen Verfahren dasselbe Gesetz angenommen wird einer durchgängigen Bestimmung des Spätern durch das Frühere. Hierdurch wird die Freiheit überall ausgeschlossen, wo Gesetz herscht. Der Gedanke an eine gesetzmäßige Freiheit ist der kantischen Lehre fremd. Der Begriff der Erscheinungswelt dehnt sich hierdurch auch über das ganze theoretische Leben der Vernunft aus. Weil wir gesetzmäßig denken, können wir nicht frei denken. Unsere Gedankenwelt gehört der Nothwendigkeit der Erscheinungen an. Daher dürfen auch die Forderungen der theoretischen Vernunft nicht für unbedingt gelten. Eine unübersteigliche Kluft hat sich nun zwischen Sinnenwelt und Welt der Dinge an sich geöffnet. Die Freiheit der sittlichen Welt kann nicht in die Erscheinungswelt eindringen, weil sie gesetzlos die gesetzmäßig geschlossene Kette des nothwendigen Geschehens durchbrechen würde; aber das Gesetz der Erscheinungswelt soll auch keine Gewalt über die unbedingte Forderung der

Freiheit für die Welt der Dinge an sich haben. Seine kritische Methode wendet nun Kant auf die Erscheinungswelt an; sie kommt zu dem skeptischen Ergebniß, daß wir nur Erscheinungen erkennen und hält nur den Gedanken frei an ein höheres Gebiet des Seins der Dinge an sich. Seine andere Methode aber, welche von den Forderungen der praktischen Vernunft ausgeht, soll bejahende Ergebnisse über die reine Wahrheit bringen; Folgerungen für unsere sittlichen Ueberzeugungen werden aus ihr gezogen. Sie für die Erklärung der Erscheinungswelt zu benutzen ist Kant jedoch nicht im Stande, weil er Freiheit zwar fordern, aber nicht in das sinnliche Geschehen einführen kann. Seine Neuerungen in der Methode führen nur dazu in den Forderungen der Vernunft ein Princip für das philosophische Denken anerkennen zu lassen; den Weg es zu einer fruchtbaren Benutzung anzuspannen hat er sich abgeschnitten, indem er nicht allein die Natur von der Vernunft, sondern auch die theoretische von der praktischen Vernunft schied und jene den Gesetzen der Natur unterwarf. Was nun für die Erkenntniß des Uebersinnlichen zu leisten war, dafür hat er sich nur sehr allgemeine und unbestimmte Gesichtspunkte gerettet, eine in das Unendliche gehende Aussicht für das freie Leben, welches auch gedacht werden dürfe als stehend unter der Leitung eines göttlichen Willens; aber das Gesetz, in welchem wir geleitet werden sollen, ist unerforschlich, ja es scheint der Freiheit zu widersprechen. So ist jede brauchbare Brücke zwischen dem Uebersinnlichen und der Welt der Erfahrung abgebrochen; daß sie im Zusammenhang stehen, kann uns freilich nicht entgehn; denn praktische und theoretische Vernunft, Vernunft und Erfahrung sind in uns vereinigt; die Urtheilskraft des Menschen sucht daher auch beide Welten in Verbindung zu setzen; aber unser Bemühn mehr zu erkennen, als daß beide Welten sind und nicht ohne Verbindung sind, bleibt vergeblich.

Unverkennbar ist es, wie Kant's Philosophie nach der Erforschung des Uebersinnlichen sich streckt; der Erforschung der geistigen Gründe der Erscheinungen hat er sein ganzes Leben gewidmet; einen idealistischen Zug seiner Lehre werden wir daher nicht leugnen können. Wenn er seine Lehre Idealismus nannte, so fügte er freilich Beschränkungen hinzu, weil er über die Dinge an sich nichts im Allgemeinen behaupten wollte; er weist deswegen auch die Meinung zurück, daß er nur denkende Wesen an=

nehme; aber diese Beschränkungen lassen doch nicht verkennen, daß ihn alles, was über die Bedeutung des an sich Wahren gesagt werden könnte, auf Unkörperliches und Vernünftiges führte. Das Körperliche ist ihm nur Erscheinung; die Materie löst er in anziehende und abstoßende Kräfte auf, welche mit Liebe und Haß verglichen werden könnten; wo sich ihm weitere Aussichten in die Beurtheilung der Dinge an sich eröffnen, da findet er Freiheit, zweckmäßiges Leben, Willen und einen Lauf der Dinge, welcher den Absichten der Vernunft entspricht. Nur seine kritischen Bedenklichkeiten lassen ihn nicht tiefer in diesen idealistischen Gedankengang eingehn. Sie werden uns nicht abhalten dürfen in ihm den Begründer der idealistischen Denkweise zu sehn, welche in der deutschen Philosophie weiter um sich gegriffen hat, nachdem seine kritischen Bedenken gegen die Forderung der theoretischen Vernunft beseitigt worden waren und man einen kühneren Flug in der Erforschung des Uebersinnlichen wagte.

5. Ein Widerspruch gegen diese idealistische Richtung konnte nicht ausbleiben. Soweit er nur die Lehren des Naturalismus wiederholte, können wir ihn verschweigen. Aber auch die Erfahrung setzte Kant herab; so sehr er ihre Nothwendigkeit anerkannte, zu ihrer Erweiterung aufforderte, so beschränkte er ihren Gebrauch doch auf die Sinnenwelt und sah in ihr kein Mittel die Wahrheit zu erkennen. Das konnten die Männer nicht billigen, welche der Geschichte einen tiefern Sinn abzugewinnen dachten. Herder's Widerwille gegen die kantische Lehre lag in dieser Richtung; denselben Grund hatten Hamann's polemische Bemerkungen gegen Kant; sie sind zu wenig gesammelt und beriefen sich zu sehr auf persönlicher Ueberzeugung, als daß sie in einem größern Kreise sich hätten geltend machen können, aber ein beiden Männern befreundeter Geist, Jacobi, gab dieser Richtung des Widerstandes einen allgemeinern Ausdruck, welchen wir nicht unerwähnt lassen dürfen.

Friedrich Heinrich Jacobi, geboren zu Düsseldorf 1743, der Sohn eines angesehenen Fabrikbesitzers, wurde zu Genf für die Fortführung der Geschäfte seines Vaters vorbereitet. Von früher Jugend war er in den literarischen Verkehr seiner Zeit gezogen worden; sein älterer Bruder, der Dichter Georg Jacobi, stand in ausgedehnten Freundschaftsverbindungen mit den Männern, welche das Aufkommen der deutschen Dichtkunst pflegten; gastfreundliche

Sitte seiner Familie zog junge Talente gern an sich. Mit seiner kaufmännischen Bildung suchte er daher auch künstlerische und wissenschaftliche Bestrebungen zu verbinden. In Genf machte er sich mit der französischen Philosophie bekannt; die Bedürfnisse seines Gemüths fand er durch sie nicht befriedigt, aber beim Mangel an gründlicher und umfassender Uebersicht wurde ihm der Naturalismus der Franzosen zu einem Bilde dessen, worauf zuletzt alle systematische Philosophie, welche verschiedene Wendungen sie auch nehmen möchte, hinauslaufen müßte. Als er nun, nach Düsseldorf zurückgekehrt, sein Hauswesen in ererbtem Wohlstand gegründet hatte und die Führung desselben ihm Muße genug gestattete um den freundschaftlichen Verkehr mit den bedeutendsten Männern der aufstrebenden Literatur zu pflegen, mit einem Wieland, Göthe, Herder, Hamann, sah er sich in die herschenden Ueberschwänglichkeiten der Empfindsamkeit und des Geniedrangs gezogen und aufgemuntert dem eigenthümlichen Gange seiner Empfindungen und Gedanken in literarischen Werken Luft zu machen. Diesen Anregungen ist er getreu geblieben, ohne daß er im wechselvollen Lauf seines Lebens in wesentlichen Punkten sich geändert hätte. Nur mehr und mehr wurde er an literarische Arbeiten herangezogen durch den Streit, in welchen er gegen Meinungen der frühern und der sich entwickelnden Zeit sich verflochten sah, in welchem er auch seinen Ueberzeugungen durch die Lebhaftigkeit seines Stils, durch das Liebenswürdige und Edle in seinem Charakter Nachdruck zu geben wußte. Weniger die Zeitumstände, als seine Neigungen entzogen ihn den kaufmännischen Geschäften, auch den Geschäften im Finanzfache, welchen er eine Zeitlang vorstand; der literarischen Muße, in welcher er hierauf lebte, wurde er auch nicht entrissen, als er in seinem Alter an die Spitze der Akademie der Wissenschaften zu München trat. Ebenso wenig aber kam er vom Streite ab; er war ein Mann der Opposition; mit der Philosophie der Vergangenheit, mit der Philosophie Kant's, Fichte's hatte er zu streiten und noch die letzten Jahre seines Lebens — er starb 1819 — wurden durch seinen Streit mit Schelling verbittert, in welchem er eine nicht unverschuldete, aber doch sehr harte Zurückweisung erfahren mußte.

Seine Streitigkeiten, wie wir sehen, greifen noch in die zweite Entwicklungsstufe der deutschen Philosophie ein. Dies kann uns aber nicht abhalten seine Lehren hier zu erwähnen,

weil seine Polemik gegen Fichte und Schelling in die Einzelheiten ihrer Lehren nicht eingeht und nur wiederholt, was er schon früher behauptet hatte. Der geringe Umfang seiner Gelehrsamkeit und seiner Gedanken ist sehr merklich. Auch Kant's Lehren berücksichtigt er nur sehr im Allgemeinen. Das Meiste hat er mit Hemsterhuis und mit der schottischen Schule gemein. Seine Gedanken haben anregend gewirkt, indem sie zuerst den sogenannten Spinozismus Lessing's aufzudecken suchten und dadurch den pantheistischen Neigungen des Naturalismus auf die Spur führten, indem sie die Rechte des Glaubens gegen das philosophische System, welches alle Elemente unserer Bildung in sich zu ziehen suchte, die Rechte der Individualität gegen das allgemeingültige Gesetz, der unmittelbaren Gewißheit gegen den Beweis, der Erfahrung gegen den Idealismus mit Wärme vertraten; aber alle diese Gedanken Jacobi's haben nur eine polemische Bedeutung, bedürfen zu ihrer Entwicklung eines äußern Haltpunkts für den Streit oder die positive Behauptung und wie in seinen psychologischen Romanen, so in seiner Philosophie zeigt sich Armuth an Erfindung. Stoßweise und ohne Zusammenhang treten daher seine Sätze auf und nur im Streite gegen Grundsätze und Verfahrungsweisen, welche Wissenschaft und Leben zu gefährden scheinen, gewinnt seine Rede Interesse und Fluß. Nur einmal in seinem Alter, in seiner Vorrede zu David Hume über den Glauben, hat er versucht seine Lehren in Zusammenhang darzustellen, mit ungleich wenigerem Glück, als er in seinen polemischen Schriften hat.

Das Wort Pascal's, welches er zu einem Wahlspruch seiner Philosophie genommen hat, die Vernunft widerlegt die Dogmatiker, die Natur widerlegt die Skeptiker, bezeichnet die beiden Seiten seiner Polemik. Unter Natur versteht er jedoch nicht das, was im engern Sinn so genannt wird; sie umfaßt ihm auch die Vernunft, welche er das Organ für das Uebernatürliche nennt.

Im Streit gegen die Dogmatiker geht er von einem Begriffe der Wissenschaft aus, welchen er vom Verfahren des mathematischen Rationalismus entnommen hatte. Nur wenig berücksichtigt er die empirische Methode, noch weniger was Kant für die philosophische Methode geleistet hatte. Die mathematische Beweisführung des Spinoza scheint ihm das wahre Muster der wissenschaftlichen Lehrweise abzugeben. Aus dieser beschränkten Ansicht vom wissenschaftlichen Verfahren ergiebt sich ihm die Beschränktheit, ja

die Richtigkeit der Wissenschaft theils in Beziehung auf ihre Form, theils in Beziehung auf ihren Inhalt. Ihre Form ist ein Werk des Verstandes, welcher alles nach einem nothwendigen Gesetze des Denkens beweisen will. Alles soll aus Gründen abgeleitet werden. Der allgemeine Grundsatz der Wissenschaft ist, alles hat seinen Grund. Mit dem Grunde aber ist die Folge nothwendig verbunden; er kann nicht ohne seine Folge sein; sie ist zugleich mit ihrem Grunde. Hieraus ergiebt sich nun dieselbe Folgerung, welche Kant aus dem Begriffe der Ursache ziehen wollte. Jacobi verlangt, daß Grund und Ursache unterschieden werden sollen, weil er meint, die Ursache führe ihre Wirkung nicht nothwendig mit sich, und er daher eine freie Ursache sich wohl denken kann; aber nicht so einen freien Grund, weil jeder Grund seine Folge in sich schließen müsse. Hieraus ergiebt sich ihm, daß die Wissenschaft in der Reihe ihrer Gründe und Folgerungen nichts Freies anerkennen könne. Sie führt daher auf Fatalismus und der Determinismus, durch welchen man gegen den Fatalismus der Wissenschaft sich hat verwahren wollen, ist nur weniger folgerichtig als dieser. Gegen den Inhalt der Wissenschaft streitet Jacobi nach zwei Seiten zu, indem er theils ihre Richtung auf das Allgemeine, theils ihre Neigung zum Idealismus angreift. Die Wissenschaft muß vom Allgemeinen ausgehn, in welchem sie ihre Grundsätze findet. An einzelnen Beispielen erläutert dies Jacobi; bald wären die Philosophen von der Substanz, bald vom Sein, bald vom allgemeinen Ich ausgegangen. Will die Wissenschaft aber einen nicht weiter zu begründenden Ausgangspunkt gewinnen, so muß sie das Allgemeinste zu ihrem Princip machen. Von diesem wird alsdann gesetzt werden müssen, daß es alles Wahre in sich begründet und einschließt. Nur das Eins und Alles bietet also den letzten Grund dar und daher muß die folgerichtige Philosophie auf Pantheismus kommen. Der Pantheismus aber ist auch dem Atheismus gleichzusetzen. Denn das Allgemeinste ist nicht der lebendige Gott, welcher als freie Ursache Schöpfer der Welt werden konnte, sondern was aus dem Allgemeinsten fließen kann, ist immer wieder nur Allgemeines; wir kommen in der wissenschaftlichen Ableitung nicht aus dem Allgemeinen heraus, welches doch nur etwas Mögliches, aber nicht das Wirkliche, nur eine Abstraction des Verstandes uns darstellt. So hat es die Wissenschaft nur mit leeren Schemen zu thun

und das Allgemeinste, welches sie als Gott verehrt, ist ein Kraftloses, Nichtiges, dem Nichts gleich zu setzen. In ihrer Folgerichtigkeit läuft sie auf Nihilismus hinaus. Dasselbe ergiebt sich aus der idealistischen Richtung der Wissenschaft. In der Bestreitung derselben wendet sich Jacobi gegen Kant und seine Nachfolger. Wenn Kant den Verstandesbegriffen ihre Bedeutung für die Erkenntniß der Erfahrung und der Erscheinung zugesteht, nicht aber für die Erkenntniß wahrer Dinge, so bemerkt Jacobi, daß er dadurch die Möglichkeit sich abschneide einen Sinneseindruck anzunehmen; denn ein solcher würde die ursachliche Verbindung zwischen Dingen an sich voraussetzen, also den Verstandesbegriff der ursachlichen Verbindung auf Dinge an sich anwenden. Ohne die Voraussetzung dieser Verbindung zwischen Dingen an sich könnte man in die Kritik der reinen Vernunft nicht hineinkommen, weil sie von der Annahme der Wahrnehmung ausginge, mit ihr könnte man in ihr nicht bleiben, weil sie alle Beziehung der Dinge an sich zu einander außerhalb unserer Vorstellungsweise aufhöbe. Durch sie würde in der That jede Möglichkeit abgeschnitten durch die Erfahrung eine Erkenntniß von andern Dingen oder von uns selbst zu gewinnen. Die Beseitigung der Erfahrung ist das folgerichtige Ergebniß des wissenschaftlichen Systems. Wenn es darauf ausgeht alles zu erkennen, so darf es nichts zurücklassen, was ihm nicht durchsichtig wäre; durchsichtig sind ihm aber nur seine eigenen Begriffe, seine Abstractionen; es muß also alles leugnen, was außerhalb seiner Abstractionen liegt. Der folgerichtigen Wissenschaft darf nichts übrig bleiben als sie selbst. Der wissenschaftliche Verstand weiß nur von sich; seine Gedanken sind ihm alles; er ist der vollkommenste Egoist. Seine Untersuchungen enden mit dem Bekenntniß: ich bin allein. Fichte's Lehre wird in diesem Sinn gedeutet und gelobt, daß sie mit äußerster Folgerichtigkeit dies Ergebniß zu Tage gebracht habe. Damit ist aber auch der Nihilismus der dogmatischen Wissenschaft entschieden und die Vernunft, welche diese Folgerung zieht, daß dem dogmatisirenden Verstande nichts übrig bleibe außer ihm selbst, hat damit die Widerlegung des Dogmatismus vollzogen; denn er ist hierdurch in Skepticismus umgeschlagen, d. h. in die Behauptung, daß uns nichts übrig bleibe außer unsern Vorstellungen.

Den Skepticismus aber widerlegt die Natur. Unter Natur

versteht er hier die unmittelbare Ueberzeugung der gesunden, natürlichen Denkweise. Jacobi hat in den Ausdrücken gewechselt, mit welchen er das Princip seiner Ueberzeugungen bezeichnete. Er nannte es zuerst den Glauben. Dies zog das Misverständniß nach sich, als wollte er den religiösen Glauben gegen die Anmaßungen der Wissenschaft zu Hülfe rufen. In den unmittelbaren Ueberzeugungen, auf welche er sich stützte, war wohl etwas Religiöses; aber sie wandten sich nicht weniger der weltlichen Seite der Meinung zu; der positiven Religion war er wenig geneigt; gegen den Köhlerglauben an eine positive Offenbarung der Wahrheit hat er sich noch in seinem Alter stark ausgesprochen. Der praktische Glaube Hume's, der gesunde praktische Menschenverstand Locke's und der schottischen Schule genügt ihm zur Widerlegung des Skepticismus. Er berief sich auf das Gefühl der Wahrheit in den nothwendigen Ueberzeugungen unseres praktischen Lebens. In seinem Alter nannte er den Grund dieser Ueberzeugungen gewöhnlich die Vernunft. Zwei Gründe führt er im Allgemeinen an, welche uns nöthigen ihnen nachzugeben. Der eine wiederholt die alte Ansicht, daß wir an die Grundsätze glauben müßten, weil sie nicht bewiesen werden könnten; er weist auf seinen beschränkten Begriff vom Wissen hin, als wäre es nur das bewiesene Denken; er dient ihm auch dazu den Vorwurf von sich abzulehnen, als wollte er die wissenschaftliche Behandlung unserer Gedanken uns wehren, wenn sie von den rechten Grundsätzen geleitet würde. Aber um den Glauben an die abstracten Grundsätze für die Beweisführung ist es ihm doch weniger zu thun als um die Erfahrung des concreten Daseins. Daher hat nur der zweite Grund, welchen er dem Skepticismus entgegensetzte, entscheidendes Gewicht für seine Denkweise; er beruft sich auf die unmittelbare Gewißheit der Erfahrung. Mit Herder lehrt er, daß kein Dasein durch Beweisführung aus abstracten Grundsätzen erkannt werden könne. Damit wir von einem wirklichen Dinge wissen, muß es sich uns offenbaren; es offenbart sich uns, indem es auf uns wirkt. Dann giebt es uns eine Erfahrung von seinem Dasein; das giebt uns den Glauben an die Hand und das Gefühl seiner Wahrheit. Unsere Vernunft, die Quelle aller Erkenntniß, hat ihren Namen nur vom Vernehmen; sie soll die Zeugnisse der Wahrheit vernehmen, welche uns die wahrhaften Dinge von sich erfahren lassen. So haben wir alle Berufungen Jacobi's auf unmittelbare Gewiß-

heit darauf zurück zu führen, daß er dem Zeugnisse der Erfahrung vertraut.

Dies scheint dem Empirismus sich anzuschließen; aber weit entfernt ist es von dem Empirismus der Naturalisten. Sehr weit dehnt Jacobi den Begriff der Erfahrung aus, indem er der sinnlichen Erfahrung eine höhere Erfahrung zur Seite stellt. Unsere Erfahrung hat eine doppelte Seite. Wir erfahren unser eigenes Sein; wir erfahren aber auch zugleich unsere Beschränktheit in den Wirkungen, welche die Außenwelt auf uns ausübt. Daß wir unter diesen Wirkungen leiden, daß etwas Anderes dieses Leiden uns verursacht, können wir ebenso wenig bezweifeln als unser eigenes Sein. Das Dasein des Ich und des Nichtich kann nicht bewiesen werden; wir müssen aber an beide glauben und beide werden uns zu gleicher Zeit beglaubigt. Ohne Du kein Ich. Dies ist der Hauptgrund, auf welchen Jacobi sein Vertrauen zu einer unmittelbaren Erkenntniß einer doppelten Welt stützt, der Innenwelt und der Außenwelt. Wie die Außenwelt nicht geläugnet werden kann, so auch nicht das Sinnliche. Denn sinnlich zeigt sie sich; durch unsern Sinn hängen wir mit ihr zusammen. Wir haben daher auch uns selbst als sinnliche Wesen zu betrachten. Hierdurch fühlt sich Jacobi gegen den Idealismus gesichert. Eine reale Welt sinnlicher Dinge liegt vor uns, welche nach natürlichen Gesetzen von uns beurtheilt werden muß und der Nothwendigkeit des Leidens und äußerer Einwirkungen unterliegt. Gegen diese Nothwendigkeit kämpft unsere Freiheit; aber es ist nur Hochmuth des Idealismus, wenn er meint die Außenwelt in Erscheinungen unseres Bewußtseins, in Vorstellungen unseres Innern auflösen und die Schranken der Nothwendigkeit von sich abwerfen zu können. Dagegen haben wir auch die Wahrheit unseres Ich anzuerkennen, welche nicht die Sinne, sondern die Vernunft uns zeigt. Daß dies in eine höhere, übersinnliche und übernatürliche Welt uns einführt, ist für Jacobi keinem Zweifel unterworfen. Ich und Nichtich, Uebersinnliches und Sinnliches, Uebernatürliches und Natürliches stellt er ohne sonderliche Unterscheidung einander entgegen; die Wahrheit beider Glieder dieser Gegensätze will er in gleicher Weise erfahren haben. Auf diese doppelte Seite der Erfahrung gründet er seine unmittelbaren Ueberzeugungen und es ist ungenau, wenn er die Vernunft allein als die Quelle seines Glaubens angiebt;

vielmehr aus einer doppelten Quelle fließt er, aus der Vernunft für die innere, übersinnliche, aus den Sinnen für die äußere, sinnliche Welt; so wie er diese als Organe für das Natürliche, so sieht er auch die Vernunft als Organ für das Uebernatürliche an.

Vorherschend aber wendet sich sein Interesse der Erkenntniß des Uebersinnlichen zu. Hierin liegt sein Streit gegen den Naturalismus, welchen er mit Kant theilt. Die bejahenden Ergebnisse, welche er über dasselbe zu gewinnen sucht, stimmen auch fast ganz mit Kant's Lehren überein und in seinem Alter hat er daher seine Einigkeit mit Kant zuweilen zu stark betont, als wenn kein wesentlicher Zwiespalt zwischen ihnen läge. Sie stimmen darin überein, daß sie die sittlichen Interessen mit den Gedanken an die übersinnliche Welt verbinden. In ihr sieht Jacobi wie Kant die Freiheit unseres Willens, behauptet die Immaterialität und Unsterblichkeit unserer vernünftigen Seele und das Sein Gottes, welcher mit Verstand und Willen die Welt schafft und regirt. Dabei aber setzt er sich doch der Weise entgegen, wie Kant die Wahrheit dieser Gegenstände unserer höhern Erkenntniß zu beglaubigen gesucht hatte. In den kantischen Postulaten sieht er nur Wünsche, nicht unbedingte Forderungen der Vernunft; nicht in Begriffe oder Ideen sollen wir auflösen, was wir als Sein zu erkennen haben; es ist auch hier wieder die Erfahrung eines Seienden, auf welche er seine Ueberzeugung gründet. Eine höhere Erfahrung des Guten, des Schönen, des Edlen, der Tugend läßt uns an ihrem Dasein nicht zweifeln; ein Instinct der Religion läßt uns die Religion als etwas Wirkliches in uns erkennen. Diese Polemik gegen Kant hat ihren Grund in dem Bestreben die Kluft aufzuheben, welche Kant zwischen dem Uebersinnlichen und der Erfahrung gesetzt hatte. Hierin hat sie volle Berechtigung.

Den Ausgangspunkt für sie bietet der Begriff der Freiheit dar. Kant hatte gemeint, in der Erfahrung erführen wir nur nothwendige Verbindungen von Erscheinungen, von denen eine jede nur eine Wirkung ist. Jacobi ist der Meinung, daß wir unsere Freiheit erfahren; unmittelbar, indem wir frei handelten, wären wir dessen gewiß, daß wir frei handelten. Wir erfahren innerlich, daß wir freie Ursachen dessen sind, was durch uns geschieht. Hierdurch erreicht er es, daß die Freiheit ihm nicht bloß

ein Postulat der Vernunft bleibt, daß er sie in unserm Leben finden und in der Erfahrung unseres Lebens unsere Handlungen als freie Thaten beurtheilen kann. Dies ist kein kleiner Vortheil, welchen er vor Kant voraus hat. Er mochte ihn übersehen lassen, daß in der Behauptung, eine Handlung geschehe aus freiem Entschluß, nicht allein eine Thatsache der Erfahrung, sondern auch ein Urtheil über die Thatsache ausgesprochen wird. In der Analyse unserer Gedanken ist er nicht stark. Was der Verstand zu der Erfahrung der Erscheinungen in der Beurtheilung derselben hinzuthut, wird von ihm nicht beachtet; er nimmt die Erfahrungsurtheile in Bausch und Bogen für Erfahrungen.

Nicht anders ist es mit seinen Lehren über Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele. Wir sollen erfahren, daß wir Geist, nicht Körper sind. Dies muthet der Erfahrung zu, daß sie nicht allein etwas in uns findet, das geistige Sein, sondern auch die Vergleichung vollzieht, welche uns berechtigt, das materielle Sein dem Geistigen abzusprechen. Diese Erfahrung eines verneinenden Prädicats soll alsdann auch in der gewöhnlichen Weise ausgebeutet werden zum Beweise für die Untheilbarkeit und Unsterblichkeit der Seele. Doch stützt sich Jacobi, welcher die Beweise aus allgemeinen Grundsätzen nicht liebt, für die Unsterblichkeit der Seele lieber auf unmittelbare Erfahrung. In unserm Streben nach ewigen Gütern, nach der Tugend, dem Schönen und Guten sollen wir die Erfahrung unseres ewigen Wesens machen. Dies würde nichts anderes heißen, als daß wir nicht allein das Wirkliche und Gegenwärtige, sondern auch die Verheißungen des Zukünftigen im Gegenwärtigen erfahren könnten.

Nicht weniger, werden wir sagen müssen, geht über den Begriff der Erfahrung hinaus, was Jacobi als Erfahrungen Gottes uns anrechnet. Wir wissen von Gott, so lehrt er, indem wir seine belebende Kraft in uns erfahren; sie durchdringt uns mit unmittelbarer Gewißheit. In uns lebt ein Geist, welcher unser eigenthümliches Wesen ausmacht; wir erfahren ihn in unserm Leben; unser wissenschaftlich denkender Verstand kann ihn nicht verleugnen, weil er durch ihn seine Begriffe, die Formen seines Denkens empfängt; wie dieser Geist in unmittelbarem Geistesgefühl uns gegenwärtig ist, so ist auch der Geber dieses Geistes uns unmittelbar gegenwärtig; denn wir haben unsern Geist nicht von uns selbst, sondern empfangen ihn als eine Gabe. Unmittelbarer

ist jener Geber uns gegenwärtig durch unser Herz, als die Natur uns gegenwärtig ist durch unsere Sinne. In überschwänglichen Gefühlen offenbart ihn uns unsere Vernunft. Jede rein sittliche, wahrhaft tugendhafte Handlung tritt in uns auf, verglichen mit dem mechanischen Getriebe der Natur, wie ein Wunder und offenbart Gott, den Geber alles Guten, welcher nur Wunder thun kann, den Urheber, den allmächtigen Beherscher der Natur, den Regirer des Weltalls. Ein tiefer Instinct, d. h. eine Energie, welche zur Erhaltung wie zur Fortbildung antreibt, Dasein und Leben von innen aus selbstthätig anhebend, wohnt allen Dingen bei und ist Grund der Freiheit in uns; er treibt zur Erforschung der Wahrheit und auf der Sehnsucht nach dem Wahren beruht alle Philosophie; in dieser Sehnsucht aber offenbart sich das unbedingte Wesen, welches nichts anderes als Gott ist. Das Weltall ist Natur, der Inbegriff des Bedingten; wir können es nicht ohne die unbedingte Wahrheit denken, welche in keinem Begriff, keinem deutlichen Erkenntniß verstanden, sondern nur als Thatsache gefaßt werden kann. Was sie ist, wissen wir nicht; aber sie ist; wir nennen sie Gott; damit ist ein Uebernatürliches gesetzt, aus welchem das Natürliche nur in einer übernatürlichen Weise hervorgehen kann. Gott ist übernatürliche Ursache, welche nicht nach Nothwendigkeit wirkt, wie ein Grund, sondern frei beschließt und schafft. Eine solche Ursache erfahren wir in den Acten unserer Freiheit. Der Verstand des Menschen hat sein Licht und sein Leben nicht in ihm selbst; nicht sein Wille geht aus seinem Verstande, vielmehr sein Verstand aus seinem Willen hervor, dessen Freiheit ein Funken ist aus dem ewigen reinen Lichte und eine Kraft der Allmacht. Die freie Ursache in uns giebt unmittelbares Zeugniß von der übernatürlichen, unbedingten Ursache der Welt, welche wir in Analogie mit unserer Freiheit zu denken haben.

So will Jacobi durch eine Verkettung von Gedanken, deren Zusammenhang das methodische Verfahren des Verstandes deutlich verräth, seine Lehre rechtfertigen, daß uns eine Erfahrung von Gott zukomme. Seine Beweisführung geht von der Freiheit unseres Geistes aus. Auf Freiheit beruht das Wesen des Geistes. Was er hinzuthut, ist das Nichtmechanische, nicht aus einem allgemeinen Naturgesetz, sondern aus eigenthümlicher Kraft Entspringende in den Handlungen, Werken und Charakteren der Menschen. Wenn man dieses Eingreifen des Geistes in die Natur leugnet,

so leugnet man überhaupt den Geist und setzt statt seiner nur Naturwesen mit Bewußtsein. Freie That ist ein Wunder, ein Wunder wie die Schöpfung, aber dieses Wunder beweist sich uns in jeder Thatsache unseres freien Willens. Wie wir an dieses Wunder glauben müssen, wenn wir nicht uns selbst aufgeben wollen, so müssen wir an das Wunder der Schöpfung und an eine wunderthuende Vorsehung glauben. Wer das eine begriffen hätte, würde das andere begriffen haben, aber begreifen können wir keins von beiden. Alles wahrhaft Wirkliche haben wir auf eine unbedingte, daher nicht zu beweisende, nicht abzuleitende, unbegreifliche Ursache zurückzuführen und wie alle wahrhaft wirkliche Dinge Individuen sind, einzelne, lebendige Wesen, in ihrer Selbstständigkeit von andern unterschieden, so haben wir auch die erste Ursache als ein Individuum, als einen sich selbst von andern Dingen unterscheidenden, lebendigen, persönlichen Gott uns zu denken. In dieser Ueberzeugung setzt sich Jacobi dem Pantheismus entgegen, zu welchem er die Neigung in allen auf Beweis sich stützenden Systemen der Philosophie findet, weil sie das Individuelle auf ein Allgemeines, Abstractes zurückführen möchten. Da der Pantheismus besonders auf den Begriff des Unendlichen sich berufen hatte, stellt ihm Jacobi den platonischen Satz entgegen, daß wir das Maßhaltige als Gott zu verehren hätten.

Was aber weiter über das Uebernatürliche zu sagen wäre, darauf genauer einzugehn, verhindert ihn seine Scheu vor methodischer Forschung und die Meinung, daß die freie That ein unbegreifliches Wunder sei. In der Weise Plato's äußert er wohl, daß Gott das Wahre, Gute und Schöne sei, aber mehr entwickelt als die platonische Lehre sind seine Gedanken hierüber nicht. Dem sittlichen Leben wenden sie sich zu ohne es genauer zu erforschen. Gegen das kantische allgemeine Gebot jedoch hebt er in bemerkenswerther Weise die Rechte des Individuellen hervor. Der Mensch ist nicht des Gesetzes wegen, sondern das Gesetz des Menschen wegen. Alle wahre Tugend beruht auf dem lebendigen eigenthümlichen Triebe zum Guten; das freie Recht der Gnade sollen wir höher achten als die allgemeine Vorschrift eines die Individualität nicht beachtenden Pflichtgebots; Liebe ist mehr werth als der Hochmuth kalter Vernunft. Wie aber die Eintracht des individuellen Triebes mit dem allgemeinen Gebote sich herstellen lasse, darüber bekennt er wie über Wahres und Gutes überhaupt seine Unwissen-

heit. Ebenso liebt er das Schöne; daß er es aber mit dem Wahren und Guten auf gleiche Linie stellt, läßt nur erkennen, daß er über seine Bedeutung keine Rechenschaft sich gegeben hat.

Daß seine Lehre ganz im Glauben an die Erfahrung wurzelt, drückt seine Aeußerung aus, daß alle lebendige Philosophie Geschichte sein müsse. Von den Gegenständen, meint er, hängen unsere Vorstellungen, von den Vorstellungen unsere Neigungen und Leidenschaften ab; sie bestimmen unsere Handlungen und Grundsätze. Dadurch setzt er sich der idealistischen Neigung Kant's entgegen, daß er alles Gewicht auf die Erfahrung wirft; nicht bloß Erscheinungen soll sie uns kennen lehren, sondern eine reale, wahre Welt, auch nicht bloß Natur und natürliche Dinge, sondern die höhere Erfahrung soll uns einführen in das Uebernatürliche und selbst die Ursache der übersinnlichen Welt, die Gegenwart des lebendigen Gottes uns gewahr werden lassen in unserm Leben und in dem Leben aller Dinge. Hierin stimmt Jacobi mit Lessing und Herder überein, indem er der Lehre vom außerweltlichen Gott, welcher die Welt wie eine Maschine lenkt, seinen Widerspruch entgegensetzt. In dem Sinnlichen ist das Uebersinnliche gegenwärtig als seine Ursache; der lebendige Gott offenbart sich im Lebendigen und belebt es mit seiner Kraft. Die Gebiete der Natur und der Freiheit findet nun die Erfahrung auch nicht so streng geschieden, wie die Lehre Kant's. Nicht ohne Bedeutung auch für die spätern Untersuchungen ist es, daß Jacobi das Gesetz der ursachlichen Verbindung nicht im Widersprnch mit der Freiheit findet, vielmehr darauf dringt, daß jede wahre Ursache frei verursachen müsse. Aber er behauptet das nur als eine Thatsache der Erfahrung, indem er verkennt, daß wir von den Thatsachen der Erfahrung nur durch Schlüsse zu den Ursachen vordringen können. Dadurch wird es ihm unmöglich in methodischer Forschung über den Gehalt des Uebersinnlichen sich zu unterrichten und es erscheint ihm daher alles als ein Wunder, was wir von Gott und göttlichen Dingen wissen. In dieser Beziehung steht seine Lehre auf ganz gleicher Stufe mit der Lehre Kant's. Er fordert die Vereinigung der Naturnothwendigkeit mit der Freiheit, wie Kant sie im Menschen voraussetzte, aber er gesteht, daß sie ihm eine schlechthin unbegreifliche Thatsache der Erfahrung sei, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. In ihren Ergebnissen stimmen nun Kant und Jacobi überein. Sie halten sich an die allgemeinsten

Bedingungen einer moralischen Weltansicht, an die Freiheit unseres Willens, wie die Unsterblichkeit unsers Wesens, das Walten eines Gottes, welcher die Welt schafft und regirt. Diese Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins, die ersten Voraussetzungen der moralischen Wissenschaften, vertheidigt zu haben gegen die Angriffe des Naturalismus ist ihr gemeinschaftliches Verdienst. Jacobi kann sich noch besonders das Verdienst zueignen darauf gedrungen zu haben, daß auch in unsern Erfahrungen der Gedanke des Uebersinnlichen lebt und Gestalt gewinnt, so daß wir ihn anwenden können auf die Erkenntniß des Wirklichen. Jacobi's Lehren sind auch, nicht allein von Seiten der wenig gebundenen Form, sondern nicht weniger in ihrem Inhalt, faßlicher und wirksamer, als die Lehren Kant's, weil er sich gestatten darf die Freiheit ohne Umschweife in der Erfahrung als Ursache spielen zu lassen. Er hat das sittliche Genie zur Hand, welches über die niedrigen sinnlichen Getriebe uns erhebe, und wenn die Ueberschwänglichkeiten des Genies schrecken, so hilft der gesunde Menschenverstand aus, welcher auch unter den sinnlichen Beweggründen einen Funken des göttlichen Geistes in uns bezeugt. So konnte sein Streit gegen den Idealismus in weitem Kreise auf Beifall rechnen. Er schützte gegen den Naturalismus die sittlichen und religiösen Interessen und ließ die Aussicht frei sie mit der Erfahrung versöhnen zu können, weil die Freiheit als Ursache in die Natur eingreifen könnte. Aber freilich diese Aussicht war methodisch wenig unterstützt. In Handhabung der wissenschaftlichen Form stand Jacobi weit unter Kant und auch in diesem Falle mußte sich wohl zeigen, welches Uebergewicht in der Philosophie die folgerichtige Methode über den Inhalt der Erfahrung behauptet. Die methodische Reform Kant's hat doch eine viel stärkere Wirkung auf den Fortgang der Untersuchungen gehabt, als die Einwürfe, welche ihr Jacobi von der Seite der Erfahrung entgegenstellte.

Kant und Jacobi stritten beide gegen den Naturalismus für die moralischen und religiösen Forderungen, aber die mächtigen Nachwirkungen des Naturalismus wurden durch sie auch in ihren eigenen Lehren nicht gebrochen. Dies sieht man daran, daß sie Natürliches und Uebernatürliches nur wie zwei Gebiete neben einander stellten, welchen in gleicher Weise ihre Rechte bewahrt werden müßten. Sie fürchteten den Pantheismus, sie fürchteten die Uebermacht des göttlichen Gesetzes, welche die Freiheit des

Menschen antasten würde, wenn sie als herschendes Gesetz und nicht bloß als sittliches Gebot aufträte. Daher ordnen sie das Natürliche dem Uebernatürlichen nicht völlig unter, lassen vielmehr das übernatürliche Wesen des Menschen von der Natur in Schranken halten und der Gedanke an die menschliche Beschränktheit ist bei ihnen ein herschender Gesichtspunkt; diese Schranken unserer Natur sondern uns alsdann auch von Gott ab und dem Pantheismus, der Gewaltherrschaft des göttlichen Gesetzes ist dadurch glücklich vorgebeugt; aber auch ein Theil ist zurückgeblieben von der Lehre, daß Gott außer der Welt stehen bleibe. Das Uebernatürliche mußte wohl als höher gedacht werden, als das Natürliche; aber die sittliche Idee soll nur einen höhern Werth haben als das Natürliche, nicht es mit Allmacht beherschen. Kant's und Jacobi's Gedanken sind noch mehr mit den Schranken unserer Natur, als mit der Herlichkeit unserer Bestimmung beschäftigt und in der Geschichte des Menschen können sie daher auch den Plan Gottes zur Verherlichung seines Namens nicht finden, welchen Lessing und Herder geahnt hatten. Hieraus fließt, daß sie der geschichtlich offenbarten Religion nicht geneigt sind; ihr widerstrebt das Dualistische in ihrer Betrachtung der menschlichen Dinge und der weltlichen Beschränktheit. Jacobi hat offen bekannt, daß er wohl mit dem Herzen ein Christ sei, ein Heide aber mit dem Verstande.

6. Ein Standpunkt schien erreicht zu sein, welchen man festhalten könnte. Kant hatte unter den Philosophirenden die zahlreichste Schule; Jacobi hatte auf die Gemüther tief eingewirkt. Beide hatten dem Naturalismus seine Schranken gesetzt durch die Moral, ohne die Rechte der Natur beseitigen zu wollen. Auch Herder und Lessing hatten an das Höhere gemahnt, welches in der Geschichte des Menschen weit über die Selbsterhaltungen der Natur hinausgehn sollte. Auch diese beiden konnten mit jenen eines Sinnes zu sein scheinen. Doch lag noch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen. Wärend Kant und Jacobi in ihren Gedanken die Gebiete des Natürlichen und des Uebernatürlichen von einander getrennt hielten und ihr Verhältniß zu einander, das Ineinandergreifen beider wie ein Wunder betrachteten, konnten Lessing und Herder nur darauf eingehn sie mit einander zu verschmelzen und das Höhere als die Fortbildung des Niedern zu betrachten. Was diese betrieben, entsprach wohl mehr der Forderung der Wissenschaft, welche auf Einheit des Systems dringt;

es gefährdete aber auch den Unterschied, welchen man festzuhalten gesucht hatte, und warf auf das Uebernatürliche den Schein, als könnte es nur einen höhern Grad des Natürlichen bezeichnen. So lange man nicht einiger war über das Verhältniß des Natürlichen und des Uebernatürlichen, schien es sicherer zu sein mit Kant und Jacobi beide Gebiete von einander gesondert zu halten und nur ihren Unterschied zu bedenken. Diesen Standpunkt hielt eine Zeit lang die am weitesten verbreitete Meinung fest. Er ist der Standpunkt einer kritischen Besorgniß die Wissenschaft in ihrer Entwicklung zu stören, wenn man ihre verschiedenen Gebiete in einander ziehen wollte. Man kann hierin eine Rückkehr zum Indifferentismus sehen, welcher so wie diese neue Lehrweise Natürliches und Uebernatürliches zwei von einander abgesonderten Wissenschaften zuweisen wollte. Doch sind die Absichten dieses neuen und des alten Indifferentismus von einander sehr verschieden. Der alte Indifferentismus des 17. Jahrhunderts war darauf ausgegangen die natürliche Wissenschaft vor den Eingriffen der Theologie sicher zu stellen, der neue suchte vielmehr Religion und Moral vor den Eingriffen der Naturwissenschaft zu sichern. So wie der alte kann auch der neue Indifferentismus nur als ein Uebergangsstandpunkt angesehn werden. Lessing und Herder hatten schon auf die höhere Aufgabe hingewiesen Natürliches und Uebernatürliches, als die Elemente einer und derselben Welt und wurzelnd in demselben Grunde, auch in derselben allgemeinen Wissenschaft zu erforschen.

Auf dem Standpunkte, auf welchem man gegenwärtig sich hielt, wiewohl er Kant und Jacobi gemein war, hatten doch die Lehren Kant's in den wissenschaftlichen Untersuchungen bei weitem das Uebergewicht. Wenn auch Jacobi durch Zuziehung der Erfahrung weitere Aussichten in die Betrachtung des Uebersinnlichen eröffnen konnte, so schreckte doch das Unmethodische, Schwärmerische in seinen Aeußerungen ab. Es gab wohl empfängliche Gemüther für seinen enthusiastischen Aufschwung, aber noch war man zu kühl, andere, methodischere Hülfsmittel mußten erst gewonnen werden um in wissenschaftlicher Untersuchung die Hoffnung zu fassen, daß man mit Erfolg über das Gebiet der Natur sich hinauswagen könnte. In der Wissenschaft kann man nicht unterlassen an die bisherigen Leistungen sich anzuschließen und diese zogen an den alten Naturalismus heran. Vorläufig begnügte man

sich eine Aussicht in ein höheres Gebiet sich eröffnet zu haben, wenn es auch wie Unbekanntes, nur Geahntes sich darstellte. Hatte doch Jacobi selbst oft genug an die Schranken unseres Erkennens erinnert. Unter diesen Umständen mußte die kritische Manier Kant's, welche er so sorgfältig ausgebildet hatte, den größten Einfluß gewinnen. Von den meisten seiner Anhänger wurde sie für die Hauptsache und die Kritik der reinen Vernunft für die wichtigste Leistung seines Systems gehalten. In dieser Meinung haben die Schüler Kant's seine kritischen Gedanken ausgelegt, auch wohl noch tiefer zu begründen gesucht. Dies alles aber ist von keinem nachhaltigen Erfolg gewesen, so daß wir es übergehn können. Wichtiger war es, daß man die Ergebnisse der Kritik auch auf einzelne Zweige der Wissenschaften anzuwenden sich gedrungen sah. Hierbei mußte die Unergründlichkeit der Kluft zu Tage kommen, welche sie zwischen der übersinnlichen Wahrheit und der Erfahrung gelegt hatten und dies konnte nicht ohne Folgen für weitere Forschungen bleiben. Wir können uns nicht davon entbinden einen Blick auf diese Seite der kantischen Schule zu werfen.

Am wenigsten konnte der kritische Standpunkt für die Naturwissenschaften abwerfen. Kant hatte eine dynamische Naturlehre in Aussicht gestellt und seine Construction der Materie aus Anziehungskraft und Abstoßungskraft hatte eine so feste methodische Gestalt gewonnen, daß sie von den Naturforschern nicht übersehn werden konnte. Wir finden sie in den Lehrbüchern der damaligen Zeit erwähnt und sogar angenommen. Aber man begnügte sich damit sie als eine Weise die Raumerfüllung im Allgemeinen zu erklären geltend zu machen ohne sich dadurch angeregt zu sehen den Gründen der Naturerscheinungen durch dieses Hülfsmittel mehr im Einzelnen nachzuforschen. Unter den Naturforschern dieser Zeit des kantischen Einflusses zeichnete sich Link aus durch umfassende Kenntnisse und das Bestreben philosophische Grundsätze in Anwendung auf die Natur geltend zu machen. Wir können uns auf seine Schrift über die Naturphilosophie berufen zur Charakterisirung des Eindrucks, welchen die dynamischen Grundsätze Kant's gemacht hatten. In der Anwendung derselben verschwinden die Atome, d. h. sie werden auf Materientheile zurückgebracht, welche durch Anziehungskraft und Abstoßungskraft sich gebildet haben; mit diesen Materientheilen wird aber hierauf ganz in derselben Weise ver-

fahren, wie früher die mechanische Naturlehre die Atome gebraucht hatte. Noch weniger wurde die teleologische Naturerklärung beachtet. Nach wie vor konnte sie in den einzelnen Gebieten der organischen Natur nicht übersehn werden; aber in den allgemeinen Grundsätzen ging man an ihr vorüber. Kant hatte sie zu sehr mit skeptischem Auge betrachtet, Herder in zu wenig methodischer, zu wenig in das Einzelne eingehender Weise gebraucht, als daß sie einen nachhaltigen Eindruck hätte zurücklassen können bei denen, welche über ihre empirischen Forschungen in der Natur doch nicht ganz die Verständigung über allgemeine Grundsätze der Wissenschaft vergaßen. So blieben die Lehren des alten Naturalismus in der Naturforschung noch immer in voller Macht bestehn.

Von größerm Einfluß waren die kantischen Lehren auf die moralischen Wissenschaften; auch Jacobi's Einfluß läßt sich dabei spüren. Daß aber dieser Einfluß in verschiedenen Gebieten in sehr verschiedener Weise sich zeigt, weist darauf hin, daß man beim gegenwärtigen Standpunkte nicht stehn bleiben konnte.

Man könnte erwarten, daß Kant's Lehren auf die Theologie einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben würden, da alle bejahende Ergebnisse seiner Philosophie mit Theologie zu thun haben, da seine Forderungen der praktischen Vernunft der ganzen Theologie einen bisher unbekannten theoretischen Unterbau geben und er sogar in der Religion der bloßen Vernunft tiefer als in irgend einem andern Theile seiner eigenen Anwendungen auf die Erfahrung eingegangen war. Man muß aber auch bedenken, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft ist, welche auf geschichtlich gegebene Thatsachen sich stützt, Kant's Moral dagegen für das praktische Leben wenig darbot, die gegebenen Thatsachen vernachlässigte, weil er in ihnen nur natürliche Erscheinungen sah, und daß die bejahenden Ergebnisse, welche er aus den Forderungen der praktischen Vernunft zog, bei den aller allgemeinsten Grundlagen unserer religiösen Ueberzeugungen stehen blieben. Diese Bemerkungen werden genügen um unsere Erwartungen herabzustimmen. Doch ganz ohne Einwirkung auf die Theologie ist die kantische Lehre nicht geblieben. Sie zeigt sich äußerlich darin, daß die Formeln sich änderten. Es wurde nun nur noch wenig von natürlicher Religion und von Naturalismus in der Theologie geredet; an deren Stelle trat die Vernunftreligion und der Rationalismus der Theologen, als deren wirksamster Begründer Kant

angesehn werden kann, obwohl er diese Ausdrücke nicht zuerst gebraucht hat. Freilich war hierdurch noch wenig gewonnen, ja der alte Gegensatz zwischen Naturalismus und Supranaturalismus konnte klarer scheinen als der neue zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Wenn man an die Stelle der Verehrung der Natur die Verehrung der menschlichen Vernunft zu setzen beabsichtigte, so konnte darin das Christenthum nur einen Wechsel der Abgötterei erblicken. Aber eine solche Absicht war auch nicht ausgesprochen. Hinter der menschlichen Vernunft lag der göttliche Wille, welcher in ihr sich nur offenbaren sollte. Auch hiermit war nur ein Wechsel der Offenbarungen gewonnen und es konnte nur die Meinung des Rationalismus sein, daß Gott deutlicher in der Vernunft als in der Natur sich zu erkennen gebe. Ueberdies war sehr zu besorgen, daß in der Weise des alten Naturalismus der Unterschied zwischen Natur und Vernunft nicht streng bestimmt, sondern in einen Gradunterschied aufgelöst würde. Dies ist ohne Zweifel nicht selten von den rationalistischen Theologen geschehn, auf welche auch Nachwirkungen des Naturalismus und die Lehren Lessing's, Herder's, Jacobi's von Einfluß waren. In diesem Fall war nun gar nichts gewonnen, wenn man unter Vernunft nur den natürlichen Menschenverstand verstand und ihn als Grund der religiösen Ueberzeugungen betrachtete. Das war aber nicht der Rationalismus Kant's und seiner echten Schüler. Er forderte, daß wir über die Antriebe des natürlichen Menschenverstandes und des Instincts hinausgehend eindringen sollten in das Gebiet des Uebernatürlichen, gehorsam dem Sittengebote und den Forderungen der praktischen Vernunft. Hierdurch war doch etwas gewonnen. Der Ernst und die Strenge des sittlichen Gebots wurde im Gegensatz gegen die Schlaffheit der gewöhnlichen Uebung als die wahre Quelle des religiösen Lebens erkannt. Der Ruf nach Sinnesänderung erhob sich mit neuer Kraft; die radicale Sündhaftigkeit in den Gewohnheiten des Lebens ließ die Mittel der Kirche suchen, welche, mit äußerer Autorität unter der Leitung Gottes bekleidet, uns eine moralische Erziehung geben könnten. Man wird sagen können, daß hierdurch die ersten Anknüpfungspunkte gewonnen waren für die Entwicklung einer wissenschaftlichen Denkweise, welche auf Heiligung des praktischen Lebens durch die Religion drang; aber bei den ersten Anknüpfungspunkten blieb diese Denkweise auch stehn. Seine Schwächen zeigte der kantische

Rationalismus in der moralischen Erklärung der heiligen Schrift und der kirchlichen Satzungen. Alle geschichtliche Offenbarung erschien ihm nur als eine symbolische Andeutung der moralischen Ideen, weil man in der Geschichte nur die Natur sah, die Natur aber als nothwendige Erscheinung an sich keinen Werth hat, sondern ihren Werth nur durch Hinweisung auf sittliche Ideen, durch Anregung des Menschen zu sittlichem Leben erhalten soll. Wir könnten eine Reihe von Theologen und Philosophen nennen, welche auf diesem Standpunkt sich gehalten haben; wir dürfen aber ihre Lehren im Einzelnen übergehn, denn ihre Anwendungen der kantischen Grundsätze konnten wenig Nutzen bringen, weil sie das Empirische zu sehr verachteten um von ihm zu fruchtbaren Erörterungen sich anregen zu lassen.

Dagegen dürfte ein Versuch den kantischen und jakobischen Standpunkt zu verbinden eine etwas sorgfältigere Beachtung verdienen. Er ist von Fries gemacht worden; seinen berühmtesten Vertreter in der Theologie hat er an De Wette gefunden und die friesische Schule zählt noch gegenwärtig ihre Anhänger. Fries hat das Verdienst in seiner neuen Kritik der Vernunft aufgedeckt zu haben, daß die kritische Methode Kant's auf anthropologischer Grundlage beruhe und nur eine empirische Untersuchung unseres wissenschaftlichen Verfahrens bezwecken könne. Alle Kritik, bemerkt er, bleibt Selbstbeobachtung. Die Grundsätze der Vernunft, welche wir in die wissenschaftliche Untersuchung bringen, lassen sich daher nur dadurch beglaubigen, daß wir sie als unmittelbare Erkenntnisse der menschlichen Vernunft, als etwas ihr unmittelbar Gewisses nachweisen. Alles unmittelbar Gewisse ist wahr; einen Beweis gestattet es nur insofern, als sich darthun läßt, daß es im Wege der Vernunft liegt ihm zu vertrauen. Die Vernunft ist ein auf Anregung thätiges Wesen; als solches verfährt sie nach den in ihr liegenden Principien und diese hat die kritische Selbstbeobachtung an den Tag zu bringen. Sie beruhen auf dem wahren Begriffe des Unendlichen, welcher ein Ganzes fordert. Ein solches kann durch die Formen der Sinnlichkeit nicht geboten werden. Der unendliche Raum, die unendliche Zeit gehen nur in das Unbestimmte und befriedigen daher nicht das Bedürfniß der Vernunft ein Ganzes zu denken. Wir kommen durch sie nicht zu dem Absoluten, welches die Vernunft sucht. Indem sie es sucht, muß sie aber auch anerkennen, daß sie es nicht erkennen kann.

Denn im Gedanken an dasselbe wird hinausgegangen über die Erscheinung und über die Erfahrung, auf welcher alles Wissen beruht. Die Ideen der Vernunft verneinen nur, daß die Erfahrung der Wahrheit genüge, welche die Vernunft anerkennen muß; daher lassen sie sich nur in verneinender Weise ausdrücken. Wenn das in der Erfahrung Gegebene das Wirkliche genannt wird, so haben wir in den Ideen mit dem Nichtwirklichen zu thun. Doch sollen sie nicht leere Einbildungen, sondern das, was sein soll, Zwecke der Vernunft bezeichnen. Da wir von ihnen nicht wissen können, haben wir an sie zu glauben, einem Bedürfnisse der Vernunft folgend, welches durch die in das Unbestimmte verlaufende Erscheinungswelt nicht befriedigt werden kann. Nicht allein unser theoretischer Trieb, sondern auch unser Gefühl, unser Herz will befriedigt sein. Dadurch werden wir in die Welt der übersinnlichen Ideen eingeführt, lernen die sinnliche Welt teleologisch und nach dem beurtheilen, was allein für die Vernunft Werth hat, weil es über den Kreislauf des Vergänglichen hinausgeht und ewige Bedeutung hat. Die Unvereinbarkeit des Empirischen mit dem Uebersinnlichen wird nun von Fries behauptet, wie von Kant; Glaube und Wissen bleiben gesondert; aber eine Anwendung der Ideen auf die Erfahrung wird uns gestattet, wie Kant in der Kritik der Urtheilskraft sie zugelassen hatte. Fries legt dabei jedoch größeres Gewicht auf die ästhetische als auf die teleologische Urtheilskraft, weil er das Begehren in das Gebiet des Gefühls zieht und der praktischen Vernunft nur das Handeln vorbehält, der anthropologische Standpunkt aber die Realität der Zwecke ganz in Frage stellen darf, wenn er nur das menschliche Bedürfniß sie im ästhetischen Wohlgefallen festzuhalten geltend machen darf. Daher verwandeln auch alle religiöse Anwendungen, welche wir von den Ideen der Vernunft auf die Betrachtung der Natur oder der Erfahrung machen, sich ihm in ästhetische Ideen. Im Gefühl des Schönen und Erhabenen wird das Endliche zur Erscheinung und zum Symbol des Unendlichen; wir nennen dies eine Ahnung des Göttlichen und auf Ahnung beruht die Religion. Nur von Erscheinungen wissen wir; wir glauben aber an das wahre Wesen der Dinge und unsere religiöse Ahnung läßt uns in den Erscheinungen der sinnlichen Welt das Absolute und das wahre Wesen der Dinge anerkennen.

Die Anwendungen, welche von dieser anthropologischen Theo-

rie auf die Lehren der positiven Religion gemacht wurden, konnten nur eine sehr subjective Haltung haben, indem sie darauf hinausliefen die Geschichte und die Lehre der Kirche auf Symbole ästhetischer Ideen zu deuten, welche in uns das Gefühl des Heiligen wecken und durch das Gefühl auf das sittliche Handeln wirken sollten; so wurde die moralische Erklärung der heiligen Schrift und der kirchlichen Feststellungen in Gang gesetzt. Fries ließ das Leben der Vernunft in gesonderte Gebiete zerfallen, in ein Leben der mathematisch-physicalischen Wissenschaften, ein Leben des moralischen Glaubens und der religiösen Ahnung, nur dafür besorgt, daß jedes derselben ungestört von den andern bliebe; die Einheit des vernünftigen Lebens, die Einheit der Wissenschaft konnte dabei nur als ein Gegenstand der Ahnung festgehalten werden; das Gebiet der Ahnung, in welches die Theologie sich flüchten mußte, konnte keine wissenschaftliche Haltung gewinnen, weil es von dem Gebiete der Wissenschaft ausgeschieden worden war. Die Schwäche dieser Lehre liegt in der kritischen, anthropologischen Manier, in welcher die Untersuchung getrieben wird. Sie wagt sich nicht heran an Gott und das Ebenbild Gottes im Menschen, die absolute Wahrheit und Gewißheit der Vernunft; daher wird die Vernunft der Kritik unterworfen, das Absolute zwar anerkannt, aber jenseits unserer Gedanken stehen gelassen und nur zur Kritik, zum Maßstabe unserer Schwäche gebraucht. Diese Lehren sind noch beherscht von der alten Furcht des Naturalismus vor der Herrschaft der Theologie. Daher wollen sie immer nur mit der Religion des schwachen Menschen zu thun haben, aber nicht mit Gottes Gebot und der Kraft Gottes im Menschen. Man wagt es nicht Gott mächtig werden zu lassen, weder über die Natur, damit das Naturgesetz und die Unabhängigkeit der Naturwissenschaft nicht verletzt werde, noch über die Vernunft des Menschen, damit der heilige Geist die Freiheit des Willens nicht gefährde. So können auch die Offenbarungen Gottes in der Geschichte ihre Wahrheit nicht behaupten nnd sinken zu Symbolen unserer ästhetischen Gefühle herab.

Ganz anders mußten die kantischen Lehren in einer andern praktischen Wissenschaft wirken, welche nicht bei Ahnungen, Symbolen und frommen Gefühlen stehen bleiben konnte, sondern die Ordnung des äußern Lebens zu bedenken hatte. Auch die Juristen der damaligen Zeit haben von der kantischen Kritik sich be-

wegen lassen, wie wenig auch die kantische Rechtslehre ihnen sichere Haltpunkte zu bieten schien. Wir finden unter ihnen scharfsinnige Männer, welche die Folgerungen der kantischen Moral für das rechtliche Leben weiter zu treiben wußten, als ihr Meister selbst. Es zeigte sich ihnen, daß der kategorische Imperativ für die Ableitung von Pflichten für das äußere Leben völlig unzureichend sei; sie mußten daher auf andere Quellen für das Recht sinnen, da die philosophirende Vernunft der kantischen Schule sie versagte. Dies hat zu den Lehren der sogenannten historischen Rechtschule geführt, welche in der Entwicklung der moralischen Wissenschaften der neuesten Zeit eine hervorragende Stellung behauptet hat und auch auf den Fortgang der philosophischen Untersuchungen nicht ohne Einfluß geblieben ist.

Mehrere Männer haben Antheil gehabt an der Entwicklung der Meinungen in dieser Richtung; wir können von ihnen nur die beachten, welche den Beginn machten und dabei von den Beweggründen der kantischen Moral getrieben wurden. Die ersten Anfänge kann man bei Anselm Feuerbach finden, welcher in seiner Kritik des natürlichen Rechts zeigte, daß die Moral nach kantischen Grundsätzen gar nichts mit der äußern Freiheit zu thun habe. Sie gebietet nur Achtung vor dem Sittengesetz, nicht aber die Bethätigung derselben im äußern Handeln. Der sittliche Mensch würde daher ohne Eigenthum und ohne freie Machtübung über eine bestimmte Rechtssphäre gedacht werden können. Da aber Recht nicht ohne Eigenthum bestehn kann, liegen die Gründe des Rechts auch nicht in den Forderungen der praktischen Vernunft. Feuerbach wird nun aber hierdurch nur dazu geführt nach der anthropologischen Manier der Kantianer und nach Anleitung der Erfahrung eine besondere juridische Vernunft in uns anzunehmen, welche alle Grundsätze der Rechtswissenschaft abgebe. Dies bahnt ihm den Weg zurück zu dem alten Naturrecht; nachdem er in seiner Jugendschrift die philosophischen Bedenklichkeiten durch die Annahme der juridischen Vernunft abgeschüttelt hatte, verfuhr er in seinen weitern Arbeiten in der alten Weise der Rechtsgelehrten. Tiefer in die Sache ein ging Rehberg, ein Mann, welcher über die Statsgeschäfte, den Beruf seines praktischen Lebens, die kritischen, metaphysischen Untersuchungen seiner Jugend nicht vergessen hatte. Im State sah er das Recht begründet; die bestehenden Normen unseres Lebens, wie im State so in der Religion,

dürften wir nicht leichtsinnig beseitigen; ebenso wenig könnten wir ihnen eine absolute Heiligkeit zuschreiben, denn diese gebühre nur den unbedingten Geboten der Vernunft. Aus ihnen aber lasse sich weder Vertrag, noch Stat, noch Erbrecht ableiten. Ohne Erbrecht, bemerkt er, ist keine menschliche Gesellschaft möglich. Jede Generation sucht ihre Erwerbungen den Nachkommen zu übertragen; die Familie wahrt ihren Besitz, nicht minder das Volk und der Stat. Aber ein Erbrecht ohne beschränkende Ausnahmen zu gestatten ist nicht möglich. Selbst Revolutionen des Stats sind nicht schlechthin verwerflich. Man lehrt, der Stat beruhe auf Vertrag; nun wohl, ein schlechthin bindender Vertrag ist unmöglich. Der Vertrag ist ein Versprechen für die Zukunft; stillschweigend oder ausdrücklich steht es unter der Bedingung, daß die Lage der Vertragenden keine wesentliche Aenderung werde erfahren haben; sollte eine solche eingetreten sein, so wäre der Vertrag erloschen. Die Bedingungen, unter welchen dies eintritt, lassen sich aus allgemeinen Begriffen der Vernunft nicht ableiten. Als oberste Bedingung für die sittliche Verpflichtung zum Vertrage muß gelten, daß die Meinung des Verpflichteten über das Gute sich nicht geändert habe; wenn er im Augenblicke der Handlung einsehn sollte, daß sie sittlich verwerflich sei, so würde er sie nicht thun dürfen. So setzt das Sittengebot nicht weniger als alle Verträge zu leeren Versprechungen herab, daß man das Versprochene thun wollte, wenn es im Augenblicke der Handlung noch für gut gehalten würde. Diese und ähnliche Gedanken erschüttern die Ueberzeugung Rehberg's nicht, daß wir das positive Recht festhalten müssen; aber die praktische Vernunft kann er nicht für seine alleinige Quelle halten; die Erfahrung muß zu ihr hinzutreten; worauf ihre Macht in sittlichen Dingen beruhe, erörtert er nicht.

Hierin ging Hugo weiter und wurde dadurch der Begründer der historischen Rechtschule von der Seite ihrer philosophischen Grundsätze. Seine Gedanken waren aus kritischen Ueberlegungen über das Recht in seinem geschichtlichen Bestande hervorgegangen; die philosophischen Grundsätze wurden daher nur bruchstückweise von ihm vorgetragen. Seine kritischen Ueberlegungen stellen das, was die Erfahrung im Rechtsgebiete als nothwendig oder räthlich uns vorlegt, in einen scharfen Contrast gegen die Forderungen der Vernunft um darzuthun wie unzulänglich diese sind den Forderungen des Rechts Genüge zu thun und wie nöthig es daher ist

in der Rechtswissenschaft weniger dem Gesetze der Sittenlehre als den Lehren der Geschichte zu folgen.

Schon die Vielheit und Verschiedenheit der Rechtsverfassungen erregt Verdacht dagegen, daß ausschließlich die Vernunft Quelle des Rechts sei. Hätten wir nur dem natürlichen Rechte zu folgen, so würden wir nur einen Stat und eine Obrigkeit zu fordern haben; der Kosmopolitismus ist von diesem Standpunkte aus unvermeidlich. Die Trennung der Staten unter verschiedenen Obrigkeiten ist ein Uebel; Collisionen über das Recht sind dabei unausbleiblich. Aber dennoch, sie besteht und es würde niemand ungestraft sich ihr entziehen können. Was aber allen Rechtsverfassungen bisher gemeinsam gewesen ist, läßt auch nicht aus Forderungen der Vernunft sich ableiten. Dazu gehören Eigenthum und Vertrag. Nicht ganz so weit, wie Feuerbach, geht Hugo in seinen Zweifeln. Er gesteht zu, daß der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen eine Rechtssphäre für sein äußeres Handeln fordern müsse; hieraus aber folgt noch nicht die sittliche Nothwendigkeit des Eigenthums, denn dieses setzt eine bestimmt abgegrenzte Rechtssphäre voraus; wie aber die Theorie Gemeinschaft der äußern Güter gefordert hat, so hat auch die Praxis in kleinern Gemeinschaften gezeigt, daß eine solche Gemeinschaft der Güter das äußere sittliche Handeln nicht gefährdet. Die Gefahren des Reichthums sind wenigstens ebenso groß, wie die Gefahren der Armuth. Daß ohne Eigenthum das sittliche Leben bestehn kann, zeigt das rechtliche Bestehn der Sklaverei bei den Alten. Hugo ist in den Ruf gekommen die Sklaverei vertheidigt zu haben; seine Absicht war nur zu zeigen, daß dem Sklaven durch seinen Mangel an Eigenthum nur die äußerste Beschränkung der Rechtssphäre auferlegt ist und er dadurch nicht verhindert wird seinen Gewissenspflichten zu genügen. Wenn es einmal erlaubt ist über zukünftige Dinge einen Vertrag abzuschließen, so kann es auch nicht verboten sein einen Vertrag auf Sklaverei einzugehn. Aber der Begriff des Vertrags läßt sich ebenso wenig wie der Begriff des Eigenthums aus reiner Vernunft ableiten. Jeder Vertrag wäre ein leeres Versprechen, daß wir etwas leisten wollen, wenn es uns im Augenblicke der Leistung noch gut schiene, wenn er nicht unter der Gewähr der Obrigkeit stände. Seine rechtliche Wirkung hängt also ganz von dem Bestehn einer rechtlich bindenden Obrigkeit ab. Ohne eine solche ist überhaupt keine Rechts-

gesellschaft möglich. Daher ziehen sich alle Fragen nach dem Rechte in die Frage nach dem rechtlichen Bestande des Stats und seiner Obrigkeit zusammen. Das Naturrecht will ihn vom Statsvertrage ableiten. Hugo sucht nun zu zeigen, daß ein solcher nicht allein nicht nachweisbar, sondern auch schlechthin unmöglich sei. Um einen rechtsgültigen Vertrag zu schließen werden drei Bedingungen vorausgesetzt. Die Vertragenden müssen zu gleicher Zeit ihren einstimmigen Willen erklären; sie müssen den Inhalt des Vertrages verstehn; sie müssen auch das Recht haben über die Objecte des Vertrages zu verfügen. Keine von diesen Bedingungen würde beim Statsvertrage zutreffen können. Denn es ist unmöglich, daß die ganze Menge eines Volkes zu gleicher Zeit ihren Willen zur Vereinigung zu erkennen gebe; noch weniger möglich ist es, daß alle aus ihr seine Folgen verstehn; am wenigsten haben sie das Recht über die Objecte des Vertrags zu verfügen, da er nicht allein über ihre eigene, sondern auch über die Freiheit ihrer Nachkommen in den fernsten Geschlechtern Bestimmungen treffen soll. Der Statsvertrag zur Vereinigung würde also rechtlich in aller Beziehung nichtig sein. Andere Zweifel über die Verfassung des Stats treten hinzu. Hugo greift in ihnen die Lehre von der Vertheilung der Statsgewalten an. Der Idee, wie Kant gesagt hatte, wäre es wohl gemäß sie zu unterscheiden, aber in der Praxis sie auseinander zu halten, darauf müßte man verzichten. Die gesetzgebende und die richterliche Gewalt würden ganz ohnmächtig sein, wenn sie nicht die Handhabung der Gesetze und die Ausführung der Richtersprüche übernehmen und einleiten dürften; Collisionen der von einander gesonderten Gewalten würden unausbleiblich sein, und wo wäre alsdann der Richter um über sie zu entscheiden? Einer höchsten Gewalt würde man im State die Entscheidung geben müssen, wenn nicht die Gefahr der Anarchie sehr nahe sein sollte.

Alle diese Zweifel richten sich nicht allein gegen die Anwendbarkeit der kantischen Moral auf das Recht, sondern auch gegen das alte Naturrecht. Sie dringen auf das positive, geschichtlich gebildete Recht. Hugo bleibt um dies zu vertheidigen nicht bei seinen Zweifeln stehn, beruft sich auch nicht weder auf die juridische Vernunft Feuerbach's, noch auf den natürlichen Menschenverstand des Naturrechts, weil aus diesen immer nur in gleicher Weise entscheidenden Rechtsquellen die Verschiedenheit des Rechts

bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten nicht fließen kann; seine Gedanken schließen sich viel enger an das an, was Hume über die Macht der Gewohnheit gelehrt hatte. Wir haben beim Recht nicht allein die Vernunft, sondern auch die sinnliche Natur des Menschen zu beachten, welche in unbewußter und instinctartiger Wirksamkeit uns leitet. Das Recht bildet sich in ähnlicher Weise, wie Sprache und Sitten der Menschen. Durch die Willkür des Gesetzgebers werden die wenigsten Bestimmungen über das Recht getroffen und wenn sie auch in solcher Weise getroffen werden sollten, so würden sie doch als unausführbar sich zeigen, wenn sie nicht mit Sitten und Gewohnheiten der Völker und Zeiten übereinstimmten. Die Gesetze und das Recht pflanzen sich von Geschlecht zu Geschlecht fort, in der Uebung werden sie genauer bestimmt, die Handhabung des Richters, der erfahrene Verstand der Rechtsgelehrten fügt ihnen weitere Bestimmungen hinzu, ein historischer Zusammenhang in ihrer Entwicklung läßt sich nachweisen und in diesem müssen wir das Recht erforschen und verstehen lernen. Dem Herkommen, dem Gewohnheitsrechte dürfen wir uns nicht entziehn. Es gehört zu der Selbstsucht unseres Zeitalters, wenn wir uns herausnehmen den Nachkommen Gesetze zu geben und doch von den Vorfahren uns keine gefallen lassen wollen.

Deutlich war in diesen Lehren gezeigt, daß die abstracte Auffassung der kantischen Moral den Bedürfnissen des praktischen Lebens nicht genügte; sie setzten in ein klares Licht, daß nur eine Sittenlehre, welche die Principien der Geschichte zu entwickeln wüßte, auch den Principien des Rechts auf die Spur kommen könnte. Die Einwirkung der Vernunft auf die Rechtsbildung wird durch sie nicht geleugnet, aber auch eine dunkle, instinctartig wirkende Macht lassen sie in ihr mit noch größerer Kraft wirken. Bemerkenswerth ist, daß hier von der Seite der Rechtswissenschaft dasselbe sich herausstellt, worauf Lessing in seiner Lehre von der Erziehung des Menschengeschlechts von theologischer Seite gedrungen hatte, eine allmälige Fortbildung der Menschen zu Gesetz und Sitte unter der Macht dunkler Anregungen der natürlichen Triebe. Die Lehre von der Erziehung der Menschheit ließ nicht mehr auf das religiöse Leben sich beschränken, auch das weltliche Leben wurde unter denselben Gesichtspunkt gezogen und besonders die Rechtsbildung. Ja in diesem Gebiete schritt man schon weiter als in der Theologie. Wärend diese sich

damit begnügte in der Geschichte nur symbolische Anregungen der sittlichen Ideen zu finden, fordert die Rechtslehre unbedingten Gehorsam gegen die positiven Gestaltungen der Geschichte, gegen die Macht geschichtlicher Satzungen. Sie war fühlbarer im Stat als in der Kirche; daher mußte sie in jenem zuerst sich aufdrängen. Es war aber vorauszusehn, daß die weniger laute, aber mehr das innere Leben ergreifende Macht des religiösen Lebens nicht lange zögern würde auch ihrerseits die bindende Autorität des Positiven geltend zu machen.

Noch eine andere Seite der weltlichen Bestrebungen erweckte ähnliche Gedanken. Nach der Lage der Dinge hatte von allen moralischen Wissenschaften die Aesthetik das größte Interesse für sich unter den aufstrebenden Bewegungen der deutschen Literatur. Auch in ihr haben Kant's Lehren Wurzel geschlagen; man blieb bei ihnen nicht stehn; man suchte sie näher an die Praxis heranzuziehn. Der Dichter Schiller glaubte in ihnen ein Mittel zu finden über das Ideal sich zu verständigen, von welchem erfüllt er in seinen künstlerischen Bestrebungen sich geleitet sah. Er hat es unternommen auch in wissenschaftlicher Form die Gedanken auszusprechen, welche ihn und seine Genossen nach dem Gipfel des Schönen streben ließen. Schon an sich müssen uns die Gedanken eines solchen Mannes von großem Gewicht sein; sie zeigen aber auch das Bestreben über den kantischen Standpunkt hinauszugehn; man wird daher auch Keime für die spätere Fortbildung in ihnen finden können. Ganz klar sind sie freilich nicht hervorgetreten. Schiller hat seine Gedanken über die Bedeutung des ästhetischen Lebens in manchen Absätzen sich ausgebildet, welche zeigen, wie schwer es ihm wurde mit sich einig zu werden; ihnen kleben die Schwächen aller fragmentarischen Unternehmungen in der Philosophie an; sein Streben nach einer leicht faßlichen, künstlerischen Darstellung seiner Gedanken führt nur zu bildlichen Umhüllungen seiner Absichten. So sehen wir in ihnen wohl, daß noch etwas im Werden ist, was aber werden will, findet sich nur angedeutet, nicht ausgesprochen.

Im Allgemeinen gehen seine Gedanken den Wegen Lessing's und Herder's nach. Er möchte den Gang der Culturgeschichte begreifen und überlegt die Mittel, welche uns zur Annäherung an unsere Bestimmung gegeben sind. Hierbei möchte er der ästhetischen Erziehung die wichtigste Rolle überweisen, die Rolle der Vermittlung unter den Gegensätzen unseres Lebens. Kant's Ge-

gensatz zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen Natur und Freiheit fordert eine Vermittlung; aber nicht, wie Kant, will er ihre Forderung nur aussprechen, er will sie nachweisen und zur Wirklichkeit bringen. Hierzu weiß er kein anderes Mittel als die schöne Kunst, das ästhetische Leben, welches den Menschen bilden und zur wahren Menschlichkeit erziehen soll. Zu einem solchen eignet es sich, weil es zugleich im Stoff der Sinnlichkeit und in der Form den Ideen der Vernunft sich zuwendet. Schiller ist von der Erhabenheit des Sittengebots ebenso durchdrungen, wie Kant; in seiner Vollstreckung soll die Vernunft zur Herscherin über die Natur gemacht, das Sinnliche durch die Freiheit des sittlichen Willens überwunden werden. Aber er kann es nicht billigen, daß Kant nur die Achtung vor dem Pflichtgebote zum Beweggrund unseres Willens gemacht wissen will, Neigung und Trieb dagegen verwirft. Selbst in seinen schneidenden Distichen setzt er sich dieser Sittenlehre entgegen, welche nichts anderes übrig lasse, als daß wir mit Abscheu dem Gebote der Pflicht folgen. Die Erörterung des Verhältnisses zwischen Natur und Vernunft ist daher das Thema seiner Untersuchungen, die Vereinigung beider die Aufgabe des Lebens. Selbst unsere Freiheit beruht darauf, daß ein doppelter Trieb in uns lebt, der sinnliche, dem Stoff zugewandte und der Formtrieb, welcher die Materie bewältigen will; dadurch haben wir die Wahl einem oder dem andern uns hinzugeben. Aber keinem von beiden kann sich eben deswegen der endliche Geist entziehn, welcher nur durch Schranken zur Realität, durch Verneinung zur Bejahung gelangt. Wenn Form, Gesetz, Ideal allein herschen sollte, so würde der Stoff vertilgt werden, in welchem allein doch die Form sich verwirklichen kann. Dazu ist der Mensch bestimmt das Innere in der Welt der Stoffe zu veräußern, allen Stoff zu formen. Das ist die Anlage zur Gottheit im Menschen Stoff und Form, welche in Gott eins sind, zur Einheit herzustellen. Ideal und Wirklichkeit sollen sich durchdringen; das Ideal soll nicht ohne Verwirklichung, die Wirklichkeit soll nicht ohne ideale Form bleiben. Die Wissenschaft fordert Vereinigung des Idealismus mit dem Realismus, beide von einander gesondert sind gleich einseitig und widerlegen sich durch die That. Ohne es zu wissen beweist der Realist durch die ganze Haltung seines Lebens seine Selbständigkeit gegen die Natur; nicht der Natur, sondern der Idee derselben unterwirft er sich; ohne es zu wissen beweist der

Idealist durch jede besondere Handlung die Bedingtheit der menschlichen Natur; den Bedingungen der Zeit und der empirischen Gesetze muß er sich unterwerfen. Das Ideal der menschlichen Natur wird von keinem von beiden erreicht; es findet sich nur zwischen beiden vertheilt; es fordert, daß die Gerechtsame der Vernunft und der Erfahrung in gleichem Maße gewahrt bleiben. Von der Natur kommen wir, von ihr sollen wir uns nicht lossagen; auf dem Wege der Vernunft sollen wir nur wieder zu ihr zurückkehren. Der sinnliche Trieb nach Stoff und der geistige Trieb nach Form sollen sich gegenseitig bestimmen; auf ihrem Gleichgewichte beruht alle Cultur, welche ebenso wenig den rohen Stoff als die leere abstracte Form will. Der sich cultivirende Mensch lebt noch im Streit beider Triebe; wenn die Cultur ihren Zweck erreicht, müssen beide in einem schönen Gleichgewichte sich versöhnt zeigen.

Man kann nicht verkennen, daß dies über Kant's Standpunkt hinausgeht. Zwar im Theoretischen läßt sich Schiller noch festhalten durch die kantische Kritik, welche die Vereinbarkeit der Nothwendigkeit der Natur mit der Freiheit des Willens nicht begreifen kann; aber im Praktischen fordert er, daß wir sie wirklich vereinigen sollen und glaubt ihre Vereinbarkeit im ästhetischen Leben nachweisen zu können. Auch hierbei schließt er an Kant's Kritik der Urtheilskraft sich an, läßt aber die teleologische Urtheilskraft bei Seite liegen um dagegen desto stärker das Gewicht der ästhetischen Urtheilskraft hervorzuheben. Er betrachtet sie nicht, wie Kant, als eine Sache nur der menschlichen Auffassungsweise, sondern läßt sie wirksam eingreifen in die übersinnliche Welt, indem sie den Zwecken des sittlichen Lebens dienen soll. Er bemerkt, daß die wissenschaftliche Betrachtung der praktischen Vernunft uns nur zum Pflichtgebote führt, aber die Ausführbarkeit dessen, was die Vernunft fordert, nicht darthun kann. Wie die Form mit der Materie sich vereinigen, wie das Unendliche der Vernunftidee in dem Endlichen der Natur sich verwirklichen lasse, meint Schiller, das zeige nur das ästhetische Leben. Denn im Schönen sind wir ebenso sehr auf die sinnliche Erscheinung und Materie, in welcher es sich darstellen muß, als auf die Form und Idee angewiesen, welche in ihm zur Darstellung kommt. Das ästhetische Werk, lehrt er, hat es mit dem ganzen Menschen zu thun, nicht allein mit seiner Sinnlichkeit oder mit seiner Vernunft; es will die ganze Natur des Menschen zusammenhalten. Die

Dichtung soll der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck geben, zugleich das unendliche Ideal schildern und der Wirklichkeit ihr Recht widerfahren lassen. Sie vereinigt die Erhabenheit der sittlichen Idee, welche Ueberwindung aller Sinnlichkeit fordert und alle Natur übersteigt, mit dem Schönen, welches uns an das Sinnliche der anmuthigen Erscheinung fesselt. Sie ahmt der Natur nach, ohne sich von ihr fesseln zu lassen; sie übertrifft die Natur, indem sie das Schöne mit Absicht hervorbringt und es von den Nebendingen abzusondern weiß, welche die Natur nicht abstreifen kann, weil sie das Schöne nur absichtslos und nebenbei hervorbringt. Ihre Werke beruhen auf Harmonie der Gegensätze, welche ohne sie uns als unvereinbar erscheinen würden. Die Schönheit ist ein Product der Zusammenstimmung des Geistes mit dem Sinn, der Form mit der Materie. Bei Urtheilen des Geschmacks kommt der Stoff nicht in Betracht, aber im Stoff muß er doch alles Schöne finden. Wenn der sinnliche Trieb auf Leben, der Formtrieb auf Gestalt geht, so sehen wir den Trieb, welcher das Schöne bildet, auf lebendige Gestalt gerichtet; in ihr besteht das Wesen der Schönheit. Die Harmonie der Geisteskräfte soll durch die Beschäftigung mit dem Schönen wiederhergestellt werden. Sie wird gestört durch die Bedürfnisse, welche eine Anspannung unserer Thätigkeiten nach einer oder der andern Seite zu von uns fordern; das gestörte Zusammenspiel aller geistigen Kräfte macht die Anstrengung zur Arbeit; hieraus leitet das Bedürfniß der Erholung sich ab und diese soll das ästhetische Leben uns gewähren, indem sie den Streit der Kräfte auflöst und ihr harmonisches Zusammenspiel wiederherstellt.

In diesen Lehren entwickelt Schiller nur sehr wenig die Art des Verhältnisses, welches er mit dem Namen der Harmonie bezeichnet; auch der Gegensatz zwischen Form und Materie wird von ihm ganz unbestimmt gelassen, ja in sehr verworrener Weise gebraucht, indem Gegensätze zwischen Kräften der Seele ihm zur Seite gestellt werden. Ueber die Schwankungen, welche hierdurch und durch andere Unsicherheiten in seine Theorie kommen, wird man nicht übersehn dürfen, daß sie durch einen fühlbaren Mangel der kantischen Lebensansicht auf einen sichern Weg geleitet wird. Indem Schiller die Achtung vor dem sittlichen Gebote mit der natürlichen Neigung versöhnen möchte, drängt sich der Gedanke auf, daß auch unsere Liebe zum Guten ins Spiel gezogen werden

müßte, wenn wir von der unnatürlichen Spannung im Kampf entgegengesetzter Beweggründe befreit werden sollten. Durch das Schöne soll unser persönliches Interesse für das Gute gewonnen werden. Schiller läßt sich in diesem Gedanken durch die Bemerkung nicht stören, welche sich ihm aufdrängt, daß wir in der Dichtung doch nur ein Spiel treiben. Den Trieb, welcher das Schöne uns hervorbringen läßt, betrachtet er als einen Spieltrieb. Ein Spiel zwischen Achtung und Neigung, zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen der Unendlichkeit der allgemeinen Idee und der beschränkten Persönlichkeit soll in der Freiheit des ästhetischen Lebens betrieben werden. In diesem Spiele zeigt sich ein Ueberfluß der Thätigkeit; es geht über das natürliche, persönliche Bedürfniß hinaus und führt dadurch zur Geselligkeit; die Harmonie unter den natürlichen Bedürfnissen und dem sittlichen Gebote vermittelt sich nicht allein im Einzelnen, sondern auch in der Gesellschaft der Menschen. So wird der Mensch zur Sittlichkeit erzogen, indem seine Individualität für das allgemeine Gesetz interessirt wird, weil seinem Spieltriebe in der Unterwerfung der Natur unter die Form Genüge geschieht. Das ästhetische Leben bildet den Uebergang zur Sittlichkeit und die schöne Kunst wird eine Erzieherin der Menschheit. Durch manche feine Bemerkung weiß Schiller dies zu veranschaulichen; doch sind seine Gedanken hierüber zu wenig wissenschaftlich verarbeitet, als daß sie eine klare Einsicht in den Zusammenhang der sittlichen Geschäfte geben könnten, unter welchen der schönen Kunst die Hauptrolle zugedacht ist. Sie reichen nur dazu aus der Aesthetik ihre Stellung unter den ethischen Wissenschaften zu sichern und Belege herbeizuschaffen für die Wichtigkeit, welche die schöne Kunst für die Cultur des Menschen hat.

Schiller hat hiermit denselben Gang eingeschlagen, welchen Lessing und Herder verfolgten; er geht auf eine Philosophie der Weltgeschichte, doch viel weniger vom religiösen als vom ästhetischen Standpunkte. Die Anlage zur Gottheit, welche im Menschen liegen soll, weist zwar auf das religiöse Element unserer Bildung hin, aber der Weg zu ihrer Entwicklung wird der schönen Kunst vorbehalten. Dabei liegt das Problem vor, wie der Mensch mit seiner Anlage zur Gottheit, von der Natur geleitet, mit seinem Spieltriebe, welcher Harmonie sucht, in die disharmonischen Verhältnisse gerathen ist, welche seine Geschichte zeigt.

Was die gesunde Natur thut, ist göttlich; der Instinct leitet auf sichern Bahnen zur Schönheit; die Vernunft fordert nur das Gute; alle unsere Triebe scheinen auf Gesundheit angelegt zu sein; aber unser wirkliches Leben zeigt uns krank, die Geschichte läßt uns diese Krankheit nur noch mehr gewahr werden. Durch die Klagen Schiller's klingt derselbe Grundton, welchen wir von Rousseau hörten; bis auf einzelne Züge herab verräth sich die Verwandtschaft in den Stimmungen beider Männer. Die überschüssige Thätigkeit im Spieltriebe erinnert an Rousseau's Erziehungsmittel; wie dieser will auch Schiller, daß wir Natur sein oder suchen sollen. Wir haben sie verloren, darum sollen wir sie jetzt suchen. Von Rousseau aber weicht Schiller ab, indem er keine Abhülfe unserer Noth vom Stat erwartet. Wir sind jetzt zerklüftet, in der Theilung der Geschäfte gespalten; die Individualität des Menschen soll geschont werden; aber sie kann nur geschont werden, wenn sie zur allgemeinen Menschlichkeit, zur Harmonie der Kräfte sich erhoben hat. Hiervon sind wir noch weit entfernt und einen vernünftigen Stat würden wir nur herstellen können, wenn wir einen passenden Stoff für ihn vorfänden, uns selbst zum Ganzen zusammengeschlossen hätten. Auch die Uebertreibungen Rousseau's in seinen sehnsüchtigen Schilderungen einer ursprünglichen natürlichen Menschheit hat Schiller abgeschüttelt. Nicht die rohe Natur will er; von dem ersten Drange nach naturwüchsiger Ungebundenheit ist er zurückgekehrt; er gehört jetzt der Periode unserer Literatur an, in welcher man das schöne Maß einer harmonischen Form nach dem Muster der Alten suchte. Seine Klagen über die gegenwärtige Formlosigkeit sind darüber nicht verstummt. Denn wie weit sind wir abgewichen von der gesunden Natur, welche in instinctiver Kunst das Göttliche sich vergegenwärtigt, von jener reinen Schönheit des Alterthums. Man kennt die Klagen, welche er in den Göttern Griechenlands ausschüttete. Unser Gefühl für die Natur gleicht der Empfindung des Kranken für die Gesundheit. In diesen Klagen liegt kein Ausdruck der Muthlosigkeit. Die reine Schönheit der griechischen Kunst, des griechischen Lebens haben wir verloren; dieser Verlust aber mußte eintreten, nachdem die Höhe der griechischen Bildung erreicht war; er sollte nur das Mittel zu einem höhern Aufschwung des Geistes werden. Eine stärkere Sonderung der einzelnen Kräfte mußte eintreten, das Ganze mußte sich stärker gliedern, das Individuum

mußte darunter verlieren, wärend das Ganze gewann. Dies war ein Mittel, durch welches eine höhere Cultur gewonnen werden sollte; aber auch nur als ein Mittel darf es angesehen werden; denn auch den Individuen soll der Vortheil des Ganzen zu Gute kommen. Ein höheres Ideal ist uns nun gesteckt, das Ideal der Sittlichkeit im Ganzen und in den Einzelnen. Für dasselbe soll die Kunst uns erziehn. In der Geschichte des einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit läßt uns Schiller drei Perioden unterscheiden. Er muß sich freilich eingestehn, daß sie in der Erfahrung nur unter einander gemischt sich finden, aber dem Begriff nach will er sie geschieden wissen. In der ersten Periode erleidet der Mensch die Natur; das ist sein physischer Zustand, in welchem er der Macht der Nothwendigkeit willenlos, ein Spiel des Zufalls sich überläßt. Dieser Macht entledigt er sich im ästhetischen Zustande, der zweiten Periode seines Lebens. In ihr sollen wir die Macht der Sinnlichkeit auf ihrem eigenen Gebiete brechen lernen, indem wir den physischen Inhalt der schönen Form opfern und eine Uebung für das sittliche in physischen Gebiete gewinnen. So bildet sich die naive Kunst, welche noch in keinem Zwiespalt mit der Natur steht. Aber nur als Vorübung sollen wir dies betrachten für die dritte Periode des moralischen Zustandes, in welcher der Mensch nicht allein von der Macht der Natur sich befreit, sondern sie auch beherscht in der Erhabenheit des Pflichtgebots. Den Uebergang zu dieser Periode suchen wir gegenwärtig. Schiller schildert ihn in seiner Unterscheidung der sentimentalen von der naiven Kunst. Wie diese dem Alterthum, so gehört jene der neuern Zeit. Aus der naiven Kunst sind wir herausgetreten, weil wir die Erhabenheit des sittlichen Zweckes kennen gelernt haben, weil sie uns die Unendlichkeit der Idee, welche in keiner Natur erreicht werden kann, gezeigt hat. Daher suchen wir in sentimentaler Stimmung die Natur mit der Sehnsucht des Kranken, können aber nicht mit der naiven Kunst der Alten in gesunder Natur instinctartig das Göttliche schaffen. Doch weist diese Zwischenstufe auf ein höheres Ziel hin, auf die höhere Geistigkeit unserer Bestrebungen. Von der Natur mußten wir uns lossagen, damit wir sie ganz beherschen lernten; das Ideal in seiner ganzen Erhabenheit über die Natur mußten wir der realen Natur entgegensetzen; die Spaltung der Dinge, der Geschäfte, der Kräfte des Geistes mußte eintreten, damit alles sich ausarbeiten könnte und

jeder Individualität ihr Recht widerführe. Mit Resignation haben wir den Zwiespalt unserer Zustände zu ertragen im Blick auf die Erhabenheit der sittlichen Idee. Unsere Aufgabe aber ist die sentimentale Stimmung zu überwinden und naive und sentimentale Kunst zu vereinigen, so wie Realismus und Idealismus vereinigt werden sollen; Erhabenes und Schönes sollen mit einander verschmolzen werden. Aber freilich auch hier müssen wir resigniren; das Schöne in seiner Vollendung bleibt ein Ideal; es kann nicht erreicht werden, weil es den Stoff vertilgen würde durch die Form.

Schiller hat sich den höchsten und edelsten Zweck gesteckt; er muß sich aber auch eingestehn, daß er mit einem unzureichenden Mittel arbeitet. Seine ästhetischen Bestrebungen haben ihn auf eine Philosophie der Geschichte ganz von ästhetischem Standpunkte aus geführt. Alle andere Mittel der Cultur außer der schönen Kunst werden von ihm nur nebenbei mit flüchtigem Auge betrachtet. Der Stat scheint ihm unzureichend und darüber legt er ihn bei Seite; das religiöse Element der Cultur berührt er, wenn er die Anlage zur Gottheit im Menschen fordert, aber er verschmelzt es ganz mit dem ästhetischen Leben; die Wissenschaft, von der kantischen Kritik belehrt, betrachtet er mit Mistrauen; auf die nützliche Kunst läßt ihn seine Richtung auf das Ideale nicht eingehn. Er hat es mit Kant gemein, daß er den Zweck unseres vernünftigen Lebens von den Bedingungen unseres sinnlichen Lebens loslösen möchte um ihn in seiner vollen Idealität und Unendlichkeit geltend zu machen, sieht sich aber doch durch seine ästhetischen Bestrebungen auch an die Mittel des sinnlichen Lebens herangezogen. Er möchte daher die Vereinbarkeit der Mittel mit dem Zweck in der Erfahrung sich begreiflich machen. Hierdurch nimmt er eine Aufgabe auf, an welcher Kant verzweifelt hatte und deren Lösung den künftigen Zeiten vorlag. Mit dem Seherblicke eines Dichters hat er sich ihr gewidmet und er sieht da manches voraus, was die spätern Philosophen aufnehmen sollten; er fordert die Vereinigung der Natur mit der Vernunft, der Erfahrung mit der Speculation, der Kunst mit der Religion, des Endlichen mit dem Unendlichen, des Realismus mit dem Idealismus. Das sind Keime der philosophischen Entwicklung, wie sie in dichterischer Vorahnung sich zu regen pflegen; aber zu wissenschaftlicher Sicherheit haben sie sich noch nicht durchgearbeitet und Schiller wird noch durch das unerreichbare Ideal, nach welchem die

Kunst strebt, auf der kantischen Stufe zurückgehalten, welche nur eine Annäherung an das höchste Gut in das Unendliche hinaus gestatten wollte, weil sie eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen erblickte. In seinen Ansichten über die schöne Kunst und ihr Verhältniß zur Cultur stand er nicht allein. Sie sind in der Begeisterung gefaßt über das, was die Dichtkunst dem deutschen Volke geleistet hatte und noch zu leisten versprach; gleichsam im Taumel über gewonnene und noch winkende Siege wollte Schiller die schöne Kunst zur Herrin über die Wege der Cultur erheben. Der Dichter ist ihm der einzig wahre Mensch; der Philosoph ist ihm nur eine Caricatur gegen ihn. So schrieb er an Göthe, mit dem er damals sein schönes Freundschaftsbündniß geschlossen hatte, mit dem er gemeinschaftlich an der Veredlung seines Volkes arbeitete. Die Zeiten mußten zeigen, ob ein solcher Standpunkt der ästhetischen Begeisterung als haltbar sich erweisen würde.

Zweites Kapitel.

Fortsetzung der kantischen Reform in den Systemen der absoluten Philosophie.

1. Der kantische Standpunkt war doch nur ein kurzer Halt in der Umwälzung der philosophischen Gedanken, welche in einem reißenden Verlaufe sich vollziehen sollte. Kant lebte noch, als er für todt erklärt wurde. Nachdem man von ihm gelernt hatte, daß alle Erfahrung nur Erscheinungen zeige, über diesen aber eine übersinnliche Welt stehe, eine Welt der Wahrheit, konnte man nicht lange bei den kritischen Untersuchungen über die Erfahrung stehen bleiben, die idealen Forderungen der Vernunft, welche Kant als die Grundlage für bejahende Ergebnisse über die Welt der Wahrheit erkannt hatte, mußte man herbeiziehn, um zu sehn, ob sie nicht tiefer in das Uebersinnliche einführen könnten, als Kant selbst, von seinen kritischen Bedenklichkeiten zurückgehalten, in dasselbe eingedrungen war. Dies haben die Männer unternommen, welche als die wahren Fortsetzer der kantischen Reform anzusehn sind. Neben ihnen finden wir zwar andere, welche durch die anthropologische Kritik Kant's sich festhalten ließen, aber kaum konnte es einen Augenblick zweifelhaft sein, daß den kühnen Männern, welche der idealistischen Richtung der kantischen Lehre folgten, der Sieg beschieden war in der Meinung der Zeiten und im Fortgang der Wissenschaft.

Unter ihnen zeigt sich ein Wetteifer in der Entwicklung der Gedanken, welche das Uebersinnliche erforschen wollen. Mit reißender Schnelligkeit entwickelten sich ihre Systeme, von einem sich gleich bleibenden Gesichtspunkte aus, aber in verschiedenen Stufen demselben Ziele zueilend. Fichte, Schelling und Hegel haben in einem Zeitraum, welcher kaum ein volles Menschenalter umfaßt, in der Herrschaft über die philosophische Meinung sich abgelöst. Ein jeder von ihnen hat dabei seine Lehren in sehr verschiedene Formen gebracht, wenn sie auch alle ihrer ursprünglichen Absicht

getreu geblieben sein sollten. Besonders ihr Verhältniß zu ihren Vorgängern und Mitarbeitern ist ihnen im Wechsel der Zeiten in verschiedenem Lichte erschienen und es bildet dies einen charakteristischen Zug der leidenschaftlichen Bewegung, in welcher die Fortbildung dieser Systeme sich vollzog. Als Fichte auftrat, glaubte er eines Sinnes mit Kant zu sein; nur seine kritische Methode, den indirekten Eingang in sein System glaubte er entbehren zu können; in gradem Wege wollte er das Auge für die Wahrheit öffnen. Noch in seinen letzten Zeiten hat er sich zu Kant's Lehre bekannt; aber auf ganz andere Bahnen war er doch gezogen worden und daß Kant sie zu beschreiten gezögert hatte, preßte ihm die Aeußernng ab, daß der Hauptpunkt der Philosophie seinem Lehrer nicht ganz klar gewesen sei. In seiner Erklärung der kantischen Philosophie scheute er die kühne Behauptung nicht, daß ihr wahrer Sinn das Sein der Dinge an sich leugne. Man wird hierin nur das verdeckte Geständniß finden können, daß er über die Meinung Kant's sich getäuscht hatte, daß er in ihm wohl einen Vorläufer der wahren Philosophie sehen durfte, aber nicht ihren Begründer. Dasselbe Schauspiel begegnet uns in den Verhältnissen Schelling's zu Fichte und Hegel's zu Schelling. Schelling schloß sich anfangs an Fichte als sein Schüler an; bald aber wurde er gewahr, daß sein Lehrer den Hauptpunkt der Philosophie doch nicht begriffen hätte, sondern gegen seine Gründe hartnäckig an seinem Irrthum festhielte; ihre Bahnen begegneten sich seitdem nur in einer leidenschaftlichen Polemik. In seinem Jugendgenossen Hegel hatte Schelling anfangs einen treuen Mitkämpfer gegen Fichte und alle in der Wissenschaft Zurückgebliebenen; aber bald gingen dem nach ihm gekommenen Schüler die Augen auf und Hegel begann den Kampf gegen die schellingsche faule Anschauung. In dem sich wiederholenden Schauspiel haben wir den gleichen Sinn zu sehen. Es war eine leidenschaftliche Bewegung, in welcher die Systeme hastig sich ablösten. Blindlings stürzte man sich anfangs in die schon eröffnete Bahn, dem Vorgänger folgend; dann sah man ein, es ließe sich nicht stehn bleiben bei dem, was er gewollt hatte; in einem neuen Gange der Entwicklung mußte man selbst die Führerschaft übernehmen. Es liegt nahe hierbei an selbstsüchtige, ehrgeizige Beweggründe zu denken; in der Heftigkeit ihrer Polemik haben alle drei Philosophen den Schein hiervon nicht vermieden; von menschlichen Schwachheiten sind sie auch nicht frei ge-

wesen; aber persönliche Beweggründe haben für den allgemeinen Gang der Geschichte nur einen sehr untergeordneten Werth; der ganze Verlauf der Zeiten rechtfertigt die einzelne Person; er zeigt sich wie von einem großen Geschick getrieben, in welchem die Leidenschaft mehr von der Lage der Dinge als von den besondern Beziehungen der Individuen zu einander eingegeben wurde. Den Mangel an kritischer Besonnenheit wird man aber in diesem Gange der Dinge nicht übersehen können; die Großartigkeit des Gedankens, welcher durchgeführt werden sollte, riß zum Ziele hin; die Mittel wurden weniger bedacht. Das System um jeden Preis durchzuführen war die Aufgabe. In Vergleich mit Kant's Verfahren sind die Philosophen dieser Zeit viel weniger sorgfältig im Einzelnen. Kant's Kritik hatte die Schranken der Erfahrung bedacht; jetzt erschien dies kritische Bemühn nur als ein untergeordnetes Geschäft; die Schranken der Erfahrung wollte man durchbrechen, zur Erkenntniß des Absoluten sich erheben; von ihr aus, meinte man, würde die Bedeutung der Erfahrung von selbst sich ergeben.

So wie die kritischen Rücksichten auf die Erfahrung zurücktraten, zeigten sich im Vordergrunde die Ideen der Vernunft, von welcher aus die positiven Ergebnisse der Philosophie gewonnen werden sollten. Man wollte in das Gebiet des Uebersinnlichen eindringen, in das Gebiet der Freiheit; es zu begreifen, wie es im Leben der Einzelnen, im großen Gange der Geschichte, im Allgemeinen sich bewährt, wie in ihm die absolute Vernunft, der absolute Geist sich offenbart, das war die Aufgabe. Der Idealismus war bei Kant noch verdeckt gewesen durch die Berücksichtigung der Erfahrungswissenschaften, welche in ein großes unbekanntes Jenseits blicken ließen. Jetzt sollte der Wissenschaft das unbegreifliche Jenseits weichen und der Idealismus kam nun völlig zu Tage. Damit zeigte sich auch, daß Kant's Gedanken nicht allein die Grundlagen der philosophischen Reform gebildet hatten, vielmehr wenn es galt die positiven Einsichten in das Allgemeine des geistigen Lebens zu eröffnen, so leiteten dabei die Gedanken, welche Lessing's Erziehung der Menschheit und Herder's Philosophie der Geschichte angeregt hatten. Auch die Erinnerungen an Spinoza, welche von diesen Männern geweckt worden waren, traten dabei mächtig hervor und selbst Jacobi's Forderungen einer höheren Erfahrung, welche das Uebersinnliche uns er-

kennen ließen, blieben nicht unbeachtet. Man sieht, diese Systeme hatten es darauf angelegt das Ganze der Bestrebungen ihrer Zeit zusammenzufassen. Die Spaltung der Wissenschaft in Erfahrung und Philosophie, die verschiedenen Ansätze der Forschung, welche in der deutschen Literatur noch ohne Zusammenhang standen, wollte man nicht bestehen lassen; alles sollte in ein System zusammentreten. Wir sehen hier eine der großartigsten Unternehmungen in der Wissenschaft vor uns; es war nur zu besorgen, daß die Mittel nicht ausreichen würden, daß die revolutionäre Bewegung, in welcher man sich Bahn brechen mußte, zu Gewaltsamkeiten verführen könnte, welche sich einzustellen pflegen, wenn man eine allgemeine Form durchführen will ohne des Stoffes zu ihrer Ausfüllung mächtig zu sein.

Daß Fichte, Schelling und Hegel die Hauptrolle gespielt haben im Aufbau der idealistischen Systeme, darüber kann gegenwärtig kein Zweifel herschen. Sie leiteten die Bewegung; sie völlig zu beherschen waren sie freilich nicht im Stande. Wir werden auch Kräfte des Widerstandes neben ihnen thätig finden, welche wir um so weniger übergehen dürfen, je mehr sie zur Kritik ihrer Bestrebungen dienen. Bei dem stürmischen Fortgange der Bewegung konnte es nicht fehlen, daß auch eine Partei des Widerstandes sich bildete. Aber gegen den ersten Andrang mußte sie in Vertheidigung zurückweichen. Wir dürfen daher die Systeme der drei genannten Männer als den Verlauf einer in sich geschlossenen fortschreitenden Entwicklung betrachten. Der leidenschaftliche Streit, welcher unter den Führern der systematischen Partei in den verschiedenen Absätzen ihrer Bewegung entbrannte und manche Umgestaltungen in ihrer Lehrweise hervorbrachte, darf uns nicht davon abhalten einen jeden von ihnen als den Vertreter einer in sich geschlossenen Denkweise anzusehn und sein System für sich zu betrachten; er darf uns noch weniger zu der Meinung verleiten, als hätten sie nicht alle an derselben Aufgabe gearbeitet. Sie alle vertraten den Gedanken der absoluten Philosophie, einer Philosophie, welche die unbedingte Herrschaft über alle wahre Wissenschaft in Anspruch nimmt. Zu ihr hatte Kant den Weg gebahnt, indem er geltend machte, daß nur die Philosophie in die übersinnliche Welt einführte; es bedurfte nur der Zusätze, daß die übersinnliche Welt allein die wahre Welt sei und die Ver-

nunft an ihrer Erkenntniß nicht verzweifeln dürfe, um den Gedanken der absoluten Philosophie hervortreten zu lassen.

2. Johann Gottlieb Fichte, geboren 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz, der Sohn eines Bandwirkers, wurde durch die Unterstützung eines Gönners in den Stand gesetzt zu Jena und Leipzig Theologie zu studiren. Seine philosophischen Grundsätze brachten ihn in Streit mit der herschenden Dogmatik. Das Wesen der Theologie sah er in der Moral; die dogmatische Philosophie führt auf Determinismus und dieser hebt die Freiheit des Willens auf. Diese Ansicht hat er fortwährend festgehalten. Als er aber mit der kritischen Philosophie Kant's zufällig bekannt geworden, bot ihm diese einen Ausweg aus seinen Zweifeln. Er verarbeitete nun die kantische Lehre in einem selbständigen Sinne, indem er auf geradem Wege zu ihren Ergebnissen zu gelangen und die verschiedenen Kritiken auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zurückzuführen suchte. Als Hauslehrer ging er nach der Schweiz, nachher nach Polen, von wo aus er Königsberg besuchte um Kant persönlich kennen zu lernen. Durch dessen Vermittlung wurde Fichte's erste Schrift, Versuch einer Kritik der Offenbarung, zum Druck befördert; ganz im Sinn der kritischen Philosophie geschrieben, zufällig ohne den Namen des Verfassers ausgegeben, wurde sie als ein Werk Kant's gepriesen, und als dies Misverständniß beseitigt war, galt Fichte für den fähigsten Schüler Kant's, welcher dessen Werk weiter zu führen im Stande sein würde. Die glückliche Ehe, welche er um diese Zeit schloß, setzte ihn in den Stand einige Zeit ein unabhängiges mit literarischen Arbeiten beschäftigtes Leben in der Schweiz zu führen. Hier veröffentlichte er einige politische Schriften für die französische Revolution; sein Leben in dem schweizerischen Freistate schien ihn zu berechtigen der Republik das Wort zu reden. Seine Politik zeigt die Abstraction des Philosophen, welcher nur den sittlichen Maßstab als allgemeingültiges Gesetz verehrt, um bestehende Verhältnisse unbekümmert. Von seinem moralischen Gesichtspunkt ist Fichte fortwährend zu dem Bestreben geführt worden für seine Philosophie eine praktische Wirksamkeit zu gewinnen; aber wir sehen ihn auch fortwährend in einem Kampf mit den Mitteln, welche er in seinem idealen Fluge wenig achtete, und die praktischen Reformen, welche er anstrebte, wurden von ihm meistens in sehr unpraktischer Weise betrieben. Aus seiner

Muße in der Schweiz wurde er zum Lehramte in Jena berufen. Hier wirkte er durch seinen beredten Vortrag, durch schnell entworfene Schriften für die Wissenschaftslehre, wie er sein System des Idealismus nannte, mit großer Macht. Die literarische Begeisterung der damaligen Zeit kam ihm entgegen. Das letzte Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts, in welches seine Wirksamkeit in Jena fällt, war die glänzendste Zeit unserer Dichtkunst, die Zeit eines neuen Aufschwungs in der Wissenschaft, an welchem die Universität Jena einen sehr hervorragenden Antheil hatte. Fichte's Antheil hieran kann angesehn werden als die äußerste Spitze der Hoffnungen bezeichnend, welche an diesen Aufschwung sich knüpften. Er wollte das Selbstdenken seiner Schüler wecken, wie er sagte, ihnen ein neues Auge einsetzen; ihren Willen, ihr Leben bis zu ihrem geselligen Verkehr herab wollte er reformiren. Die Sturm- und Drangperiode, welche in der Dichtkunst schon überwunden war, ergriff jetzt die wissenschaftliche Literatur. Es konnte nicht ausbleiben, daß auch die Mächte des Widerstandes gegen Fichte sich regten. Die Verachtung des Alten rächt sich durch die Misverständnisse, auf welche das Neue stößt. Fichte gerieth bald mit aller Welt in Streit. Die Studenten konnten die Befeindung ihres Herkommens nicht vertragen; in der Literatur erhoben sich Anklagen gegen seinen Jacobinismus, seinen Atheismus; die alten Häupter der Bewegung konnten ihm nicht beistimmen; Herder, Schiller, zuletzt Kant sagten aus verschiedenen Gründen sich von ihm los; er zerfiel mit der kirchlichen und der weltlichen Macht. Die Veranlassung des Ausbruchs gab ein Aufsatz in seinem philosophischen Journal, in welchem er Gott für die moralische Weltordnung erklärt hatte. Man sah hierin den offenbaren Atheismus. Chursachsen verbot das Heft des Journals und klagte gegen Fichte. Fichte war empört. Man suchte die Sache in Güte zu schlichten; dies gelang aber nicht; die Schuld hiervon trugen beide Theile. Fichte forderte seinen Abschied; daß er ihn erhielt, war ihm weniger kränkend, als daß sein Verfahren nicht allgemeinere Billigung, das Verfahren der Gegenpartei nicht allgemeinen Unwillen erregte. Als ihm auch der Aufenthalt in einem benachbarten Lande nicht erlaubt wurde, sah er sich für einen Geächteten an. Er war darüber erstaunt, daß man ihm in Berlin zu leben gestattete. Hier hielt er Vorlesungen vor einem gemischten Publicum und schrieb Schriften,

welche seine Philosophie in eine populäre Form kleideten; aber mit seiner Zeit war er zerfallen; er hielt sie für unfähig den freien und sittlichen Gedanken der Philosophie in streng wissenschaftlicher Form zu fassen, weil sie der Selbstsucht verfallen sei. Lange hat er von dieser Verzweiflung an seiner Zeit sich nicht erholen können. Seine Philosophie trieb er einsam ohne Anregung. Auch als er zu Erlangen wieder an einer Universität lehrte, kam er zu keiner andern Ansicht. Erst der politische Fall seines Vaterlandes läuterte seine Leidenschaft und flößte ihm neuen Muth ein. In den Franzosen, den Feinden seines Vaterlandes, sah er das Princip der Selbstsucht verkörpert. Als sie die preußische Macht überwältigt hatten, floh er nach Königsberg und nach Schweden. Nach dem Frieden aber kehrte er nach Berlin zurück um für eine neue Erhebung Deutschlands zu wirken. In dem politischen Fall sah er ein Strafgericht, welches die Augen öffnen und zur Umkehr mahnen sollte. Durch die Volkserziehung, hoffte er, würde ein neues Geschlecht sich erwecken lassen. In diesem Sinn half er die Hoffnungen seines Volkes aufrecht erhalten, durch die kühnen Reden an die deutsche Nation, welche er unter den Augen der Franzosen zu Berlin zu halten wagte, durch den Antheil, welchen er an der Errichtung der Berliner Universität nahm. Als Lehrer an ihr trat er auch wieder mit streng wissenschaftlichen Darstellungen seines Systems auf. Die politische Erhebung seines Vaterlandes hat er noch gesehn; er fiel als ein Opfer derselben; seine Frau brachte von der Pflege der Kranken und Verwundeten das Lazaretfieber nach Hause, welchem er im Anfange des Jahres 1814 erlag.

Fichte war ein fruchtbarer Schriftsteller. Wenn man von seinen ersten, früher erwähnten Schriften absieht, kann man drei Perioden seiner literarischen Laufbahn unterscheiden, welche durch seine Lebenserfahrungen bedingt wurden. In der ersten Zeit strebte er nach einer streng systematischen Ordnung. Er entwarf sich dazu ein Schema; von einem Princip ausgehend sollte das Verfahren die Entwicklung dieses Princips geben und zum Schlusse in dasselbe Princip zurückgehn. So bilden sich die drei Glieder des Systems, Thesis, Antithesis und Synthesis. In seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre sollte dies Verfahren ausgeführt werden. Wissenschaftslehre nannte er seine Philosophie. Dieses Werk war ein Leitfaden für seine Vorlesungen, nach Be-

dürfniß, nicht ohne Uebereilung entworfen. Das Verfehlte in seiner Anlage hat Fichte selbst anerkannt. Ergänzungen, Andeutungen einer künftigen Umarbeitung ließ er hierauf folgen; er wandte seine Grundsätze auch auf die praktische Philosophie an. An eine völlige Umgestaltung seiner Lehrweise dachte er jedoch nicht sogleich. Aber die Erfahrungen, welche er von einer völligen Misdeutung seiner Lehre machte, mußten auch hierauf sein Auge richten. Zu völliger Evidenz konnte er es bringen, daß es ein Misverständniß sei, wenn man seine Lehre für Atheismus hielt; aber einen Theil der Schuld mußte er sich selbst beimessen, da selbst Schelling, sein eifrigster Anhänger, bei einer Misdeutung seiner Lehre beharrte. Er zerfiel nun mit seiner Zeit; aber seinen Beschuldigungen gegen sie geht ein Bekenntniß der Mängel seiner systematischen Darstellung zur Seite. Er versprach nun von Zeit zu Zeit eine genügendere Ausführung seiner Wissenschaftslehre, legte sie aber nicht vor. Er veröffentlichte damals, in der zweiten Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn, nur populäre Werke. In ihnen hat er eine kräftige Beredtsamkeit gezeigt, viele Wege der Darstellung verfolgt, mit der Terminologie häufig gewechselt, auch mehr Stoff an sich zu ziehen gesucht; aber seinen Anforderungen an systematische Entwicklung konnte er in dieser Weise nicht genügen. Erst nachdem er in Berlin wieder zu lehren begann, hat er ernstlicher daran gedacht sein System abzuschließen. Hiermit war er in der dritten Periode beschäftigt. Nur wenig hat er davon selbst an das Licht gegeben; nach seinem Tode aber ist eine Reihe mehr oder weniger vollendeter Werke erschienen, aus welchen sein systematischer Aufbau sich erkennen läßt.

Man hat gemeint und Schelling besonders hat diese Meinung unterstützt, daß Fichte in seiner spätern Zeit, seit der zweiten Periode seiner Werke, unter Schelling's Einfluß seine Ansichten wesentlich geändert hätte. Diese Meinung gründet sich besonders auf seine Lehren von Gott und vom Ich; Veränderungen in der Terminologie, besonders über das Sein spielen dabei auch ihre Rolle. Man behauptet gewöhnlich, daß Fichte in seiner ersten Zeit nur vom endlichen oder subjectiven Ich gewußt habe, und ist entweder geneigt in die Beschuldigung des Atheismus gegen ihn einzustimmen oder doch anzunehmen, daß er Gott völlig jenseits unserer Erkenntniß hätte stehen lassen. Diese An=

klagen beruhen auf Misverständnissen. Die Mangelhaftigkeit seiner frühern Lehrweise beruhte hauptsächlich darauf, daß er, von Kant's Kritik des Bewußtseins ausgehend, dem Begriffe des Ich eine viel zu hervorragende Stellung in der Entwicklung seiner Gedanken gegeben hatte; aber in derselben war doch deutlich genug ausgedrückt, daß er nicht bloß vom einzelnen, subjectiv denkenden, sondern auch vom allgemeinen, absoluten Ich rede. In seiner Polemik aber hatte er es früher vorherschend mit der gemeinen realistischen Vorstellungsweise zu thun, welcher er seinen Idealismus in den härtesten Formeln entgegensetzte; um diesen Widerspruch auszudrücken, verwarf er alles Sein und ließ nur das Leben übrig. Später milderte sich diese Polemik um sich desto härter gegen die schellingsche Naturphilosophie auszusprechen, weil diese ihm einen neuen, vergeistigten Realismus zurückzuführen schien; um gegen sie seine Stellung zu behaupten, ließ er das Sein Gottes zu, welches ihm mit dem absoluten Ich seiner frühern Lehre dasselbe ist, drang aber um so stärker auf den Unterschied des Seins vom Wissen, welches im denkenden Ich sich vollzieht, so daß dieses wie das Endliche zum Unendlichen zu stehen kommt. In dieser Anschauungsweise aber ist er sich immer gleich geblieben, sie drückt auch den wesentlichen Unterschied seiner und der schellingschen Lehre aus, und wir haben daher keinen Grund anzunehmen, daß er seinen philosophischen Standpunkt in späterer Zeit geändert habe.

Die Gewaltsamkeiten der philosophischen Reform sprechen sich bei Fichte sehr nackt aus. Ein neologisches Bestreben mit allen bisherigen Formen der Philosophie zu brechen begegnete uns schon bei Kant; Fichte erklärt ohne Umschweife, daß die bisherige Philosophie nur Meinungen gekannt habe und erst mit seiner Wissenschaftslehre die wahre Philosophie beginne. Kant habe zwar den Weg gebrochen, sei aber bisher nicht recht verstanden worden. Das richtige Verständniß, welches er ihm entlocken will, läuft darauf hinaus, daß die Forderungen der Vernunft unbedingt geltend zu machen sind. Was die Vernunft will, das sollen wir; ihren unbedingten Geboten dürfen wir uns nicht entziehn. So schärft uns Fichte unsere Pflicht ein; in unserm Denken sollen wir sie üben und seine ganze Philosophie trägt daher den Charakter einer Pflichtenlehre. Nicht mit Unrecht hat man ihn den großen Ethiker genannt; seine ethische Auffassungs-

weise zeigt aber auch das Ueberspannte einer revolutionären Bewegung. Die Erhebung zur Reform der Philosophie macht sie zu unserer Pflicht, wie kurz vorher die Terroristen der französischen Revolution die demokratische Gesinnung und den Enthusiasmus für die Revolution für die Pflicht des Bürgers erklärt hatten. Die Forderungen der Vernunft, die Forderungen an die Philosophie hat er auf das äußerste angespannt; so auch die Forderungen an seine eigene Methode; er will die absolute Philosophie. Daraus ist geflossen, daß er auch Zeit seines Lebens sich selbst oder den Anforderungen, welche er an die methodische Ausführung der Philosophie stellte, nicht hat genug thun können.

Für den Begriff und die Methode der Philosophie hat er einen sehr bedeutenden Fortschritt gemacht, indem er die Philosophie als Wissenschaftslehre faßte. Er stellte hierdurch den Begriff des Wissens als Princip an die Spitze des Systems. In seinen Schülern suchte er den Gedanken zu wecken, daß uns eine Anschauung beiwohnte vom Wissen im Allgemeinen, welcher wir in unserm wissenschaftlichen Verfahren gehorchen müßten. Dies war das neue Auge, welches er ihnen einsetzen wollte. Die Evidenz dieser Anschauung ergreift uns; wir machen sie nicht; sie macht uns. Unsere Vernunft kann und will dieser Aufgabe sich nicht entziehn. Wir wollen wissen; die Vernunft will wissen. Dies ist der Grund alles Forschens. In der absoluten Forderung der Vernunft ist es gegründet, das Wissen solle werden, von uns gesucht werden. Sie ist das Princip der Wissenschaftslehre. Hierdurch erhebt sich Fichte mit einem Schritt über das kantische Primat der praktischen über die theoretische Vernunft. Jedes Gebot der Vernunft ist unbedingt, eine Vorschrift der Pflicht; dies gilt auch von allen Geboten der theoretischen Vernunft, welche in die Anschauung des Wissens zusammengedrängt werden; es ist uns ebenso sehr geboten das richtige Denken zu pflegen, wie das sittliche Handeln; ohne zu wissen, was wir zu thun haben, würde auch kein sittliches Handeln sein können.

Die Forderung der theoretischen Vernunft steht aber auch bei Fichte in engster Verbindung mit der Forderung der praktischen Vernunft. Denn er erklärt das Wissen als das freie Denken, weil es nur in einem freien Acte unseres Erkennens vollzogen werden kann. Es enthebt uns daher der Abhängigkeit von der sinnlichen Welt und kommt in einer Handlung unseres

Geistes zu Stande, so daß wir im Wissen auch ein Werk der Vernunft zu erkennen haben. Fichte drückt dies sehr charakteristisch in der Formel aus: forsche nicht aus Wißbegier, sondern aus Pflicht. Ein Forschen aus müssiger Neugier, nur zur Befriedigung des wissenschaftlichen Triebes würde ihm als unvernünftig, selbstsüchtig und verwerflich erscheinen. Nur weil die Vernunft gebietet uns frei zu machen durch das Wissen von den Beschränkungen der Natur sollen wir der Theorie leben.

Das Wissen ist das freie Denken, denn jede Beschränktheit des Denkens setzt ein Nichtwissen. Wir sollen daher alle Schranken des Denkens abwerfen um zu dem absoluten Wissen zu gelangen, welches allein den Namen des Wissens verdient. Es liegt hierin ein polemischer Zug, welcher in Fichte's Wissenschaftslehre stark vertreten ist, gegen Vorurtheile aller Art. Die Philosophie soll zum schlechthin vorurtheilslosen Denken führen; die Freiheit von Vorurtheilen der gemeinen Vorstellungsweise, von politischen, religiösen, sittlichen Vorurtheilen, vom Glauben an die Aussagen des Sinnes ist die erste Bedingung des Wissens, auch die Schranken unserer Erkenntnisse, an welche die kantische Kritik uns mahnte, werden wir im Wissen überwinden müssen. Daß hiermit nur die negative Seite des Wissens bezeichnet werde, läßt sich nicht verkennen. Es läßt sich erwarten, daß auch etwas Positives hinzutreten werde, wenn das Denken seiner Schranken sich entledigt hat. Der positive Gehalt des Wissens wird von Fichte in der Selbstbesinnung des Wissenden über sich und seine Bestimmung gesucht. Hierdurch aber hält er sich ausschließlich an die subjective Seite des Wissens und beseitigt seine objective Seite. Dies lag in der fortschreitenden Bewegung zur Erschütterung des naturalistischen Standpunkts, sie ergriff auch das kantische Ding an sich, welches Fichte als ein Ueberbleibsel des Naturalismus, als eine Mahnung an die unüberwindlichen Schranken unserer Freiheit bekämpfte. Hierdurch aber wurde alles in unserm Denken dem denkenden Subjecte zugeschoben und die idealistische Richtung trat mit dem Anspruch auf unbedingte Herrschaft hervor. Fichte hat ihn so weit als möglich zu treiben gesucht, indem er den objectiven Gehalt des Wissens im Beginn seiner Untersuchungen ganz bei Seite setzt. Freilich kann er damit nicht zu Ende kommen. Wir werden sehen, daß er ein ursprüngliches Sein, welches dem denkenden Subjecte zu Grunde liegt, nicht zurückweisen kann, daß er

die allgemeine Wahrheit eines absoluten Grundes, von welchem das freie Leben und Denken abhängig ist, anzuerkennen sich bereit zeigt, um durch dessen Gehalt das Wissen erfüllen zu lassen; aber dies alles sind nur nachträgliche Zugeständnisse, in dem Begriffe des Wissens, wie er ihn als Princip an die Spitze seiner Wissenschaftslehre stellt, bleibt die objective Seite des Wissens verborgen. Dies hat der Entwicklung seines Systems den Charakter eines rein subjectiven Idealismus aufgeprägt und auch die Schwankungen herbeigezogen, welche in der Darstellung seiner Lehren und in der Durchführung seiner Methode sich finden.

Von der Anschauung des Wissens ausgehend hat er die Methode der Philosophie aus ihr sich abzuleiten gesucht. Das Princip stellt eine Aufgabe, einen Zweck; von ihm hängen die Mittel ab. Das freie Denken sollen wir hervorbringen; seine Anschauung haben wir beim Beginn der Untersuchung; aber nur als eine noch nicht ausgeführte Aufgabe; daß es noch nicht vorhanden ist, setzt voraus, daß dem denkenden Ich noch Schranken gesetzt sind. So setzt sich ihm das Nichtich entgegen, welches die Schranke abgiebt. Sie zu beseitigen, das fordert die Aufgabe. Die Schranken des Denkens werden aber beseitigt durch die Erkenntniß ihres Grundes; denn sobald man den Grund der Schranken erkannt hat, hat man sie erklärt und ist über sie hinausgekommen; der Grund liegt jenseits der Schranken und sobald man ihn im Denken sich angeeignet hat, ist man im Denken frei geworden von den Schranken. Die Schranken bestehn nur im Denken, im Geiste, sie können daher auch im Denken geistig überwunden werden. Die Methode der Wissenschaftslehre besteht daher in der Erklärung der Schranken unseres Denkens aus ihrem Grunde. Die Vorurtheile des gemeinen Denkens sollen durch sie überwunden werden; so wie sie besiegt sind, ist das Wissen vorhanden. Die Methode verläuft nun in drei Gliedern, einer Thesis, in welcher die Anschauung des Wissens im Ich gesetzt wird, einer Antithesis, welche das Nichtich als die Schranke des denkenden Ich setzt, und einer Synthesis, welche die Schranke besiegt, indem sie den Grund der Schranke, das Nichtich, in das Ich versetzt und daher Ich und Nichtich vereinigt.

Das Wahre in dieser Methodenlehre ist, daß sie das Princip der Philosophie in dem Gedanken des Wissens, dem Ideale der theoretischen Vernunft anerkennt und in ihm, von der Erfahrung

der Schranke ausgehend, eine Aufgabe erblickt, welche durch die Erklärung der Erfahrung gelöst werden soll. Diese Erklärung fortzusetzen bis zur genügenden Lösung der Aufgabe, d. h. bis zur Erfüllung des Gedankens des Wissens, dazu fordert sie auf. Fichte aber verdirbt sich seine richtige Einsicht in die Methode der Philosophie dadurch, daß er die von der Erfahrung gegebene Schranke aus der Anschauung des Wissens ableiten möchte um von vornherein alles aus der reinen Vernunft zu begreifen. Es gehört dies dem Bestreben an die Philosophie zur absoluten Wissenschaft zu erheben und also auch das Empirische aus der Vernunft zu construiren, anstatt es als gegebenen Ausgangspunkt zu betrachten, zu dessen Erklärung die Philosophie nur die allgemeinen Grundsätze aus ihrem Principe zu schöpfen hat. Diesem Bestreben zu genügen liegt außer der Macht der Philosophie; Fichte aber verwickelt sich durch dasselbe in nutzlose Versuche. In ihnen sieht er sich immer wieder auf die Thatsachen der Erfahrung zurückgewiesen, welche in unserm Bewußtsein gegebene Schranken uns beweisen. Daher sind seine Schriften, in welchen er von den Thatsachen des Bewußtseins ausgehend seine Gedanken uns zu entwickeln gesucht hat, bei weitem lehrreicher, als seine wiederholten Ansätze der Construction der Wissenschaftslehre zu genügen. Seine Lehre mußte eine psychologische Haltung annehmen, weil sie von der subjectiven Seite des Wissens ausgeht und die Erfahrung der Schranken und Vorurtheile voraussetzen mußte, welche wir in unserm Denken zu überwinden haben. Auf die Erklärung dieser Thatsachen unseres Bewußtseins hat sie es abgesehn von dem Gedanken unseres theoretischen Zweckes aus. Indem sie so eine teleologische Erklärung unseres innern Lebens betreibt, stellen alle die in uns auftretenden Schranken als Mittel sich dar, durch welche wir unsern Zweck erreichen sollen, und es ist nun die Aufgabe zu zeigen, wie wir in einem allmäligen Aufsteigen begriffen sind von einer Stufe der Befreiung unseres Denkens zur andern. Von der niedrigsten Stufe beginnen wir, mit der höchsten sollen wir enden. Das System stellt eine Reihe von Stufen in der Selbstbefreiung des Geistes dar; die Methode soll von einer zu der andern führen und das Ganze mit der Erkenntniß Gottes enden. In den wesentlichsten Punkten kommt dies überein mit den Lehren der psychologischen Mystiker, welche vom Verlangen nach Gott ausgehend den Weg zum Schauen Gottes zeigen wollten.

Mit der niedrigsten Stufe muß begonnen werden. Sie ist das sinnliche Denken, in welchem wir, von der Gewalt der sinnlichen Eindrücke ergriffen, schlechthin unfrei sind. Zu ihr gehört zuerst die äußere Wahrnehmung. Fichte löst sie in ihre Bestandtheile auf. Zunächst ist zweierlei in ihr zu unterscheiden, die Empfindung und die Anschauung der äußern Gegenstände im Raum. In den Lehren über die erste ähnelt Fichte sehr Condillac's Bemerkungen. Jede Empfindung giebt nur das Bewußtsein einer Veränderung im Ich. Wir empfinden, was in uns vorgeht; eine Erscheinung, ein Bild in unserem Innern, tritt an die Stelle der andern; alle Erscheinungen sind nur Bilder unserer Einbildungskraft, welche aber nicht willkürlich von uns entworfen werden, sondern nach einem nothwendigen Gesetze in uns auftreten, denn wir sind unfrei in unserem Empfinden, wenn sie auch in unserm Innern sich erzeugen. Die Bilder unserer Einbildungskraft stellen wir alsdann gleichsam außer uns heraus; sie werden im Raum von uns vorgestellt, weil sie, obwohl in uns vorkommend, nicht von uns entworfen werden. Auch hierin sind wir nicht frei, sondern an das Gesetz unserer Anschauungsweise gebunden. Hierin folgt Fichte Kant; doch leitet er dies nicht von der besondern Anschauungsweise des Menschen ab, sondern sucht darzuthun, daß jedes empfindende und denkende Wesen die Bilder seiner Einbildungskraft in den drei Maßen des Raumes aus sich herausstellen müsse. Er hebt besonders hervor, daß die dritte Dimension, die Dicke der Körper, nicht von uns empfunden werden könne, sondern hinzugedacht werde, weil wir hinter der wahrgenommenen Oberfläche, der Grenze unserer Wahrnehmung, etwas Positives dem gedachten Gegenstande zuschreiben müßten. Zu der Empfindung und der Anschauung im Raum, fügt sich alsdann noch ein drittes Bestandtheil der äußern Wahrnehmung, nemlich das Hinzudenken eines außer uns liegenden Grundes der Empfindung. Unmittelbar weiß ich nur von meiner Empfindung; das Empfinden aber, denke ich, muß einen Grund haben; dieser liegt nicht in meinem Ich, weil ich in meinem Empfinden nicht frei bin; so muß er außer mir liegen. Auf diesem Schlusse vom Satze des Grundes aus beruht aller Anspruch, welchen ich auf Erkenntniß des Aeußern habe. Im Hinzudenken des Grundes zu der Erscheinung bin ich aber ebenso wenig frei, wie in der Empfindung und in der Anschauung des Räumlichen; ich muß ihn hinzudenken von einem

Gesetze meines Denkens gezwungen; nicht ich denke ihn hinzu, sondern das zwingende Gesetz läßt ihn mich hinzudenken. Mein sinnliches Vorstellen in der äußern Wahrnehmung ist ein unfreiwilliges, unwillkürliches Produciren von Gedanken.

Die äußere Wahrnehmung verweist unmittelbar auf die innere Wahrnehmung der Vorgänge in meinem Ich. In allen ihren Bestandtheilen erkläre ich sie aus Thätigkeiten meines Ich, der Einbildungskraft, des Anschauens und des Denkens. In der innern Wahrnehmung zeigen sich auch wieder dieselben drei Bestandtheile, wie in der äußern Wahrnehmung. Wir empfinden uns mit bestimmten Bildern der Einbildungskraft beschäftigt; indem ich diese Bilder nach einander wechselnd auftreten sehe und in mir zusammenfasse, entsteht mir die Anschauung der Zeit; zu diesen beiden Bestandtheilen denke ich sodann das Ich als Grund hinzu und mein Ich spaltet sich mir in das Subject meiner Vorstellungen und Anschauungen und in das Object meines Denkens, weil ich das Ich als einheitlichen Grund nicht empfinde und nicht in der Zeit anschaue, sondern nur zu den Empfindungen und Anschauungen hinzudenke. Aber auch in allen diesen Thätigkeiten der innern Wahrnehmung bin ich nicht frei, sondern von den Gesetzen meiner Einbildung, meines Anschauens und meines Denkens gebunden. Das denkende Wesen ist in der Wahrnehmnng seiner selbst nur ein Product der Natur und ihrer Gesetze; niemand kann sie zurückweisen und in allen vollziehen sie sich daher in gleicher Weise. Ein productiver Trieb in uns läßt uns alle unsere innere Wahrnehmungen machen.

Dies zeigt sich noch deutlicher darin, daß die innere immer mit der äußern Wahrnehmung verbunden ist. Weil das Ich sich gebunden findet in seiner innern Wahrnehmung, muß es ein Anderes, ihm Aeußeres denken und vorstellen, welches es bindet. Von der Unfreiheit, von der Hemmung, in welcher es sich findet, muß es sich zu befreien streben, durch die Ueberwindung des Widerstandes, welcher, von außen kommend, im Raum als ein körperlicher Widerstand sich darstellen muß; nur durch körperliche Werkzeuge kann ein solcher überwunden werden; daher muß das Ich auch körperliche Thätigkeitswerkzeuge sich beilegen; aber auch nicht minder Wahrnehmungswerkzeuge um gewahr werden zu können, wie weit die Hemmung besteht, wie weit sie überwunden ist. So sieht das Ich mit einem organischen Leibe sich verbunden,

welchen es äußerlich wahrnimmt beim Beginn und in der Fortsetzung seiner innern Wahrnehmungen; denn wenn auch die erste Hemmung überwunden wird, tritt doch immer eine neue Hemmung an ihre Stelle und seine innern Wahrnehmungen vollziehn sich nur in einem Wechsel der Hemmungen; das Ich findet sich nur in einer Reihe von Thätigkeiten, welche sein Leben bilden und erkennt sich als ein Lebendiges, welches in productiven Thätigkeiten begriffen ist. Es schreibt sich diese Thätigkeiten zu, muß aber auch bekennen, daß es in ihnen nicht frei ist, sondern nothwendigen Gesetzen seiner Einbildungskraft, seines Anschauens und Denkens gehorcht. Frei zwar von äußern Einwirkungen kann ich mich finden in meiner innern Wahrnehmung, soweit ich nicht durch äußern Widerstand gehemmt bin; denn ich erkenne mich als den Grund meines inneren Lebens, meines Vorstellens, meines Anschauens, meines Denkens; aber nicht frei finde ich mich in allen diesen Thätigkeiten von dem allgemeinen Gesetze des Lebens. Das Vorurtheil müssen wir ablegen, daß wir vorstellen, anschauen, denken; alle diese Thätigkeiten unseres sinnlichen Bewußtseins in uns zu vollziehn zwingt uns ein Naturgesetz.

Man hat den Idealismus Fichte's oft so gedeutet, als wollte er alles Wahre in das Vorstellen und Denken des einzelnen Ich verlegen. Das so eben Angeführte giebt dies als ein grobes Misverständniß zu erkennen. Fichte verfällt vielmehr in den entgegengesetzten Fehler das Denken in der sinnlichen Erfahrung als etwas zu betrachten, in welchem keine Freiheit, welches dem einzelnen Ich gar nicht zuzurechnen ist. Er fließt ihm hauptsächlich daraus, daß er das Denken nach dem Satze des Grundes als einen rein natürlichen Vorgang ansieht. Kant hatte hierzu den Weg gezeigt, indem er das Denken nach den Kategorien der Erfahrung, welche Fichte auf den Satz des Grundes zusammenzieht, in demselben Lichte betrachtete und daher in der Erfahrung auch nur die Erkenntniß von Erscheinungen erblickte.

Die völlige Unfreiheit des sinnlichen Denkens läßt uns aber auf dieser Stufe nicht stehn bleiben; der natürliche Proceß der Erfahrung muß aus einer höhern Stufe erklärt werden, damit wir zum freien Denken gelangen. Fichte nennt sie das Intelligiren, das Denken des Verstandes oder das reine Denken. Zwei Punkte bilden es, welche für die Denkweise des neuesten Idealismus von maßgebender Entscheidung geworden sind. Der eine

ist, daß wir ein Allgemeines anerkennen müssen, von welchem unser individuelles Bewußtsein beherscht wird, der andere, daß wir dieses Allgemeine als ein Lebendiges zu betrachten haben, oder wie Fichte lieber sich ausdrückt, als ein Leben; durch die Wahl dieses Ausdrucks sucht er den Begriff des Dinges oder der Substanz zu umgehn, welcher im Begriff des Lebendigen liegen möchte. Der zweite Punkt ergiebt sich in sehr einfacher Weise. Alle Producte oder Erscheinungen lassen sich nur aus einer producirenden Kraft erklären, welche aus sich heraus thätig ist oder Leben hat. Was kein Leben hat, ist todt; was todt ist, ist kraftlos, nichtig, vermag nichts hervorzubringen. Die wechselnden Erscheinungen unseres Bewußtseins lassen sich also nur aus einem productiven Leben erklären. Weniger leicht gelangt Fichte zu dem ersten Punkte, daß ein allgemeines Leben unser Bewußtsein beherscht. Weil er davon ausgeht, daß unser Ich auf sein Bewußtsein von sich beschränkt ist, findet er eine Schwierigkeit nachzuweisen, daß außer unserm Ich etwas anderes Producirendes ist. Dies wird ihm jedoch von zwei Seiten her verbürgt. Das praktische Leben steht mit unserer Theorie in engster Verbindung, wie schon bemerkt wurde; von dieser Seite, bemerkt nun Fichte, finden wir in der Materie Producte menschlicher Kunst, welche, nicht von uns ausgehend, doch auch nicht als bloße Naturerscheinungen von uns behandelt werden dürfen, welche wir vielmehr schonen sollen als Werke der Vernunft. Dies giebt den Beweis ab, daß es andere vernünftige Wesen außer uns giebt, welche als lebendige Kräfte in die Hervorbringung der Erscheinungen eingreifen. Aber auch von ganz allgemein wissenschaftlicher Seite werden wir auf dasselbe Ergebniß geführt. Verschiedenen Menschen soll sich die Welt in derselben Weise darstellen, obwohl ein jeder von ihnen sie nur in seinem Innern betrachtet; dies würde nicht stattfinden können, wenn nicht dieselbe Kraft des Lebens in allen Ichen herschte. Wir werden nicht leugnen können, daß dieser Beweis seinen guten Grund in der Forderung hat, daß eine allgemeingültige Wissenschaft ausgebildet werden soll; aber es zeigt sich auch an dieser Stelle, daß Fichte's Weise den Begriff des Wissens nur in seiner subjectiven Bedeutung an die Spitze seines Systems zu stellen nicht ausreicht zu einer gleichmäßigen Entwicklung seiner Gedanken. Das Streben nach dem freien Denken fordert keine Berücksichtigung anderer vernünftiger Wesen; daher muß Fichte hier

andere Voraussetzungen einschieben. Von dem Gedanken des nach dem Wissen strebenden, in seinem Bewußtsein aber schlechthin eingeschlossenen Ich sehen wir uns nur durch verwickelte und nicht streng an das Princip sich anschließende Beweise zu dem Gedanken erhoben, daß wir die Schranken unseres sinnlichen Denkens nur dadurch überwinden können, daß wir aus unserm Ich herausgehn und ein allgemeines Leben denken, welches in uns und in andern Ichen in gleichartiger Weise das allgemeingültige Wissen betreibt. Der Gedanke des Wissens, wie ihn Fichte an die Spitze seines Systems stellte, führte nur auf das Ich, welches von seinen Schranken sich befreit; die Ergänzungen, welche er ihm zufügt, führen auf das Ich, welches von seinem Ich sich befreit, indem es nur im allgemeinen Leben seine Wahrheit gegründet findet.

Die Wissenschaftslehre will aber, wie Fichte sagt, die Sinnenwelt nicht vernichten, sondern verstehn; sein Idealismus will zugleich Realismus sein. Die denkenden Individuen sind nicht das Wahre, sondern nur Producte oder Erscheinungen des allgemeinen Lebens; das Allgemeine ist das Reale, welches wie ein Naturgesetz die Individuen beherscht. Die Natur, sehen wir hieraus, wird von Fichte nicht geleugnet, wie man gemeint hat, sondern nur die todte Natur und die Natur der einzelnen Dinge, sofern sie Selbständigkeit und Substantialität in Anspruch nehmen möchten. Sein Realismus stellte sich nicht allein dem Idealismus, sondern auch dem herschenden Nominalismus der neuern Zeit entgegen. Die einzelnen Dinge müssen einer allgemeinen lebendigen Natur Platz machen, welche in der abstractesten Weise mit unbeschränkter Macht die ganze Sinnenwelt beherscht. Nicht die Individuen denken und stellen sich die Welt vor, sondern in ihnen denkt und kommt sich zum Bewußtsein das allgemeine Naturgesetz. Mit diesem Realismus kommt auch die alte Frage nach dem Grunde der Individuation wieder zu Tage. Das allgemeine Leben als solches ist unbeschränkt, unendlich; seine Production ist stetig, ungebrochen, in das Unbestimmte hinausstrebend; wie kann es geschehen, daß sie unter viele Iche sich vertheilt, welche in ihrer Selbstanschauung, im Innern ihres Bewußtseins ein jedes für sich, von den andern abgesondert leben, daß so das allgemeine Leben schlechthin getheilt und wie zerrissen sich zeigt? Bei Fichte, wie bei allen Philosophen, welche den Standpunkt des wissenschaftlichen Forschens oder der verständigen Reflection über das wissenschaftliche

Denken verlassen, zeigt sich über diese Frage eine Verlegenheit. Das allgemeine Leben, welches Grund der Individuen werden soll, hat nur eine in das Unendliche hinausgehende, transitive Thätigkeit; wie kann es zu einer Reflection gebracht werden? Die Verlegenheit Fichte's über diese Frage verräth sich darin, daß er zu einer bildlichen Darstellung seine Zuflucht nimmt. Das alte Bild vom Lichte muß aushelfen. Die unendliche Productivität des allgemeinen Lebens ist eine ausstralende Thätigkeit; aber es würde kein Licht, kein Bewußtsein, keine Reflection und mithin auch kein freies Denken und Wissen sein, wenn nicht zu der ausstralenden eine reflectirende Thätigkeit sich gesellte, und dies kann nur dadurch geschehn, daß jene an einem Widerstande sich bricht, hierdurch auf ihren Ausgangspunkt zurückgetrieben wird und in ihm sich reflectirt. Hiermit ist das Ich fertig, in welchem Reflection und Bewußtsein sich findet. Das unendliche Leben kann daher nur im endlichen, durch einen Widerstand beschränkten Ich seiner bewußt werden, doch nur in einer endlichen Form, bei welcher es nicht bleiben kann, wenn das Leben unendlich ist. Daher muß es unendliche Iche hervorbringen und in der Spaltung derselben seiner bewußt werden. Der Act des Producirens dieser Iche liegt aber vor allem Bewußtsein; daher wissen wir nichts von Erwachen unseres Bewußtseins und wie wir ins Leben treten; daher weiß auch das unendliche Leben nichts davon, sondern bringt die Iche in einer unbewußten Thätigkeit hervor.

So wird auch auf dieser Stufe das freie Denken, das Wissen, nicht erreicht und bei ihr kann die Erklärung der Erscheinungen nicht stehn bleiben. Alles was ihr angehört, producirt sich mit Naturnothwendigkeit aus einem unbewußten Triebe. Erst im Fortschreiten unseres Lebens kommen wir und kommt das allgemeine Leben zur Selbstbesinnung. In ihm müssen wir daher auch die Erklärung der Erscheinungen suchen. Das Fortschreiten aber kann nicht ohne Zweck, zu welchem fortgeschritten wird, gedacht werden; es geht auf das Bessere und setzt sich also einen Zweck. Die höhere Stufe des Erkennens, welche zur Erklärung des allgemeinen Lebens dienen soll, muß also in der Erkenntniß des Endzwecks gesucht werden. Fichte schlägt hiermit den Weg der teleologischen Naturerklärung ein, welchen schon Kant, obgleich in sehr fraglicher Weise, als die Verbindungsbrücke von der Natur zur Vernunft bezeichnet hatte. Mit aller Entschiedenheit seines

Charakters wendet sich Fichte der teleologischen Weltansicht zu. Das Leben, erklärt er, kann nicht absolut, nicht seiner selbst wegen sein; es ist nicht denkbar, daß wir nur leben um zu leben, vielmehr nach der Aussage eines jeden unverdorbenen Menschen haben wir einen Zweck zu setzen, welcher durch das Leben erreicht werden soll, und das Leben stellt sich daher nur als Mittel und Werkzeug für diesen Zweck dar, aus welchem es erklärt werden muß.

Was im allgemeinen Leben und in der unendlichen Zahl der Indunviduen sich findet, muß alles im Endzweck seinen Grund haben. Das Leben muß unendlich sein um dem Endzweck zu entsprechen, welcher nur unendlich sein kann, weil er unbedingt ist. Das Leben kann aber auch bei seiner unbestimmten Unendlichkeit nicht bleiben, weil es durch den Endzweck bestimmt wird. Es ist somit zwar unendlich, soll aber beschränkt werden. Daher würde das Leben ohne seine Unterordnung unter den Endzweck alles können und dürfen; weil es aber dem Endzwecke sich unterwerfen soll, darf es nicht alles, sondern nur das, was dem Zweck entspricht. Hieraus fließt der Charakter der Vernunft; eine unbeschränkte, ungezügelte Kraft kann der Natur gefallen, Mäßigung der Kraft geziemt der Vernunft. Wie Kant lehrt, die sittliche Pflicht soll im Kampf mit der Neigung sich bewähren; der sittliche Endzweck kann nur in der Ueberwindung eines Widerstandes sich verwirklichen. Den Widerstand, das Object des Kampfes giebt der ungebundene Naturtrieb des Lebens ab, welcher in das Unbestimmte geht und gezügelt werden muß. So schafft sich der Endzweck im Leben ein passendes Object seiner bildenden und veredelnden Thätigkeit, aber auch zugleich ein passendes Werkzeug zu seiner Verwirklichung; denn ohne das Leben würde er nur eine Möglichkeit, eine leere Abstraction sein. Durch das Leben führt er sich in die Wirklichkeit ein. Wie er das Leben zu seiner Verwirklichung schafft, so auch die Individuen, weil nur in ihnen der Widerstand sich ergiebt, welcher für den Kampf des sittlichen Lebens nöthig ist, nur in ihnen die ausstralende Thätigkeit des Lebens zur Reflection sich bricht und das freie Denken möglich wird, welches von einem Mittelpunkte ausgehend auf denselben zurückgehn muß um sich selbst zu bestimmen. Beide also das Leben der Welt und die Individuen in ihr sind Schöpfungen des Endzwecks; sie sollen den Endzweck sichtbar machen, zur Wirklichkeit, zur Erscheinung des Daseins bringen und sind daher auch nur als Erschei-

nungen des sittlichen Endzwecks zu begreifen. Dies ist die ethische Weltansicht Fichte's. Nur in der Verwirklichung des sittlichen Endzwecks durch das Leben der Individuen besteht der wahre Gehalt des weltlichen Werdens. Was nicht sittlich ist, ist nur Erscheinung, vorübergehendes Mittel; auch die Individuen sind nur Mittel und bloße Naturerscheinungen, sofern sie nicht sittliche Zwecke verwirklichen und dadurch am Wahren Theil haben. Sie können aber am Endzweck und dem Wahren Theil haben, weil sie in den freien Thätigkeiten ihres Denkens den Endzweck sich aneignen können; von ihrem freien Willen hängt es ab das freie Denken, das Wissen, in sich zu vollziehn und dadurch von der Erscheinung zur Erkenntniß des übersinnlichen Grundes sich zu erheben.

Hier aber ist der Punkt, auf welchem das ganze Gewicht der bisherigen dogmatischen und kritischen Philosophie lastet. Die stärksten Bedenken erheben sich gegen die Freiheit der Individuen, gegen das freie Denken des übersinnlichen Grundes. Wir sehen uns auf der einen Seite in der Macht des allgemeinen Lebens, welches nach unerbittlichen Gesetzen alle Gedanken der Erfahrung mit Nothwendigkeit in uns hervorbringt, auf der andern Seite in der Macht des allgemeinen sittlichen Endzwecks, welcher uns und alles zu seinen Werkzeugen gebraucht und mit Nothwendigkeit über uns schaltet. Das sittliche Leben, welches den Endzweck in der Welt verwirklichen soll, findet in ihm sein Gesetz; es steht unter dem sittlichen Gebote und kann sich seiner Bestimmung nicht entziehn. Im stärksten Maße macht Fichte die Unbedingtheit des Sittengesetzes geltend; ihm sollen die Individuen sich opfern; mein Leben soll ich an die Erfüllung meiner Bestimmung und der Bestimmung der sittlichen Welt setzen. Von Wahl und Indifferenz der Willkür kann dabei nicht die Rede sein. So bin ich von doppelter Seite her der Nothwendigkeit des Gesetzes verfallen und, wie Fichte lehrt, handelt nicht eigentlich das Ich, sondern das Gesetz handelt in ihm, sei es das Gesetz der natürlichen Mittel oder das Gesetz des sittlichen Zwecks. Wie kann dabei Freiheit der Individuen bestehn? Die Antwort, welche Fichte auf diese Frage giebt, ist nicht neu; etwas Aehnliches haben wir schon von Malebranche gehört. Die beiden Gesetze, der Natur und der sittlichen Welt, gehen ihren nothwendigen Gang; das eine bereitet die Mittel, das andere erfüllt die Zwecke; unsere Freiheit aber besteht darin, daß wir die Wahl haben, ob wir nur Mittel abgeben oder zu Zwecken uns erheben

wollen. In beiden Fällen vollzieht sich der Endzweck in gleicher Weise; im ersten Falle aber bleiben wir unbewußte, blinde Werkzeuge, im andern Fall machen wir im Bewußtsein unserer sittlichen Bestimmung uns zu einsichtigen Werkzeugen des sittlichen Reiches, an dessen Gesetze wir uns gebunden sehen. Unsere Freiheit besteht daher nur in der Erhebung unseres Geistes, in welcher wir uns der Verwirklichung des Endzwecks weihen; sie ist nur im Uebergange aus dem Reiche der Natur in das Reich der Sittlichkeit; wenn wir diesem uns geweiht haben, sind wir nicht mehr frei, sondern dem Gesetze des Guten gehorsam. Das ist die sittliche Selbstaufopferung, welche Fichte von uns fordert und in welcher er das freie Denken oder das Wissen uns verspricht.

Das Gewaltsame in dieser Lösung der Aufgabe macht sich in dem unvermittelten Gegensatz zwischen der sinnlichen und der sittlichen Welt kenntlich, welcher an Kant's Gegensatz zwischen den Welten der Erscheinung und der Dinge an sich erinnert. Es drückt sich in dem Begriffe aus, welchen Fichte von dem Acte unseres freien Denkens uns geben möchte. Der Act der geistigen Erhebung, in welchem wir uns dem sittlichen Leben weihen, wird mit dem Namen der intellectuellen Anschauung bezeichnet; zu ihm gehört ein Entschluß des Willens, welcher das freie Denken erzeugen muß und unmittelbar den wahren Gehalt des Lebens uns offenbart. Der Gehalt des freien Denkens ist die Erkenntniß unserer sittlichen Bestimmung, deren Erfüllung fortan unserm Leben seine Bedeutung geben soll. Dies ist das neue Auge, welches Fichte seinen Schülern einsetzen wollte, welches über die Naturnothwendigkeit des sinnlichen Lebens unsere Gedanken hinweghebt und den Blick in das Uebersinnliche uns eröffnend ein neues Leben in uns schafft. Gelehrt kann diese Anschauung des Sittlichen nicht werden; jeder muß sich selbst, sein eigenes Gewissen fragen, was seine Pflicht, seine sittliche Bestimmung ist. Wenn aber das Auge für sie sich geöffnet hat, so erfüllt sie uns mit Evidenz; sie ergreift mich, so wie ich sie ergriffen habe. Das ist die Begeisterung für das Gute, für die sittliche Bestimmung, welche die Guten leitet, so daß sie, nachdem sie einmal ihren Beruf eingesehn haben, fortan nicht anders als ihm folgen können. In diesen Schilderungen der intellectuellen Anschauung vermissen wir zweierlei. Zuerst, daß sie einen Sprung, nicht einen Uebergang zu bilden scheint. Fichte ließ in seiner Wissenschaftslehre eine

methodische Entwicklung unserer wissenschaftlichen Gedanken erwarten, in welcher das Folgende gesetzmäßig an das Frühere sich anschließen sollte; hier aber sehen wir einen solchen ruhigen Fortgang nicht; ein plötzlich sich eröffnender Blick unseres Geistes soll aus der Welt der Erscheinungen in die Welt der Wahrheit uns versetzen ohne Anschluß an die frühern sinnlichen Erscheinungen. Wenn wir auch zugeben möchten, daß etwas Neues in der Erkenntniß der sittlichen Bedeutung unseres Lebens sich uns eröffne, wie jeder Fortschritt in der Erkenntniß dergleichen darbietet, so möchten wir doch nicht minder nachgewiesen sehen, wie das sinnliche Leben in uns die Erkenntniß seiner Bedeutung für das sittliche Leben weckt. Zweitens vermissen wir die Beseitigung einer Zweideutigkeit, welche in dem Begriffe der intellectuellen Anschauung unserer Bestimmung liegt. Wenn Fichte die Begeisterung für das Gute, zu welcher er uns aufruft, im Einzelnen betrachtet, wozu er vielfältige Veranlassung in seiner Sittenlehre hat, kann er sich nicht verhehlen, daß die Erkenntniß, welche wir von unserer Bestimmung haben, nicht auf einmal über den ganzen Gehalt unseres sittlichen Lebens sich erstreckt, sondern von den Bedingungen unseres sinnlichen Lebens beschränkt nur in vielen Absätzen den Kreis unserer Pflichten uns vorzeichnet. Wenn er diesen Ueberlegungen gefolgt wäre, so würde sich ihm ein Mittel eröffnet haben die intellectuelle Anschauung näher an das sinnliche Leben heranzuziehn und in diesem auch Erregungen für die Erkenntniß des Sittlichen zu finden; es würde sich überdies ergeben haben, daß unsere Freiheit nicht nur in einem Acte unseres Lebens, in einem einmaligen Uebergange vom sinnlichen zum sittlichen Leben bestehe, sondern in einer fortwährenden Erweiterung unseres sittlichen Gesichtskreises uns fortschreiten lasse. Obgleich nun aber diese Ansicht ihm nicht völlig fremd ist, läßt er sich doch in seiner Wissenschaftslehre viel mehr von der Ansicht leiten, daß wir plötzlich wie in einem Acte der Wiedergeburt über unsere sittliche Bestimmung erleuchtet werden um fortan den sinnlichen Beweggründen abgestorben von dem überwältigenden Eindrucke der Wahrheit ohne weitern freien Entschluß dem Sittengesetze gehorsam zu leben. Die Energie seines Charakters spiegelt sich in diesem Irrthum. Wenn unsere Entschlüsse gut sein sollen, müssen sie unerschütterlich feststehn. Der sittliche Charakter darf sich durch keine Anfechtung wankend machen lassen So muß denn freilich wohl in dem Gedanken der sittlichen Be-

stimmung, welcher wir uns hingeben, auch alles Gute eingeschlossen liegen, welches wir noch künftig wollen können; das Gute ist keines Zusatzes fähig; alles was wir künftig für dasselbe thun können, ist nur eine nothwendige Folge unserer unbedingten Hingabe an unsern sittlichen Beruf.

Fichte findet uns nun in einem unbedingten Gegensatz zwischen Naturgesetz und Sittengesetz verwickelt; zwischen beiden sollen wir uns entscheiden, das ist unsere Freiheit; aber das Leben in keinem von beiden Gesetzen kann auf Freiheit Anspruch machen; nur der Uebergang aus dem Leben in dem Naturgesetze zum sittlichen Leben ist frei. Diese Denkweise ist in Fichte's Wissenschaftslehre tief angelegt. So wie Kant in der Erfahrung keine Freiheit finden konnte, so sieht auch Fichte in der ganzen Entwicklung unserer sinnlichen Vorstellungen nur Nothwendigkeit, obgleich wir nicht von unsern sinnlichen Empfindungen, sondern nur von den Gesetzen unserer denkenden und anschauenden Natur in den Verknüpfungen unserer Gedanken bestimmt werden. Ebenso ist es mit dem reinen Denken des Verstandes; durch die Erkenntniß der Gründe unseres Denkens werden wir nicht frei, bleiben vielmehr den Erscheinungen verhaftet, weil wir nur einem nothwendigen Gesetze in unserm Hinzudenken der Gründe folgen. Derselbe Gedankengang setzt sich auch in der Betrachtung des sittlichen Lebens fort. Obgleich wir durch unsern Entschluß zum sittlichen Leben uns bestimmt haben, leben wir in ihm nicht frei, sondern gesetzmäßig und dem nothwendigen Verlauf der sittlichen Welt gehorsam. Fichte, sehen wir hieraus, findet das gesetzmäßige Leben mit der Freiheit unvereinbar; Autonomie genügt ihm nicht zur Freiheit; Gesetz und Freiheit stehn ihm in Widerspruch und er kann sich keine gesetzmäßige Freiheit denken.

Die Folgerungen, welche hieraus fließen, sind seltsamer Art. Wir dürfen sie nicht verschweigen, da Fichte selbst sie gezogen hat. Da er es in unserer Freiheit läßt, ob wir zum Leben nach dem Sittengesetze uns erheben oder der Sinnlichkeit dienstbar bleiben wollen, läßt er auch unter sittlichen und sinnlichen Menschen uns unterscheiden. Jene sind die Guten, diese die Bösen, der Selbstsucht Verfallenen. Jene leben zwar nicht frei, aber einmal haben sie die freie That ihrer Selbsterhebung vollzogen und als Producte ihres eigenen Willens haben sie Anspruch darauf für selbstständige und vernünftige Wesen zu gelten. Diese dagegen, Anlage

zur Vernunft mögen sie wohl haben, aber wirkliche Vernunft haben sie schlechthin nicht; sie sind bloße Naturerscheinungen. In jenen stellt sich das Gute, in diesen das Böse rein dar. Diesen absoluten Gegensatz zwischen guten und bösen Menschen hat Fichte bis zu der Folgerung getrieben, daß er jene für unsterblich, diese für sterblich erklärt; denn in jenen lebt der sittliche Endzweck, dessen Werke ewig sind; diesen dagegen als bloßen Naturerscheinungen können wir nur das Schicksal vergänglicher Mittel zugestehen. Wir sehen, die Gleichheit der natürlichen Menschenart gilt dieser moralischen Weltansicht nichts; nur den sittlichen Unterschied kann sie anerkennen; dieser aber wird von ihr mit solcher Strenge gehandhabt, daß die von ihr unterschiedenen Wesen zwei gänzlich gesonderten Arten zufallen, wenn wir die eine noch zu den Wesen rechnen dürfen, da sie in Wahrheit doch nur eine Classe von Erscheinungen ist. Ist dieser Unterschied nothwendig? Man sollte es meinen, da Fichte die Verwirklichung des Endzwecks für nothwendig erklärt. Zu ihm wird der Widerstand und die Erscheinung des Bösen verlangt; aber auch der Sieg des Guten. Dennoch wird es in den freien Willen jedes und aller einzelnen Menschen gestellt, ob sie zum Guten sich erheben oder im Bösen bleiben. So scheint der Endzweck sich verwirklichen zu können, sollten auch alle Menschen böse bleiben. Das Sittengesetz muß sich vollziehn; damit aber die Freiheit gerettet werde, darf sie nach keinem Gesetze sich entwickeln.

Eine andere Folgerung ergiebt sich aus der Nothwendigkeit des Widerstandes. Auch er muß unvergänglich sein, weil das sittliche Leben nicht ohne Kampf bestehn kann. Der Endzweck verwirklicht sich daher immer und ist nimmer verwirklicht. Fichte sieht dabei die Nothwendigkeit ein dem sittlichen Zweck eine bestimmte Fassung zu geben, ihn als eine bestimmte Aufgabe zu denken und nicht in das Unbestimmte sich verlaufen zu lassen. Daher schreibt er jedem Individuum eine Bestimmung zu, welche es in seiner intellectuellen Anschauung erkennen und in seinem Leben zur Ausführung bringen soll. Ein jeder neue Weltbürger ist eine neue, noch nie dagewesene Offenbarung des Endzwecks. Er hat seine bestimmte Stelle in der sittlichen Welt, seinen besondern Beruf in ihr; den soll er erfüllen. So hat auch die Summe der Individuen, welche die sittliche und wahre Welt bildet, einen solchen Beruf, eine bestimmte Aufgabe, welche einmal

gelöst werden soll. Wenn aber die Zeit ihrer Lösung eingetreten ist, was wird dann geschehn? Dann wird das Ende der Welt gekommen sein. Aber der Endzweck und das Leben sind doch unendlich. So wird sich eine neue Welt bilden mit einem neuen Widerstande und einer neuen Aufgabe und dies wiederholt sich beständig; der Proceß der Weltbildung und der Verwirklichung des Endzwecks geht durch eine unendliche Reihe von Welten hindurch. Fichte denkt sich in ihnen das sittliche Leben in einem beständigen Fortschreiten; daher soll auch das Gute, welches in einer frühern Welt gewonnen worden, in der spätern erhalten werden und die Individuen, welche es in sich ausgebildet hatten, sollen auch in den folgenden Welten bleiben; aber das Gute ist doch niemals wirklich geworden, sondern wir finden uns nur in einer Annäherung an das Gute in das Unendliche.

Hierdurch wird doch auch Fichte nicht völlig zufrieden gestellt. Zu den bisherigen Ueberlegungen seiner Wissenschaftslehre fügt er noch einen Punkt, welcher freilich in methodischer Rücksicht uns befremden muß; denn mit der intellectuellen Anschauung waren wir zum freien Denken oder zum Wissen gelangt; damit schien der höchste Punkt erreicht, eine höhere Stufe war im Plan der Wissenschaftslehre nicht angelegt. In der That kommen wir auch mit dem, was hinzugefügt wird, nicht weiter, sondern es erklärt nur, was wir im Wissen haben. Dies ist seltsam genug, daß wir im Wissen noch nicht wissen sollen, was es weiß, was seine Bedeutung, sein Inhalt ist; es erklärt sich aber daraus, daß Fichte, wie wir sahen, in seiner Erklärung des Wissens nur von seiner subjectiven Seite ausging, die objective Seite muß er ihm schließlich noch zufügen. Wir erfahren nun, daß die unbedingte Wahrheit des Seins, daß Gott im freien Denken sich offenbart, daß er der wahre Gegenstand der Erkenntniß ist, welcher in der intellectuellen Anschauung des Endzwecks oder des höchsten Guts sich uns eröffnet. Dies giebt den Schluß der Wissenschaftslehre ab.

Wir haben hier den Stein des Anstoßes vor uns, welchen Fichte in den Weg der Philosophen und der Nichtphilosophen geworfen hat. Bisher haben wir in seiner Wissenschaftslehre nichts von Gott gehört und doch hat er nicht aufgehört von Gott zu reden und sich als den wahren Theologen zu betrachten. Heuchelei lag ihm fern; aber wahr ist es, in sehr wechselnden Formen hat er sich über Gott erklärt. Dies lag überhaupt in seiner

Weise und über Gott besonders konnte er es für zulässig halten in verschiedener Weise sich auszusprechen, da er erklärte, wir könnten von ihm schlechthin nur sagen, daß er ist. Hieraus folgt, daß unsere Rede über ihn immer nur bedingungsweise richtig ist und nur die Weisen ausdrückt, in welchen er sich uns offenbart. Sehr verschieden sind nun seine Ausdrücke. Bald wird Gott das absolute Ich genannt, welches durch seine Selbstbestimmmung zugleich alles Nichtich bestimmt, bald die moralische Weltordnung, bald die Wahrheit des Lebens, welches im Wissen als in dem Bilde seiner selbst sich darstelle; bald bringt Fichte darauf, daß alles Wissen nur Bild eines Andern sei, daß seinem Werden ein ewiges Sein, eine Wahrheit zu Grunde liege, von welcher schlechthin sich nur sagen lasse, daß sie ist, und findet in dieser bleibenden Wahrheit Gott; er erklärt alsdann die ganze Welt des Wissens und der Iche, welche es haben, nur für die Erscheinung und Offenbarung Gottes. In entgegengesetzten Meinungen hat man diese Formeln deuten können. Am anstößigsten schien die Lehre daß Gott nicht Substanz sei, sondern die moralische Weltordnung. Man meinte, daß Fichte damit sagen wollte, Gott wäre nur die sittliche Welt, das Gesetz derselben. Darüber hat er sich gerechtfertigt, indem er erklärte, daß er nicht die ordinirte, sondern die ordinirende Ordnung unter Gott verstehe, wie Spinoza nicht die naturirte, sondern die naturirende Natur für Gott erklärt hatte. Aber die Deutung blieb offen, daß Gott als naturirende Ordnung nur die beständig sich entwickelnde, alles in sittlicher Ordnung zusammenhaltende Weltkraft sei, und auch die andere Formel, daß wir das Wahre nur im Leben zu suchen hätten, schien hierauf zu deuten. Wenn wir ihr folgen, so ergiebt sich der Gedanke, daß wir das Absolute als eine sich selbst entwickelnde Kraft, als eine werdende Welt zu denken haben und die atheistische Evolutionslehre ist damit ausgesprochen. Fichte hat sich aber diesem Ergebniß zu entziehen gesucht in den Formeln, welche er besonders in seiner letzten Zeit hervorzog. Sie dringen auf das ewige Sein Gottes. Man hat kein Recht in ihnen einen Abfall von seinen frühern Gedanken zu sehn, denn auch die ordinirende Ordnung, das absolute Ich und die Wahrheit des Lebens können als ein ewiges Sein betrachtet werden. Aber seine Lehre geräth hierüber nur in eine neue Gefahr. Denn alles Wissen, alle sittliche Individuen und die ganze sittliche Welt werden nun für Erscheinungen

Gottes erklärt. So bleibt nur die Wahrheit Gottes in seinem ewigen Sein übrig und die akosmistische Lehre von der Immanenz aller Dinge in Gott ist damit ausgesprochen. Zwischen diesen beiden äußersten Klippen schwanken die Lehren Fichte's über Gott. Die Verachtung der Kategorien und Formen des verständigen Denkens und einer festen Terminologie in ihrem Gebrauch rächt sich in diesen Schwankungen; aber man würde ihm Unrecht thun, wenn man seine Lehre an einer dieser Schwächen in seiner Darstellung fassen wollte.

Was zuerst den Schein des Akosmismus betrifft, in welchen er verfällt, wenn er Wissen und sittliche Welt nur für Bilder, Erscheinungen oder Offenbarungen Gottes erklärt; so werden wir darin eine zu weite Fassung des Begriffes der Erscheinung zu sehen haben. In Wahrheit erblickt Fichte in den Individuen, welche zur intellectuellen Anschauung und zum sittlichen Leben sich erheben, mehr als vorübergehende Erscheinungen. Er ist freilich geneigt die ganze sittliche Welt als einen nothwendigen Verlauf sich zu denken, dem wir nur als Werkzeuge dienen und in dem nur das Gesetz Gottes sich offenbart und zur Erscheinung kommt; aber dies ist nur die eine Seite seiner Ansicht; auf der andern Seite steht die Freiheit der Individuen, die Selbständigkeit ihrer Erhebung, in welcher sie Antheil gewinnen am Wissen vom ewigen Gesetze und am unsterblichen Leben; nach dieser Seite zu erweisen sie sich als Gründe von Erscheinungen und die Offenbarung Gottes wird durch ihr Sein und Leben bedingt. Alsdann der Schein des Atheismus haftet an Fichte's Lehren nur, weil er in seinem Streite gegen die Dinge an sich, die Substanz und das todte Dasein bleibender Wesen nicht Maß zu halten wußte, sondern ihn bis zur Vernichtung alles Beharrlichen zu treiben suchte. In diesem Uebermaß seiner Polemik beschränkte er sich nicht allein auf die weltlichen Dinge, sondern ließ auch den Begriff Gottes von ihr ergreifen, als wenn dieser nach denselben Begriffsbestimmungen gemessen werden dürfte, wie jene. So haftet wohl der Vorwurf an ihm, daß er das Weltliche und seinen göttlichen Grund nicht streng genug unterschied. Hiervon giebt die Formel, mit welcher er schloß, daß alles außer Gott nur seine Erscheinung sei, den stärksten Beweis ab und man wird daher wohl sagen dürfen, daß er aus den Schwankungen zwischen Atheismus und Akosmis-

mus nicht herausgekommen ist und daß seine Lehren hierdurch einen pantheistischen Schein an sich tragen.

Dies darf uns nicht abhalten das Befriedigende in den Ergebnissen seiner Wissenschaftslehre anzuerkennen. Wir sollen zum Wissen kommen von Gott in dem freien Denken unserer sittlichen Bestimmung, in der Erkenntniß des Endzwecks oder des Guten, welchem wir unser Leben zu weihen haben. Dieser alten Formel des christlichen Glaubens schließt Fichte sich an; nur bereichert giebt er sie wieder von den philosophischen Ueberlegungen über die Erscheinungen der Welt, welche bis zu den idealistischen Zweifeln des Sensualismus herab das Nichtige darthun im Wechsel unserer Gedanken, wenn wir uns nicht zu erheben wissen zu Gott und seiner Offenbarung im sittlichen Leben. Eine einschneidende Formel drückt dies Ergebniß der Wissenschaftslehre aus. Gott ist, er ist in Ewigkeit das, was die von ihm Ergriffenen thun. In unsern Thaten, in den Thaten der von ihm Begeisterten sollen wir ihn erkennen. Diese Thaten zu erforschen werden wir hierdurch aufgefordert; nicht nur ein kleiner Kreis der kirchlichen Uebungen oder des Privatlebens, sondern unser Beruf durch unser ganzes sittliches Leben, unsere ganze sittliche Bestimmung soll uns Gott offenbaren; in ihr werden wir herangezogen an das Leben der ganzen Welt, in welcher unsere Pflicht uns unsere Stelle zu zeigen hat, indem wir den sittlichen Endzweck zu erfüllen haben, wie er in der ganzen Welt sich verwirklicht. Das ist der Abschluß, welchen die Wissenschaftslehre uns bietet zur Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe, zur Erfüllung der Idee des Wissens. Wir können doch nicht sagen, daß er unbedingt befriedigte. Denn auch abgesehen von den methodischen Unebenheiten, durch welche wir zu ihm gelangen sollten, welche zuletzt nur durch einen Sprung die intellectuelle Anschauung uns erreichen ließen, sehen wir auch nur an eine nie endende Aufgabe uns verwiesen. Immer fort sollen wir wachsen in der Erkenntniß des Sittlichen, aber kein Ende erreichen, weil das Leben und der Endzweck unendlich sind und der Widerstand, welchen wir im sittlichen Kampf zu überwinden haben, nie aufhört. Das Wissen wird also nur, ist aber nie geworden; wir leben in einer Annäherung an dasselbe, welche uns beständig in einer unendlichen Entfernung von ihm erhält. Der Schluß beruht auf einer Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten.

Daher verweist uns auch Fichte am Schlusse seiner Wissen-

schaftslehre auf die praktische Weisheitslehre, welche wir aus ihr schöpfen sollen. Das Wissen ist todt, zum praktischen Leben soll es führen, in ihm ist das wahre Leben; die Natur ist nur die negative Bedingung desselben, weil sie nur den Widerstand des allgemeinen Lebens gegen das sittliche Leben des Individuums abgiebt. Daher hat sich Fichte auch nicht darauf eingelassen die Natur philosophisch zu erforschen, obwohl er der Meinung war, daß sie in allen Einzelheiten aus der allgemeinen sittlichen Bestimmung der Welt sich würde ableiten lassen, weil sie in ihr ihren Zweck hat. Er wandte seine Gedanken dem Positiven zu, in welchem ja das Negative seiner wahren Bedeutung nach mitenthalten sein muß. An seine Wissenschaftslehre schließt daher seine Sittenlehre sich an. Sie ist nicht allein für sich von großer Bedeutung, sondern auch zur Erläuterung und Berichtigung dessen zu benutzen, was er in seiner Wissenschaftslehre zu allgemein oder in polemischen Eifer zu hart ausgedrückt hatte.

Indem wir uns nun anschicken einen kurzen Ueberblick über seine Sittenlehre zu geben, müssen wir in voraus bemerken, daß wir den Reichthum und die Fruchtbarkeit seiner Gedanken in diesem Gebiete zu erschöpfen außer Stande sind. Sie hat es zuerst versucht den ganzen Gehalt unserer vernünftigen Bildung, in Kunst und Wissenschaft, in privatem und in öffentlichem Leben, in Stat und Kirche, unter den sittlichen Gesichtspunkt zu bringen. Bei einer Skizze freilich ist sie stehen geblieben, die Vorurtheile der frühern Ethik hat sie nicht ganz überwinden können, sie und die Härte seiner Polemik haben zu stark ausgesprochenen Irrthümern geführt; aber die Großartigkeit seines Entwurfs wird man darüber nicht übersehen dürfen. Bei der Beurtheilung seiner Leistungen in diesem Gebiete wird man berücksichtigen müssen, daß seine Sittenlehre und sein Naturrecht Werke seiner frühern Zeit waren, daß er später zu einer völligen Umarbeitung, welche in seinen Gedanken lag, nicht gekommen ist, und daß man deswegen mehr an das Ganze seiner Bestrebungen als an die einzelnen Ausführungen sich halten muß.

Noch mehr als in seiner Wissenschaftslehre ging Fichte in seiner Sittenlehre von Kant aus. Den Rigorismus der Pflichtenlehre sucht er noch zu überbieten. Unserer Neigung soll nichts überlassen werden; Pflicht sollen wir nur aus Pflicht thun; Vernunft und Freiheit allein achten. Den kategorischen Imperativ spricht er in der Formel aus: Strebe nach Selbständigkeit. Selb=

ständigkeit und Freiheit gewinnen wir aber nur durch Wissen; daher sollen wir das Wissen suchen, aber nicht aus Wißbegier, sondern aus Pflicht. Du sollst nicht anders handeln, als du weißt. Wenn du zweifelst, so handle nicht. Eigene Ueberzeugung sich zu schaffen ist Pflicht. Auf Autorität hin handeln, das heißt seinem Gewissen nicht folgen, das heißt irreligiös handeln. Das Wissen dessen, was wir sollen, kann uns auch nicht fehlen; jeder kann sein Gewissen befragen, das wird ihm Antwort geben. Ein irrendes Gewissen giebt es nicht. Daß hierbei einige Uebertreibung sich einmischt, bemerkt man wohl. Fichte selbst, wenn er die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen bedenkt, kann die Autorität nicht übersehn, welche sie über die Einzelnen ausüben, wenn eine Gemeinschaft im Streben der Menschen nach dem Guten hervorgebracht werden soll. Im Allgemeinen aber zeigen diese Vorschriften Fichte's nur, welchen großen Vorsprung seine Sittenlehre vor der kantischen darin hatte, daß sie theoretische und praktische Vernunft nach gleichem Maße maß und durch Aufhebung des Primats der praktischen Vernunft das Wissen als einen Act des freien Willens erkannte. Die Entwicklung der Wissenschaft wird ihm hierdurch ein Bestandtheil der sittlichen Aufgabe, welche wir lösen sollen.

Einen andern großen Vortheil vor Kant hat Fichte darin, daß er das sittliche Leben in engster Verbindung mit dem sinnlichen Leben denkt. Nicht zufällig hängt in uns Sinnlichkeit und Vernunft zusammen, jene ist uns vielmehr als nothwendige Vorbedingung des sittlichen Lebens gegeben, als ein Gegenstand unseres Kampfes und unseres Handelns, ohne welchen wir gar nichts Sittliches unternehmen könnten. Daher kommt es im sittlichen Leben nicht allein, wie Kant meinte, auf den guten Willen und die sittliche Gesinnung in der Achtung des Sittengesetzes an, vielmehr unser Wille soll zum Handeln ausschlagen und den Widerstand der Natur überwinden. Daraus erhellt die Verbindung, in welcher wir unser Ich mit dem allgemeinen Leben der Natur zu denken haben. Von ihm empfangen wir unser Leben, unsere Triebe, die Gegenstände unseres Handelns; wir sollen sie mäßigen, überwinden lernen in einem fortgesetzten Kampfe mit ihnen, in welchem unsere Kraft sich mehrt und die Natur der Vernunft gehorchen lernt. Unser Handeln liegt immer zwischen zwei entgegengesetzten Punkten, einer Grenze von wo an und einer Grenze bis wohin. Die erstere bildet den Ausgangspunkt; er ist gege-

ben von der ursprünglichen Natur und von dem, was schon in einem frühern Handeln erreicht worden; die andere ist das Höchste, was unsere sittliche Kraft von jener aus jetzt in der Erfüllung unserer Bestimmung erreichen kann. Durch diesen Gesichtspunkt wird Fichte über die Einseitigkeit der Pflichtenlehre hinweggeführt. Der Tugendbegriff stellt sich ein, indem die wachsende Kraft der Vernunft in Anschlag gebracht wird; sittliche Güter werden gewonnen, indem die Natur der Vernunft unterworfen wird. Fichte kann nun ohne Folgewidrigkeit, was Kant nicht konnte, die Erwerbung äußerer Güter als Pflicht uns einschärfen. Wir werden auch bemerken müssen, daß er hierdurch weiter geführt wird, als sein verneinender Begriff der Natur in der Wissenschaftslehre zu führen schien. Er erblickt in ihr nicht allein den Widerstand und den Gegenstand des sittlichen Kampfes, sondern auch die Anlage zu den sittlichen Gütern; er findet in ihr Kräfte, welche als Werkzeuge unseres Handelns von uns gebraucht werden und in welchen unsere Absichten sich verwirklichen sollen. Hierin liegt ein fruchtbarer Anknüpfungspunkt für weitere Entwicklungen einer teleologischen Naturbetrachtung, welchen Fichte nur zu wenig benutzt hat.

Noch in einem dritten Punkte zeigt sich der große Vorsprung, welchen ihm die Grundsätze seiner Wissenschaftslehre vor der kantischen Moral geben. Er beruht auf seiner Lehre von der Realität des Allgemeinen. Sie läßt ihn das sittliche Reich als ein Ganzes betrachten, welches von Natur zusammengehört. Hierzu war zwar Kant auch gekommen, aber nur in nicht gerechtfertigten Voraussetzungen, da er jeden Einzelnen doch nur auf seine Achtung vor dem Sittengesetze anwies. Für Fichte dagegen gehören alle sittliche Menschen zusammen; sie haben eine gemeinschaftliche Aufgabe in der Verwirklichung des Endzwecks; jeder hat seinen Beruf, seine besondere Aufgabe für dieselbe zu erfüllen an seiner Stelle; jeder soll sich nur als Werkzeug für diesen Zweck, für das Gemeingut betrachten; eine völlige Aufopferung seiner Güter für dieses Gemeingut ist seine Pflicht. Hierdurch wird der Egoismus viel nachdrücklicher gebrochen als durch das Pflichtgebot Kant's, welches doch jedem seine eigene sittliche Würde und Vollkommenheit für sich zu bedenken gestattete. Noch mehr als diese kräftige Abwehr der Selbstsucht will es sagen, daß hierdurch eine Vertheilung der Arbeiten zur Verwirklichung des Ge-

meinguts als Inhalt unseres sittlichen Lebens uns vorgesteckt wird. Es ist eine arbeitende Gesellschaft, in deren Ordnung und Gesetz die Sittenlehre Fichte's uns einführen will.

Dieser Gesichtspunkt bestimmt den Charakter seiner ganzen Ethik und hierin liegt das Großartige und Wahre seiner sittlichen Weltansicht. Die zerstreuten Glieder der bisherigen Sittenlehre versammeln sich in diesem Gesichtspunkt. Statsdiener und Kirchendiener, Gelehrte und Künstler, das niedrigste Gewerbe und der weiteste Verkehr werden durch ihn in gleicher Pflichtmäßigkeit an den allgemeinen Zweck herangezogen; Pädagogik, Religion, Politik, Recht, Kirche, Ästhetik werden mit den gemeinsten Pflichten des bürgerlichen Lebens in Verbindung gebracht um uns das Ganze der Gesellschaftsordnung zu zeigen, in welcher das Gemeingut sich verwirklichen und jeder seinen vollen Antheil an ihm erhalten soll. Wir müssen erwähnen, daß Fichte nicht sogleich zu diesem alles umfassenden Standpunkt seiner Ethik kam; anfangs unterschied er noch mit Kant zwischen Moral und Naturrecht, zwischen sittlichem und legalem Leben; erst in seinen spätern Schriften tritt der Gedanke des Gottesreiches hervor, welches Stat und Kirche vereint; es ist dies keine Änderung, sondern nur eine Fortbildung seiner Gedanken mit Ueberwindung eines Vorurtheils, welches als ein Ueberbleibsel früherer Lehrweisen ihn früher bewegt hatte. Nicht ganz frei können wir ihn davon sprechen, daß er nun das Besondere weniger als das Allgemeine achtete, indem er alles unter das allgemeine Gesetz seiner Gesellschaftsordnung zu bringen strebte. Daher sinkt ihm die Freiheit des Einzelnen zu einem Momente des Aufschwungs und der Selbstopferung an das allgemeine Gesetz zusammen, daher sein Hauptfehler in einer gewaltsamen Construction der Geschichte das Besondere aus dem Allgemeinen ableiten zu wollen; doch fehlt auch das Gegengewicht in seinen allgemeinen Grundsätzen nicht; das zeigt sich in dem Nachdruck, welchen er darauf legt, daß jeder seinen sittlichen Beruf frei wählen, auch in jedem Augenblicke frei seinem Gewissen folgen solle; sogar die Möglichkeit eines bindenden Versprechens für die Zukunft wird hierdurch von ihm in Abrede gestellt.

Das ganze sittliche Leben stellt sich nun als ein fortwährender Kampf der Menschheit mit der Natur dar, doch nicht ohne Aussicht auf Versöhnung. Denn die Natur ist darauf angelegt

als ein passendes Werkzeug den Zwecken der Vernunft sich darzubieten; die Vernunft soll sie nicht vernichten, sondern sich aneignen. Der Mensch ist zur Herrschaft über die Natur bestimmt. Alles was brauchbar ist in der Natur für die Zwecke der Vernunft soll zu ihrem Eigenthum gemacht werden, einem Eigenthum, welches Gemeingut für alle Vernunft ist. Zum Eigenthum des Einzelnen kommt es dabei auch, weil jedes vernünftige Individuum seine besondere Stelle in der Natur behaupten soll. Von ihr aus bemächtigt es sich des ihm zunächst liegenden, für seine besondern Kräfte geeigneten Theils der Natur und ergreift von ihm Besitz, indem es ihn bildet; dieser Theil wird das Werkzeug seines Berufs, welches es festhält, so lange es seinem Berufe dient; sein Recht auf sein besonderes Eigenthum giebt ihm sein sittlicher Beruf. Dieses Eigenthum zu mehren liegt in der fortschreitenden Entwicklung seiner Bestimmung; es ist ihm Pflicht Reichthum zu erwerben um von seiner Stelle aus die Macht der Vernunft über die Natur zu fördern. Fichte führt dies durch in Berücksichtigung der verschiedenen Berufsarten des gewerbthätigen Lebens. Jagd, Viehzucht, Ackerbau, Handwerk, Handelsverkehr und Gelderwerb stellen sich ihm als verschiedene Zweige des sittlichen Lebens dar, welche nicht allein natürliche Bedürfnisse befriedigen, sinnlichen Genuß und augenblickliche Güter gewähren sollen, sondern insgesammt einen bleibenden Zweck haben, die Herrschaft der Vernunft über die Natur von Geschlecht zu Geschlecht zu mehren. Ein wichtiger Fortschritt ist hierdurch gewonnen. Was bisher mehr oder weniger nur als ein Nothmittel gegolten hatte, erhebt sich zu einer sittlichen Aufgabe. Fichte war der Mann, welcher von allgemeinen Grundsätzen aus der Berücksichtigung der materiellen Interessen in der Culturgeschichte eine Stelle erkämpfte. Die sittliche Aufgabe im Gewerbfleiß hatte man wohl immer nicht übersehen können; die Lehren der Nationalökonomie hatten auch vorgearbeitet; aber das Vorurtheil des Alterthums gegen die handwerksmäßige Thätigkeit, das Vorurtheil der Theologie gegen das weltliche Leben war zu überwinden; es gehörte der umfassende Blick Fichte's über das Ganze des sittlichen Lebens dazu um erkennen zu lassen, daß in den Werken des Gewerbfleißes mehr als vergängliche Güter betrieben werden. Und selbst Fichte, müssen wir sagen, ist noch nicht ganz zurückgekommen von den alten Vorurtheilen. Er unterscheidet noch niedere und höhere

Stände schlechthin und nicht bloß in Beziehung auf Stat und Gesellschaftsordnung und theilt den Menschen einen niedern Beruf zu, welche unmittelbar nur mit der Unterwerfung der Natur unter die Vernunft zu thun haben, wärend den höhern Ständen ein höherer Beruf zugefallen sein soll, welche unmittelbar der Bildung der Menschen dienen.

Ueber die Macht, welche die Vernunft in der Natur gewinnen soll, kann Fichte die Bildung der Vernunft nicht vergessen. An die Frage vielmehr, wie sie gewonnen werde, schließt sich seine Ansicht über die ganze Gesellschaftsordnung an. Ein jeder Einzelne soll in der Bearbeitung der Natur seine Stelle, seinen Beruf, seinen besondern Wirkungskreis finden. Darauf beruht seine Freiheit, seine Sittlichkeit, daß er zu seiner Wahl befähigt worden ist nach den Kräften, welche er für sein Handeln in sich erkannt hat, nach seinen Verhältnissen zur übrigen Welt, welche er nicht weniger muß kennen gelernt haben. Auf diesen Erkenntnissen beruht seine freie Wahl, seine Freiheit von Autorität. Die Wahl des Berufs aber ist nicht leicht; viele unfreie Erkenntnisse setzt sie voraus; der Weg zu ihr läuft ohne Hülfe der Autorität doch nicht ab. Die Erziehung unter der Autorität vorhergehender Geschlechter muß ihn uns brechen. Zur sittlichen Bildung gehört ein stetiger Proceß der Entwicklung von einem Geschlechte zum andern; in ihn muß jedes Individuum von andern eingeführt werden; wir haben fortzusetzen, was von andern begonnen worden; das würden wir nicht ohne Anweisung lernen können. Damit wir den sinnlichen Trieb überwinden lernen, müssen uns die Wirkungen der Freiheit anschaulich vorgeführt werden an den Beispielen anderer; durch die bestehende Gesellschaftsordnung muß uns das Verständniß der Aufgaben zugeführt werden, welche von der Gegenwart zu lösen sind. Daher sieht Fichte eine selbständige Entwicklung des Einzelnen zur Sittlichkeit für unmöglich an; das erste Erwachen der sittlichen Idee erscheint ihm wie ein Wunder; die intellectuelle Anschauung bricht plötzlich hervor; ihr Hervorbrechen im Einzelnen soll aber die Erziehung vermitteln. Sie soll uns in die Gesellschaft der Menschen einführen und uns gewahr werden lassen, daß jeder nur als Glied ihrer Verkettung zur Erfüllung seines Berufes kommen kann. Hieraus ergiebt sich aber, daß die Gesellschaftsordnung auch darauf berechnet sein muß den

sittlichen Proceß durch die Erziehung von Geschlecht zu Geschlecht fortzuführen.

Bei weitem enger an dieses Geschäft der sittlichen Bildung als an die Vertheilung der Arbeiten und den Verkehr über die materiellen Güter schließt nun Fichte seine Lehre von der Gesellschaftsordnung an. Das erste Fundament derselben ist die Familie, in welcher die Erziehung ihren natürlichen Grund hat. In seine Lehren über sie hat Fichte die ganze Strenge seiner Moral gelegt, welche ohne Ausnahme an das allgemeine Gesetz bindet. Er verkündet die allgemeine Pflicht zur Ehe. Man sieht dabei aber auch, daß er der Natur doch nicht schlechthin nur einen verneinenden Widerstand gegen die Vernunft zutheilt, sondern sie auch in positiver Weise der Vernunft vorarbeiten läßt. Sie hat das männliche und das weibliche Geschlecht geschaffen, zwei Einseitigkeiten der menschlichen Natur; ihre Charakteristik ist von rein idealistischem Standpunkte aus nicht sehr gelungen; aber darauf kommt wenig an, genug der männliche und der weibliche Mensch sind jeder für sich nur halbe Menschen; sie müssen sich mit einander verbinden um in ihrer sittlichen Gemeinschaft die volle Menschheit zu Stande zu bringen. Auf die Bildung des Charakters ist es dabei abgesehn; eine solche läßt sich nur in einem stetig fortgesetzten Verkehr und nur unter zwei für einander passend angelegten Eigenthümlichkeiten gewinnen; auch dafür muß die Natur gesorgt haben, daß sie sich finden, damit die Monogamie ihren vollen Erfolg habe. Die Ehe ist nur zur Fortpflanzung des Geschlechts, aber doch nicht damit der physische, sondern damit der sittliche Proceß in der Menschheit seinen Fortgang habe. Daher sollen von dem natürlichen Stande der Familie Kinder nicht nur erzeugt, sondern auch erzogen werden. Die Pflicht der Erziehung kömmt den Eltern zu; denn ihnen kommt die Natur der Kinder entgegen; auch hierin wieder müssen wir ein Vorarbeiten der Natur für die Sittlichkeit annehmen; durch die Familienähnlichkeit der Kinder mit den Eltern hat sie dafür gesorgt, daß die Erzieher passende Zöglinge finden. Das Geschäft der Erziehung aber zweckt auf Freilassung der Kinder ab, welche eintritt, wenn sie befähigt worden sind ihre sittliche Bestimmung einzusehn und ihren Beruf sich zu wählen. Eine Beihülfe der größeren Kreise der menschlichen Gesellschaft kann dabei nicht ausgeschlossen werden, denn für sie sollen die Kinder erzogen werden. Fichte nahm eine

solche in den zerrütteten Verhältnissen unserer egoistischen Zeit, einer Zeit der vollendeten Sündhaftigkeit, sogar im stärksten Maße in Anspruch und stellte sich ganz in Gegensatz gegen die Lehren der frühern philosophischen Pädagogik, indem er die Familienerziehung der öffentlichen zu opfern bereit war. Man kann hierin nur eine der Schwankungen erkennen, welche ihm aus seiner polemischen Heftigkeit, mit welcher er die Schranken der Natur und des Bestehenden angriff, erwachsen mußten.

Diese macht sich auch bemerklich in seiner Ansicht von der großen Gesellschaft der Menschheit, zu welcher Fichte sogleich von der kleinsten Gemeinschaft der Familie überspringt, ohne die Zwischenglieder, welche durch die Natur gegeben werden, einer sorgfältigen Untersuchung zu unterziehn. Wir sind zu Weltbürgern bestimmt. Wenn uns auch Vaterland, Sprache und Sitten an ein besonderes Volk heranziehn, so ist es doch der Beachtung nur werth, sofern es eine weltbürgerliche Stellung sich zu geben und das allgemeine Reich der Sittlichkeit in sich zu vertreten weiß. Seine patriotische Liebe zur deutschen Nation weiß Fichte nur dadurch zu rechtfertigen, daß er vorzugsweise in ihr die Keime einer neuen Weltperiode gelegt sieht. Sie ist ihm zur Vertreterin der Menschheit bestimmt. Die Menschheit aber soll in sich eine gegliederte Gesellschaft bilden, wozu die Verschiedenheit der Stände nicht entbehrt werden kann. Die besondern Stände des Berufs unterscheidet Fichte von dem natürlichen Stande der Familie, weil zu diesem jeder ohne Wahl bestimmt ist, jene aber ein jeder nach seiner Eigenthümlichkeit wählen soll. Die freie Wahl des sittlichen Berufs unbedingt zu gestatten muß als Ziel der gesellschaftlichen Ordnung angesehn werden, weil nur hierdurch erreicht werden kann, daß jeder seinem eigenen Gewissen folgt. Aber jeder soll auch nur als Werkzeug des Endzwecks sich betrachten und also die gesammte Gesellschaftsordnung an seiner Stelle vertreten. Hierdurch wird der sittliche Werth jedes besondern Berufs von der Uebersicht über das Allgemeine abhängig gemacht. Diese aber macht Fichte weniger geltend in den Kreisen der Arbeit, welche unmittelbar mit der Unterwerfung der rohen Natur unter die Vernunft zu thun haben; er beachtet nicht, daß sie auch ihrerseits dem Weltverkehr sich zuwenden können und sollen, und hierauf beruht es, daß er in ihnen nur die niedern Stände sieht, wärend er die höhern Stände ausschließlich in den Kreisen des

Berufs sucht, welche die Gesellschaftsordnung in der Menschheit unmittelbar bedenken und herzustellen suchen. Indem er diesem Wege folgt, unterscheidet er nach hergebrachter Weise die rechtliche und moralische Seite der Gesellschaft, von welchen die erstere der Stat, die andere die Kirche vertritt, beide jedoch will er nicht als zwei verschiedene Gemeinschaften, sondern nur als verschiedene Ansichten derselben Gemeinschaft betrachtet wissen, weil dieselben Menschen durch zwingende Gesetze zusammengehalten und durch sittliche Ueberzeugungen geleitet werden müssen. Der Zwang des Stats macht die sittliche Freiheit der Einzelnen nur möglich, indem er sie vor Störungen durch Andere sichert; die Freiheit aber soll wirklich gemacht werden und dies kann nur durch Verbreitung religiöser Ueberzeugungen geschehn; daher muß in derselben Gesellschaft die Kirche dem State sich zur Seite stellen als eine Erziehungsanstalt zur wirklichen Sittlichkeit. Hieraus ergeben sich nun zwei höhere Stände, der Statsdiener und der Kirchendiener. Ihnen stellt Fichte noch zwei andere zur Seite, den Gelehrten und den ästhetischen Künstler. Das Skizzenhafte in seinem Entwurf einer großartigen sittlichen Weltansicht macht sich an dieser Stelle sehr merklich; denn die Unterschiede der höhern Stände treten nicht klar heraus. Seine Gedanken über den ästhetischen Künstler hat Fichte nicht zu einer Aesthetik, für welche hier der Ort nachgewiesen war, zu entwickeln gesucht, wie sehr er auch unter dem Einflusse der ästhetischen Bestrebungen in der deutschen Literatur ihren hohen Werth für das sittliche Leben anerkannte. Er bemerkt nur, daß der ästhetische Künstler in der Mitte stehe zwischen dem Gelehrten, welcher den Verstand, und dem Kirchendiener, welcher den Willen zu bilden habe, weil er den ganzen Menschen in seinem Gemüth ergreifen solle. Wie eine solche Mitte sich behaupten lasse ohne die einseitigen Wirksamkeiten, welche sie verbinden soll, in sich aufzulösen, darüber finden wir keinen Aufschluß gegeben. Auch die Unterscheidung zwischen Bildung des Willens und des Verstandes, welche den Unterschied zwischen Kirchenlehrer und Gelehrten abgiebt, scheint sehr fraglich, weil Fichte's Wissenschaftslehre die intellectuelle Anschauung nur durch einen Act des freien Willens vollziehn läßt. So sieht man hier Fragen von großem Gewicht über die ganze Gliederung der sittlichen Gesellschaft schweben. Sie zeigen, daß Fichte zwar die Aufgabe richtig erkannt und die Forderung zu

ihrer Lösung gestellt, aber doch nicht die Ruhe der Forschung gewonnen hatte, welche die in ihr angelegten Fragen hätte zur Entscheidung bringen können.

Die Forderung jedoch ist gestellt und mit aller Entschiedenheit macht sie Fichte geltend. Eine rechtlich geordnete, auf sittliche Erziehung abzweckende Gesellschaft soll unter den Menschen sein; es ist unsere Pflicht in eine solche zu treten. Wenn sie nicht sein sollte, so stifte sie; selbst Zwang dazu zu üben würde uns erlaubt und geboten sein, wenn die andern nicht willig sein sollten in sie einzutreten. Fichte scheut auch den Krieg nicht, wenn sittliche Zwecke ihn fordern. Gewalt gegen andere Menschen zu üben ist ihm erlaubt, weil er in den unsittlichen Menschen doch nur Producte des Naturtriebes sieht. Hierdurch wurde Fichte von der Theorie des Statsvertrages abgezogen, welcher er anfangs anhing. In vollkommen rechtlicher Weise würde der Stat freilich nur durch einen freiwillig vollzogenen und von allen ausdrücklich anerkannten Vertrag zu Stande kommen können; aber ein solcher Vertrag ist nur eine Fiction. Daher meint er, daß wir in Nothstaten leben, in welchen die stillschweigende Einwilligung aller vorausgesetzt wird. Die Rechtfertigung solcher Zustände beruht darauf, daß die, welche gegenwärtig zum State sich gezwungen sehn, später zur Einsicht gebracht werden, daß sie einen wohlthätigen und unentbehrlichen Zwang erlitten. Die Nothstaten sollen sich auflösen, der Stat sich entbehrlich machen, indem an die Stelle seiner zwingenden Gesetze die sittliche Einsicht tritt, in welcher ein jeder freiwillg dem Sittengesetze sich unterwirft. Dies setzt voraus, daß neben dem Statsdiener der moralische Volkslehrer oder Kirchendiener sein Werk thut den wahren Zweck der sittlichen Gesellschaft betreibend, zu welchem der Stat nur untergeordnetes Mittel ist. Dem Wesen nach unterwirft daher Fichte den Stat der Kirche und es zeigt sich hierin deutlich das Anschwellen der theologischen Richtung, welches diese Philosophie begünstigt. Nur darf man nicht erwarten, daß damit auch sogleich der Autorität der Ueberlieferung und der Geschichte ihr Recht geschehen werde. Die Religion gilt für Fichte nur, soweit sie Sittenlehre ist. Die Kirche beruht nur auf dem allgemeinen Bestreben der Sittlichen nach Uebereinstimmung in ihrer Gesinnung und Handlungsweise, welche für die Verwirklichung des Endzwecks unentbehrlich ist. Hierbei wird aber bedacht, daß die

ses Bestreben noch nicht sein Ziel erreicht hat, also die Uebereinstimmung in der Kirche ebenso wenig vorhanden ist, wie im State, und daher wird auch die Macht jener diesen zu beherschen geschwächt. So weit die Uebereinstimmung in der sittlichen Ueberzeugung erreicht ist, spricht sie in den gesetzlichen Bestimmungen der Kirche sich aus. Weil aber die sittliche Uebereinstimmung nicht feststeht, vielmehr immer weiter sich fortbilden soll, kann sie nur in einer unvollkommenen Weise unter der Hülle eines bildlichen Ausdrucks dargestellt werden und deswegen drücken sich die Gesetze der Kirche in Symbolen aus. Sie sind daher auch nach der wachsenden Einsicht in der sittlichen Gesellschaft zu deuten und einer beständigen Umbildung unterworfen. So stehen hier den Nothstaten auch Nothsymbole zur Seite. Ihr Recht zu bestehn beruht auf ihrem Bestreben sich beständig zu bessern. Das Leben der sittlichen Gesellschaft läßt sich nur begreifen in einer fortwährenden geschichtlichen Umgestaltung, in welcher der sittliche Endzweck sich verwirklicht und Gott sich uns offenbart.

Man sieht, wie diese Lehre darauf hinarbeitet das sittliche Leben unter einen geschichtlichen Gesichtspunkt zu fassen. Jeder soll von seiner Stelle aus für die Entwicklung der Gesellschaftsordnung in der ganzen Menschheit arbeiten. Dazu muß er sich Einsicht verschaffen in den Stand der Dinge, den Ausgangspunkt des Handelns, und in den Endpunkt des sittlichen Zwecks um zu erkennen, was an seiner Stelle gegenwärtig für ihn zu leisten ist. Den Ausgangspunkt, den gegenwärtigen Standpunkt, können wir nur historisch erforschen und daher greift auch die historische Kenntniß der Thatsachen beständig in die Entwicklung unseres sittlichen Lebens ein; das Verständniß der Thatsachen jedoch können wir nur aus unserer Einsicht in den sittlichen Endzweck entnehmen, weil alles vom Zwecke abhängt; aus dem Zwecke haben wir daher auch alle Thatsachen abzuleiten. Hierdurch wird Fichte auf das Unternehmen geführt aus dem allgemeinen Begriffe des Zwecks, welcher uns in philosophischer Erkenntniß von vornherein beiwohnt, die Sittengeschichte zu construiren.

Dies Unternehmen das Empirische einer philosophischen Construction zu unterwerfen hat Fichte zuerst in Gang gesetzt, auch die Methode für dasselbe entworfen und sie mit größerer Rücksichtslosigkeit als seine Nachfolger, welche durch die Schwierigkeiten gewarnt waren, in Anwendung gesetzt. Daher ist dieser Theil sei-

nes Systems lehrreich, wenn auch die Ergebnisse, zu welchen er gelangt, nur das Abenteuerliche des Unternehmens verrathen. In ihm kommt es nicht darauf an den geschichtlich gegebenen Stoff durch formale Anordnung nach den Grundsätzen der Philosophie zum Verständniß zu bringen, denn dies würde der Methode der Philosophie nicht entsprechen, weil sie gegebenen Thatsachen nicht folgen kann; sie muß vielmehr die Thatsachen aus dem Zwecke der Vernunft ableiten. Fichte kann zwar nicht von der Annahme ausgehn, daß wir den Zweck vollständig kennen; denn die praktischen Beschränkungen unseres Lebens beschränken auch unsere Einsicht in den Zweck; aber dies stört ihn in seinem Unternehmen doch nicht; denn es beruht auf seiner Ueberzeugung, daß alles Bisherige nur darauf abzwecken konnte die gegenwärtige Stufe der Bildung möglich zu machen; daher muß auch alles Bisherige aus dieser abgeleitet werden können und wenn wir im Stande sind sie zu begreifen, werden wir hierin, in der Erkenntniß des schon ausgeführten Zwecks, das Mittel haben zu erkennen, wie alle die frühern Stufen sein mußten damit die gegenwärtige eintreten konnte. Die Natur mußte zuerst den zweckmäßigen Ausgangspunkt bieten, den Endpunkt kennen wir und aus dem Ausgangspunkte und dem Endpunkte lassen sich alle Zwischenpunkte berechnen.

Das Idealistische in dieser Auffassungsweise läßt sich nicht verkennen. Nur der vernünftige Zweck kommt dabei in Anschlag. Der idealistische schlägt auch in den anthropologischen Standpunkt um; denn den vernünftigen Zweck kennen wir nur im Menschen. Der Mensch ist Mikrokosmus; die übrige Welt ist nur Mittel zu seinem Zwecke; die Natur hat ihn hervorbringen müssen ausgerüstet mit allen Bedingungen zur Erreichung seines Zweckes. Sehr nackt stellt sich das Abstracte und Hypothetische in den Folgerungen Fichte's aus diesen allgemeinen Grundsätzen dar. Er fordert ein erstes Menschengeschlecht, welches aber nicht als völlig rohes Naturproduct nur mit Naturtrieben ausgestattet angesehen werden dürfe; er streitet gegen die Meinung, welche den Menschen aus einem rein thierischen Zustande heraus sich entwickeln läßt; denn wollte man ein erstes Menschengeschlecht annehmen ohne Zucht und Erziehung, ohne anschaulich vorliegende Ordnung des Gesetzes, ohne Ehe, ohne Sprache, so würde hieraus nur der Krieg aller gegen alle folgen und in ihm würde es sich

aufreiben, ohne daß es zum Zwecke der Geschichte käme. Zuerst muß also sein ein Menschengeschlecht, welchem von Natur sittliche Ordnung eingepflanzt ist. Fichte muß sich gestehn, daß er hiermit ein Wunder fordert. Es ist das Wunder einer natürlichen Offenbarung, welches den Grund aller Geschichte abgiebt. Ein Naturglaube an diese Offenbarung einer gesetzmäßigen Ordnung hält die erste Menschheit zusammen; diese Ordnung ist ihr von Natur eingepflanzt. Fichte findet aber auch, daß dieses erste Menschengeschlecht für den Endzweck nicht genügen würde; denn sein Naturglaube würde ihm als ein bindendes Gesetz erscheinen, welches nicht überschritten werden dürfe, und es würde daher keinen Antrieb in sich spüren zu einer höhern Culturstufe sich zu erheben und mit Freiheit sein geselliges Leben sich zu gestalten. Daher fordert er noch ein zweites Urgeschlecht der Menschen ohne Naturglauben und Naturordnung, aber mit einem ungebundenen Streben nach Freiheit und Selbstbestimmung in eigener Einsicht. So zerlegt sich die ganze natürliche Menschheit in zwei von Natur getrennte Geschlechter und erst aus dem Zusammenwirken beider läßt sich die Geschichte erklären. Man wird die Aehnlichkeit nicht leicht übersehen können, welche diese Hypothese mit der Hypothese der Manichäer hat; auch die Weise, wie Fichte das Zusammentreten beider Geschlechter sich denkt, gleicht dieser. Das zweite, in seiner Freiheit umherschweifende Geschlecht soll die Vermischung beider bewirken und den ersten Antrieb zu der geschichtlich fortschreitenden Entwicklung abgeben. Wenn es im blinden Freiheitstriebe mit dem ersten Urgeschlechte zusammengeführt wird, sieht es von unwillkürlicher Achtung und Staunen über die Werke der Ordnung sich ergriffen, welche es bei diesem erblickt, und das Verlangen sie sich anzueignen führt es dazu mit ihm sich zu mischen. Mit dieser Mischung beginnt die Geschichte. Sie verläuft aber anders als bei den Manichäern; denn nicht zu einer endlichen Scheidung soll sie führen, sondern mehr und mehr sollen beider Geschlechter sich durchdringen. Der Grund ist begreiflich; das Princip der Freiheit, welches das zweite Geschlecht vertritt, ist nicht das Böse; es braucht daher nicht ausgeschieden zu werden.

Im Allgemeinen vollzieht sich nun die Geschichte in einem Tausche der Gaben zwischen beiden Geschlechtern; das eine theilt die Ordnung, das andere die Freiheit mit. Durch die Anschauung der Werke der Bildung, welche die Ordnung gezeitigt hat, wird

das zweite Geschlecht zum Glauben an die Ordnung des Gesetzes geführt; bei ihm aber ist der Glaube nicht ein Naturglaube, sondern Autoritätsglaube; weniger stark als jener, vermag dieser nicht das Streben nach Freiheit, nach Handeln in eigener Ueberzeugung zurückzuhalten. Dieses Streben wird von dem zweiten auch im ersten Urgeschlechte geweckt und es bereitet sich dadurch die neue Entwicklung der Dinge vor, welche den Inhalt der Geschichte bildet. Durch die Mischung beider Geschlechter ergiebt sich auch die Vielheit der Völker, welche in der Geschichte auftreten. Denn die Einheit des ersten Urgeschlechts, welche in seiner gesetzlichen Ordnung liegt, wird durch das Eindringen des zweiten Urgeschlechts gesprengt, weil dieses keine Einheit hat, sondern durch seine Freiheit dem Eigenwillen zu folgen in so viele Theile sich spaltet, wie in ihm Individuen sind. So ergiebt sich ein Durchbrechen der Naturordnung nach allen Seiten, doch nur in allmäliger Folge, weil die zusammenhaltende Macht des Naturglaubens dagegen den Widerstand bildet und die Freiheit des Denkens und Wollens nicht sogleich durchbringen kann.

Die ursprüngliche Ordnung im Naturglauben war eine Theokratie. Der Inhalt des Naturglaubens ist, daß die gesellschaftliche Ordnung, der Stat, welcher gesetzlich herscht, mit allen seinen Einrichtungen gut und mithin der Wille Gottes ist. Die Geschichte muß nun die Auflösung der ursprünglichen Theokratie zeigen, an deren Stelle mehr und mehr die Herrschaft der vernünftigen Einsicht treten soll. Die Ueberbleibsel der Theokratie zeigen sich überall im politischen Glauben der alten Völker, welcher den Stat, seine Gesetze, seine Stände, die Volksthümlichkeit, die Religion als etwas von Natur Bestimmtes, den Menschen Angestammtes verehrt. Die alten Völker verehren die Nationalgötter; Patriotismus ist ihre Religion, das Statsgesetz, die kastenartigen Unterschiede unter den Menschen und den Bürgern des Stats sind ihnen heilig als von den Nationalgöttern gebotene Einrichtungen; nicht die Menschheit, nicht die Sittlichkeit giebt ihnen das Recht, sondern der Volksstamm. Wer ihm nicht angehört, ist ihnen rechtlos, ein Barbar, zur Sklaverei bestimmt. Dieser Autoritätsglaube wird aber allmälig aufgelöst durch die wachsende Verstandeseinsicht und im Streite zwischen beiden bildet sich die Gesellschaftsordnung, welche jedem nach seinem Gewissen und aus eigener Einsicht seinen Beruf und Stand sich zu wählen und sein Gesetz in sich selbst

zu finden gestattet, welche auch die ganze Menschheit zu einer Gemeinschaft des sittlichen Lebens vereinigen soll. Den Kampf bis zur Vernichtung des Autoritätsglaubens durchzuführen ist Aufgabe der Geschichte. Aber in jeder Zeit ist die Auflösung des Autoritätsglaubens nur bis auf einen gewissen Grad gestattet; über ihn hinauszugehn würde gegen das sittliche Gesetz anlaufen. Was vom bestehenden Gesetze noch nicht durch Vernunfteinsicht ersetzt werden kann, soll bestehn bleiben. Immer weiter jedoch schreitet die Beseitigung der bestehenden Autorität durch den Verstand fort. In diesem Verlauf der Geschichte sind zwei Perioden zu unterscheiden, die alte Geschichte, in welcher zwar theilweise der Autoritätsglaube an den bestehenden Stat sinkt, im Allgemeinen aber doch sich behauptet, und die neuere Geschichte, in welcher im Allgemeinen und dem Principe nach der politische Glaube sein Ende erreicht hat, aber doch im Einzelnen seine Folgen noch bestehen geblieben sind und nur immerfort vom Principe aus bestritten und beseitigt werden. Diese zweite Periode ist vom Christenthum herbeigeführt worden, welches den Zweck hat das Reich Gottes oder das Vernunftreich auf Erden zu gründen. Denn der Sinn des Christenthums ist, daß alle Menschen vor Gott gleich sind, mithin auch dem Rechte und der sittlichen Bestimmung nach. Das Christenthum will sie zu einer Herde Gottes vereinigen, in welcher sie nach nichts andern trachten sollen als den Willen Gottes zu thun, frei, nach ihrem eigenen Gewissen. Dies ist die Erlösung, welche Christus gebracht hat, die Erlösung vom Natur- und vom Autoritätsglauben, von einer jeden andern Macht, als der Macht des Sittengesetzes, welches Gottes Gesetz in uns ist. Diese Idee hat das Christenthum in Bewegung gebracht; vor ihr sollen alle Völkertrennungen, alles Kastenwesen, auch das Kastenwesen des Priesterthums fallen. Obrigkeit und kirchliche Ordnung bleiben dabei bestehn, aber nur sofern sie in unserm Gewissen für die rechten Vertreter des göttlichen Willens erkannt worden sind. Als die rechten Leiter des Gottesreiches sollen aber die anerkannt werden, welche die tiefste Einsicht in den Zweck und den gegenwärtigen Stand der Geschichte praktisch, in gemeinnütziger Wirksamkeit bewährt haben. Sie treten von selbst und dennoch wie durch allgemeine Wahl an die Spitze der Bewegung ihrer Zeit, indem sie ihren Zeitgenossen zeigen, was im gegenwärtigen Stand-

punkt der Geschichte für die Freiheit der Vernunft erreicht werden könne.

Dieser Abschluß seiner philosophischen Construction zeigt in gleichem Grade die Stärken und die Schwächen des Systems. Er läßt nicht verkennen, daß es in einem leidenschaftlichen Kampf gegen das Bestehende sich gebildet hat. Die revolutionären Bestrebungen der Zeit verkünden sich darin, daß nur in der Verneinung der bisherigen Mächte der Natur und der Autorität das sittliche Handeln in großem Gange der Geschichte sich bewähren soll. Wenn man nach dieser Seite sieht, so erschrickt man über die Armuth, in welche das ganze Leben der Vernunft sich verliert. Nur immer mehr soll beseitigt werden vom Glauben an die Natur und an die Autorität der Geschichte; was übrig bleibt ist nur das Gewissen der Einzelnen; was es sagt, wird jeder in sich zu vernehmen wissen. Dieselbe Armuth drückt uns hier, welche uns in den Regungen der mystischen Zurückziehung in sich entgegentrat. Das Uebel, welches dieser Denkweise zutrieb, ist tief eingewurzelt in den Grundsätzen der Wissenschaftslehre, welche in der Natur nur den Widerstand gegen die Vernunft, das nothwendige Object unseres sittlichen Kampfes sehen. Man würde aber die fichtische Lehre falsch beurtheilen, wenn man nur in dieser Richtung ihr Wesen sähe. Nur ihr Streit gegen die Vergötterung der Natur und der aus ihr fließenden Autorität hat zu diesen Verneinungen des von Natur Gegebenen und des Bestehenden getrieben. Im Grunde seiner Lehre schließt sich Fichte der Welt, dem Gange der Weltgeschichte und den heilsamen Ordnungen des Lebens an. Dahin treibt ihn seine Lehre von der Realität des Allgemeinen, der wir unser Ich opfern sollen; darum will er von keiner Vernunft und keiner Sittlichkeit wissen, welche in ihrem Wissen nicht das Abbild der göttlichen Wahrheit wären, in ihrem Gewissen nicht ihren Beruf zur Verwirklichung des allgemeinen Endzwecks gefunden hätten. Von dieser Seite öffnet sich nun ein überschwänglicher Reichthum seiner Sittenlehre, indem sie uns anweist alles Brauchbare in der Natur für die Zwecke der Vernunft zu gewinnen, alle Werke der Vernunft, welche von Andern geschaffen worden, zu achten, zu schonen und weiter zu fördern. Diese conservativen Grundsätze ringen in der Tiefe seiner Gedanken mit dem revolutionären Streite, welcher auf ihrer Oberfläche sich breit macht; zu einer Ausgleichung beider ist es unter den leidenschaftlichen Be-

wegungen seiner Zeit und seines Innern nicht gekommen. Ihr Streit in seinen Gedanken hat den Reichthum seiner sittlichen Beweggründe sich nicht entfalten lassen, er blieb daher meistens beim Kampf um die Grundsätze stehn und selbst da, wo Einzelheiten ihn beschäftigen, zeigt sich der Zwiespalt in seinen Bestrebungen. Um Kirche und Stat drehen sich seine Schilderungen der Gesellschaftsordnung. Er setzt darin fort, was Kant begonnen hatte, und die theologische Richtung seiner Lehren ist unverkennbar. Denn alle Wahrheit sucht er in der Erkenntniß Gottes. Sein Bestreben aber die theologische mit der weltlichen Richtung zu versöhnen ist ebenso offenbar, wenn er in Gott nichts anderes sieht, als was die von ihm Ergriffenen thun. Die vordringende Macht der theologischen Richtung zeigt sich, wenn er, Kant folgend, dem politischen Leben nur einen legalen, dem kirchlichen Leben einen sittlichen Gehalt zuweist, noch stärker, wenn er die ganze politische Ordnung und die Vielheit der Völker nur als Mittel betrachtet, welche zum Gottesreiche führen sollten. Eine ähnliche Auffassungsweise, wie sie im Mittelalter herschte, begegnet uns hier; dem Gottesreiche auf Erden soll alles weltliche Streben unterworfen werden. Doch einen wesentlichen Unterschied dürfen wir nicht übersehn. Unser Heil sollen wir nicht als Lohn für unsern Gehorsam empfangen; der Sittliche soll seinen Lohn in seiner eigenen That und Sittlichkeit finden. Hierin zeigt sich die enge Verbindung der theologischen mit der weltlichen Richtung. Dem Keime nach, wird man sagen können, ist in Fichte's Lehre die Versöhnung des religiösen mit dem weltlichen Leben ausgesprochen, ihn aber zur Entwicklung zu bringen, wollte nicht gelingen, weil der Streit gegen Natur und Autorität hinderte. In ihm kämpft Fichte gegen die historische Seite der Theologie und auch gegen sein eigenes Bestreben die Fortbildung des sittlichen Processes in der Menschheit zu begreifen.

Unter diesem innern Streit hat Fichte wohl die Aufgabe der Philosophie erkennen, aber ihr weder in Rücksicht auf Form noch auf Inhalt Genüge leisten können. In formaler Rücksicht scheitert sein Unternehmen daran, daß er den Ausgangspunkt für unser wissenschaftliches Erkennen in den von Natur gegebenen Thatsachen der Erfahrung misachtet. Daher sein vergebliches Bestreben die Geschichte zu construiren. Die Hypothese von den zwei Urgeschlechtern der Menschen zeigt deutlich, daß hier die wissen-

schaftliche Grundlage für das Verfahren gebricht. Weil die Philosophie von der Erfahrung sich nicht belehren lassen will, ist sie genöthigt zu Hypothesen ihre Zuflucht zu nehmen. Wenn nun das methodische Bestreben irre geleitet worden ist durch den polemischen Eifer, so ist zu erwarten, daß auch der gewonnene Inhalt nicht befriedigt. Zum Wissen, zum freien Denken sollen wir geführt werden; aber die Freiheit verliert sich bei Fichte in das Gesetz; zum Begriffe der gesetzmäßigen Freiheit ist er nicht gelangt; daher sieht er im freien Denken nur den Uebergang vom natürlichen zum sittlichen Leben, kann aber dieses nicht als eine fortschreitende Entwicklung der Freiheit unter dem Gesetz sich denken.

Der fühlbarste Mangel der fichtischen Lehre lag in ihrem Streit gegen das Naturgesetz. Von Kant war dieser Streit übernommen; zu einer Steigerung desselben führte der Gedanke, welcher sich nicht zurückdrängen ließ, daß unser sittliches Leben nicht unterlassen könnte der Natur sich anzuschließen. Beide Welten, die sinnliche und die sittliche, ließen sich nicht so neben einander herführen, wie Kant sie in Scheidung zu erhalten gedacht hatte; Fichte ließ daher die Vernunft handelnd in die Natur eingreifen; er dachte die Natur zu überwinden; er hätte wohl darauf ausgehn mögen sie zu vernichten, wenn sie nicht einen unwiderstehlichen Widerstand ihm entgegengesetzt hätte. Im Streite wenigstens gegen den Naturalismus behandelte er sie wie ein völlig Nichtiges; aber in seinen praktischen Lehren mußte er ihr doch eine bejahende Bedeutung beilegen; seine Construction der Geschichte mußte anerkennen, daß sie als Ausgangspunkt des Handelns der Vernunft vorarbeite. Weil aber seine Wissenschaftslehre sie nur als verneinenden Widerstand gelten ließ, konnte er auf eine wissenschaftliche Beurtheilung ihres positiven Gehalts nicht eingehn und daher mußte er seine Zuflucht zu bloßen Hypothesen über die Anfänge der Geschichte nehmen. Wenn aber die beabsichtigte Construction gelingen sollte, so mußte man über solche Hypothesen hinwegkommen, die natürlichen Grundlagen des Handelns mußten wissenschaftlich erforscht werden. Dies ist die Aufgabe, welche von Fichte's Wissenschaftslehre zu Schelling's Naturphilosophie führte.

3. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde 1775 zu Leonberg in Würtemberg geboren. Weniger als Fichte trafen ihn die politischen Bewegungen der Zeit, um so stärker die Umwandlungen des geistigen Lebens. In frühester Jugend hatte sein

Talent für Wissenschaft und Kunst sich entschieden. Sehr früh bezog er die Universität Tübingen und legte bald darauf Proben seiner schriftstellerischen Befähigung ab. Sie zeigen, daß Herder's Ideen einen mächtigen Einfluß auf ihn ausgeübt hatten. Aber auch in Kant's und Fichte's Lehren hatte er einen Hebel seiner Gedanken gefunden. Wärend sich diese entwickelten, fing er in Leipzig an mit der Physik sich zu beschäftigen. Als er in Jena zu lehren begann neben Fichte, dachte er ganz im Sinne desselben die Reform der Philosophie weiterzuführen. Ein sehr enges Freundschaftsverhältniß hatte sich unter beiden gebildet, welches aber nach einigen Jahren durch die Verschiedenheit ihrer wissenschaftlichen Ansichten und ihrer Charaktere gebrochen wurde. Gegenseitige Angriffe der miteinander streitenden Systeme konnten nicht ausbleiben. Schelling's Wege wandten sich vorherschend der Naturphilosophie zu. Seine ausgezeichnete Begabung für den Vortrag seiner Lehre in Rede und Schrift sammelte schnell eine Schule um ihn. Viele Talente schlossen sich ihm an; mit ihnen in Gemeinschaft ging er auf eine Umgestaltung der philosophischen Ansichten über die Natur aus vom idealistischen Gesichtspunkte. Noch waren die Sympathien für die Natur nicht verklungen; auch in den ästhetischen Bestrebungen der romantischen Schule, mit welcher Schelling eng verbunden war, regten sie sich; unter der Hülle der todten Natur, unter der Oberfläche ihrer Erscheinung suchte man ihr Leben und ihre Bedeutung für die Vernunft zu entdecken und in einer sinnigen Deutung das Feld der Physik für die idealistische Weltanschauung zu gewinnen. Schelling war der beredte Vertreter dieser Bestrebungen; mit Hülfe kühner Hypothesen strebte er sie in ein System zu bringen. Wärend der Zeit, in welcher die philosophischen Lehren Schelling's sich verbreiteten, wechselte er die Stätte seiner Lehrthätigkeit mehrmals. Er lehrte in Jena, in Würzburg, in München. Sein System war nicht abgeschlossen. Seine Werke hatten es vorzugsweise mit der Naturphilosophie und dem Systeme des Idealismus zu thun. Beide aber betrachtete er nur als zwei Seiten der Philosophie, welche eine höhere Einheit forderten. Diese nannte er Identitätsphilosophie. Im Zuge seiner Gedanken kann man bemerken, daß er der Ausbildung dieser höhern Einheit mit fortschreitendem Eifer sich zuwandte, daß er darüber die weitere Ausbildung der Naturphilosophie mehr und mehr zurücktreten ließ und das System des Idealismus in die

höhern Gesichtspunkte der Identitätsphilosophie hinüberleitete. Davon geben die Schriften Zeugniß, welche Bruchstücke, Anfänge oder Abrisse seines Systems der Identitätsphilosophie vorlegen. Sie verbergen auch den Einfluß nicht, welchen die theosophischen Lehren in Franz von Baader's fliegenden Blättern auf ihn gemacht hatten. Zu einer Abrundung seines Systems war er aber nicht gelangt. Ueber die Arbeit an ihr war eine merkwürdige, noch wenig aufgeklärte Veränderung in ihm vorgegangen. Die romantische Dichterschule war zerfallen; von seinem eifrigsten Parteigänger Hegel war ihm seine Neigung zu ihr vorgeworfen worden; die Glieder seiner Schule hatten sich zerstreut und waren auf eigene Unternehmungen nicht im Sinne Schelling's eingegangen. Alles dies wird Einfluß auf ihn gehabt haben, doch scheint es nicht auszureichen zur Erklärung der Haltung, welche er jetzt zeigte, in einem starken Contrast gegen seine frühere Zeiten. Er war einer der fruchtbarsten Schriftsteller gewesen, unverzagt hatte er seine Entwürfe, halb vollendete Arbeiten, kühne Hypothesen, in die Bewegung der Zeit geschleudert; jetzt fing er an zu schweigen, da er reichliche Veranlassung zum Reden hatte. Man wußte, daß er arbeitete; schon hatte er ein Werk drucken lassen; er zog es aber wieder zurück. Er hatte vor seiner Philosophie eine ganz neue Wendung zu geben; seine frühere Philosophie nannte er die negative; was er jetzt wollte, sollte die positive Philosophie abgeben; die positiven Gestaltungen der Geschichte, den wahren Gehalt der vernünftigen Bildung sollte sie begreiflich machen. Aber er zögerte die Ergebnisse seiner Forschungen allgemein zu veröffentlichen. Nur in seinen Vorlesungen in München, in Erlangen, zuletzt in Berlin theilte er sich mit. Es konnte nicht ausbleiben, daß davon manches zu allgemeiner Kenntniß gebracht wurde; selbst unberufene, misgünstige Veröffentlichungen seiner Lehre vermochten ihn nicht sein Schweigen zu brechen. War auch er, wie Fichte mit seiner Zeit zerfallen? Seinen Unmuth über die Wendung der Meinung konnte er nicht bergen; doch hatte er die Hoffnung nicht aufgegeben noch einmal die philosophische Forschung zu einem Umschwunge zu bringen. Das Werk, welches er vorhatte, war jedoch vom größten Umfange; er arbeitete unablässig an ihm; zu Ende ist er damit nicht gekommen. Als er 1854 starb, hinterließ er eine Reihe von Arbeiten, welche bis jetzt noch nicht vollständig erschienen sind, sie zeigen, daß er auch in seinen letzten Zeiten über wich-

tige Punkte noch nicht zum Abschluß gekommen war. Er hatte sich eine Aufgabe gestellt, welche nicht allein in philosophischer Forschung entschieden werden konnte; das bemerkte er wohl; er zog andere Mittel herbei, historische und philologische Forschungen; daß er auf diesem Wege zu einer Mischung kam, welche keinen rein philosophischen Charakter an sich trägt, ließ ihn seine angeerbte Ansicht von der philosophischen Construction der Geschichte nicht eingestehn.

Noch liegt also nicht alles vor, was über Schelling's letzte Unternehmungen Licht verbreiten kann. In den Grenzen unseres Werkes haben wir es aber mit diesen auch nur zum kleinsten Theile zu thun; denn sie haben bisher keine Aenderung im Gange der philosophischen Entwicklung hervorgebracht. Anders ist es mit den frühern Arbeiten Schelling's; sie sind von der größten Wirkung gewesen. Schelling hatte sie auch später nicht aufgegeben; in seiner negativen Philosophie lagen die Keime der positiven; seine frühern Schriften gaben auch schon eine Entwicklung dieser im Umrisse. Wir müssen uns darauf beschränken die Darstellung seines Systems so weit zu verfolgen, wie es im bisherigen Verlauf der Geschichte entscheidende Nachwirkungen gehabt hat.

Die Reihe der Schriften, welche er selbst herausgegeben hat, ist zum größten Theil als ein Werk seiner Jugend zu betrachten. Von seinem 18. bis zu seinem 31. Jahre hat er viele und die wichtigsten seiner philosophischen Schriften herausgegeben; nachher sind nur kleinere Abhandlungen oder Gelegenheitsschriften, Vorspiele seiner positiven Philosophie von ihm erschienen. Eine jugendliche Raschheit in den meisten seiner Werke wird sich nicht verkennen lassen. Wo Schelling zur Abrundung seiner Gedanken gekommen ist und frei in seiner Rede sich ergeht, wohnt ihm ein Fluß und eine Anmuth der Worte bei, welche wenig zu wünschen übrig lassen. Aber nicht überall ist dies der Fall. Hegel hat nicht mit Unrecht bemerkt, Schelling habe seine Studien vor dem Publicum gemacht. Nicht selten übereilt er sich; der Flug seiner Phantasie ist mächtiger in ihm als die Methode wissenschaftlicher Untersuchung und wo ihm sein Gegenstand eine gesetzmäßig fortschreitende Forschung auferlegt, da empfindet er Zwang. Für die methodische Aufgabe der neuesten Philosophie hat er wenig geleistet. Die fichtische Methode hatte er angenommen; aber auch Spinoza's Methode hat er nachzuahmen gesucht; beides mit we-

nigem Glück. Auch ein Schwanken über sein Verhältniß zur frühern Philosophie wird man gewahr. Es war die Zeit gekommen, wo man bei der Neologie Kant's und Fichte's nicht stehen bleiben konnte. Schelling wendet sich wieder den Belehrungen älterer Philosophen zu. Den Naturalismus billigt er nicht, aber die Entdeckungen der Physik sucht er der Philosophie zuzuwenden. Spinoza hat einen starken Eindruck auf ihn gemacht; bei Giordano Bruno, bei Jacob Böhme, bei Plotin findet er Bestätigungen seiner Gedanken; den Plato liebt er und zuletzt hat er auch dem Aristoteles seine volle Aufmerksamkeit zugewandt. Aber daß er in diesen Forschungen über die vorkantische Philosophie planmäßig zu Werke gegangen wäre, kann man nicht sagen. Den Wegen Kant's ist er hierdurch sehr entfremdet worden. Das skeptische Element der kritischen Philosophie widerstand ihm; daß es dazu diente ein Princip für die philosophische Methode zu gewinnen, hat für ihn sein Gewicht verloren, weil er dem fichtischen Princip vertraut. Was er von Kant's Lehren billigte, geht auf ihre verborgensten Zwecke; von ihren Mitteln hat er fast nichts sich angeeignet. Er neigt sich schon zu einer Umkehr des Gedankens, welcher der kritischen Methode zu Grunde lag, ohne doch bei seinem Mangel an fester Methode zu ihr gelangt zu sein. So hat er nur zu fragmentarischen Eingriffen in die Bewegungen seiner Zeit kommen können; sie waren aber von großer Wirkung, weil sie die vorliegenden Bedürfnisse trafen.

Sein Mangel an Methode hindert doch nicht, daß ihm ein Verdienst um den Anfang der Methode, um das Princip der Philosophie, zugeschrieben werden darf. Wie Fichte geht er vom Begriff des Wissens aus; er erklärt ihn aber nicht in der einseitigen fichtischen Weise nur nach seiner subjectiven Bedeutung, vielmehr kehrt er sogleich seine objective Bedeutung hervor. Das Wissen ist das Denken, welches mit dem Sein übereinstimmt oder das Sein durchdringt; denn man weiß nur das Wahre; im Wissen soll das Sein erkannt werden, wie es ist; das subjective Denken und das objective Sein sollen im Wissen sich decken. Die Aufgabe der Philosophie ist zu zeigen, wie es zur Erkenntniß des Seins kommt. Denken und Sein, Vorstellung und Vorgestelltes stehen einander in ihrer Verschiedenheit gegenüber; wie können beide so zusammentreffen, daß alle Verschiedenheit unter ihnen

verschwindet? Diese alte Frage will Schelling in den Mittelpunkt der philosophischen Untersuchung gerückt wissen.

Den Gegensatz, um welchen sie sich dreht, verwandelt er aber auch sogleich in einen verwandten. Das Subjective, das Denken oder Vorstellen, erklärt er für die Vernunft, das Objective, das Sein, für die Natur. Ähnliche und noch auffallendere Gleichsetzungen gehören zu den regelmäßigen Fehlern des schellingschen Verfahrens. Die hier erwähnte ist entscheidend für die ganze Gestalt seines Systems. Ihr zufolge hat die Philosophie mit einer doppelten Frage zu thun. Man kann ausgehn von der Natur oder von der Vernunft. Im ersten Fall ist die Frage, wie kommt die Natur, das Vorstellungslose dazu vorgestellt zu werden oder wie verwandelt sie sich in Vernunft. Dies ist die Aufgabe der Naturphilosophie. Im andern Fall ist die Frage, wie kommt die Vernunft, das vorstellende Ich, dazu sich ein Object außer sich, ein Nichtich, eine Natur, vorzustellen und in ihm die Wahrheit für sein Erkennen zu suchen. Dies ist die Aufgabe des transcendentalen Idealismus. Hierdurch werden wir also auf zwei Theile der Philosophie geführt. Schelling erklärt es für gleich möglich mit dem einen oder dem andern zu beginnen und stellt es in die Willkür des Philosophirenden, ob er mit der Naturphilosophie oder mit dem transcendentalen Idealismus beginnen wolle. Aber er sieht auch in beiden Theilen nur einseitige Darstellungen der Philosophie. Denn beide gehen auf denselben Zweck, die Identität des Subjectiven und des Objectiven nachzuweisen; von entgegengesetzten Endpunkten werden sie auf dieselbe Einheit geführt, welche als Grund der Natur und der Vernunft angesehen werden muß; aus ihr beide zu begreifen muß daher als die Aufgabe der Philosophie in ihrer allseitigen Entwicklung angesehen werden; sie muß zur Identitätsphilosophie ausschlagen. Das System der Philosophie hat also drei Theile, die Naturphilosophie, den transcendentalen Idealismus und die Identitätsphilosophie.

Ueber das Bedenkliche in dieser Zusammenstellung wird man nicht leicht hinwegsehen können. Von zwei besondern Zweigen der Philosophie geht sie aus; die Philosophie wird dadurch gleichsam auf zwei Füße gestellt. Bisher hatte man geglaubt, der philosophischen Methode wäre es entsprechend mit einer allgemeinen Wissenschaft zu beginnen, welche die Grundsätze für Physik und

Moral abgäbe, mochte man sie in der Logik oder Metaphysik suchen; jetzt sollen zwei besondere Wissenschaften den Bau des Systems tragen. Die alte Ansicht der Sache konnte doch nicht dadurch für geschwächt gelten, daß man auf die Einheit des wissenschaftlichen Princips mit aller Macht gedrungen hatte. Die methodischen Schwächen Schelling's möchten wohl größtentheils darin liegen, daß er allgemeine Grundsätze einer obersten Wissenschaft an die Spitze seiner Lehren zu stellen vernachlässigte. Noch auffallender ist es, daß Schelling, sonst gegen jede Willkür der Wahl, es in unser Belieben stellt, ob wir mit der Naturphilosophie oder mit dem transcendentalen Idealismus beginnen wollen. Hierin jedoch liegt etwas Täuschendes, wie wir bemerken werden, wenn wir die Aufgaben der Naturphilosophie und des transcendentalen Idealismus und ihr Verhältniß zu einander nach den allgemeinen Schilderungen Schelling's etwas genauer überlegen.

Was zuerst die Naturphilosophie betrifft, so erklärt er in voraus es für verkehrt die Natur in ihrem Ganzen als etwas Todtes zu betrachten. Nur das Product ist todt, und wenn wir die Natur in ihren einzelnen Producten untersuchen, dann kann sie uns als etwas Todtes erscheinen; aber die Wissenschaft muß darauf ausgehn die Naturproducte zu erklären und dabei auf die producirende Kraft im Zusammenhange des Ganzen sehen. Von diesem Gesichtspunkte aus können wir die Natur im Ganzen nur als eine lebendige Kraft uns denken. Wie Herder und Kant bringt Schelling auf eine dynamische Naturerklärung, welche das Gesetz der Mechanik nur als ein Phänomen höherer Kräfte betrachtet; wie Fichte nimmt er ein allgemeines Leben als Grund der besondern Naturerscheinungen an. Mit der dynamischen Naturerklärung verbindet sich ihm aber auch, wie seinen Vorgängern, die teleologische. Im Leben verräth sich ein Trieb, welcher auf einen Zweck gerichtet ist. Diesen möchte Schelling genauer erforschen, als es bisher gelungen war. In den Kunsttrieben der Thiere sieht er ein Beispiel davon, daß die Natur bewußtlos Zwecke verfolgt; eine solche bewußtlos bildende Thätigkeit geht durch das ganze gesetzmäßige Walten der Natur; denn in dem Gesetz liegt Vernunft und Zweckmäßigkeit verborgen, weil durch ihre Gesetzmäßigkeit die Natur begreiflich wird. Für wen aber sollten die Zwecke der Natur dienen, wenn nicht für sie selbst? Die allgemeine Natur kann nur auf sich zurückwirken; sie muß

auf sich reflectiren und sich selbst in ihrer Vernunft begreifen. Daher können wir die bewußtlosen Producte der Natur nur als mislungene Versuche sich ihrer bewußt zu werden betrachten und die todte, bewußtlose Natur als eine unreife Vernunft ansehn. Die einzelnen Naturproducte werden aber zu einem Ganzen dienen, in welchem der Zweck der Natur sich verwirklicht, und der Zweck kann kein anderer sein, als daß die Natur in ihren Producten ihrer sich bewußt wird und sich in Vernunft verwandelt.

Anders stellen sich die Sachen, wenn wir im Wege des transcendentalen Idealismus vom vorstellenden Ich ausgehn. Da ist das erste Gewisse, daß ich vorstelle, daß ich bin. Aber ich finde mich auch mit der Vorstellung des Nichtich behaftet; sie ist mir gegeben und es ist das ursprüngliche und nothwendige Vorurtheil des gemeinen Bewußtseins, daß sie mir von einem Andern, von einem Nichtich gegeben wird. Die Philosophie aber kann bei diesem Vorurtheil nicht stehn bleiben; sie muß erklären, wie wir zu der Vorstellung der äußern Dinge gelangen, von dem vorstellenden Ich ausgehend. Sie erkennt nun, daß unser Ich in einer beständigen Thätigkeit ist in der Hervorbringung seiner Vorstellungen, daß es dabei immer nur in sich bleibt und hervorbringt. Das gemeine Bewußtsein aber vergißt den Act des Producirens über die Producte, auf welche es allein achtet, und kommt hierdurch dazu sie als etwas Aeußeres oder von außen Gegebenes zu betrachten. Von diesem Irrthum müssen wir uns im philosophischen Bewußtsein befreien, indem wir uns im Acte des Producirens unserer Vorstellungen auffassen und erkennen, daß doch allein das vorstellende Ich vorstellen oder Vorstellungen hervorbringen kann, aber nicht das Nichtich. Hierin besteht die transcendentale Forschung, welche nicht bei der Erscheinung des Bewußtseins stehn bleibt, sondern auf den Grund der Erscheinung im vorstellenden Ich vorbringt. Ihre Aufgabe ist das, was im gemeinen Denken das Bewußtsein flieht, zum Bewußtsein zu bringen; wir werden dann einsehn, daß wir in allem Bewußtsein nur unser selbst, unserer producirenden Thätigkeit uns bewußt werden, und das Ergebniß des transcendentalen Idealismus ist daher, daß, die denkende Vernunft allein das Producirende in allen unsern Vorstellungen und in allen Producten das Wesen und der Grund ist.

Vergleichen wir nun die Endergebnisse dieser beiden Theile

der Philosophie, so werden wir finden, daß sie doch nicht so gleichmäßig denselben Zweck verfolgen, wie Schelling erwarten läßt, wenn er behauptet, daß sie von entgegengesetzten Ausgangspunkten auf dasselbe Ziel führten, auf die Einheit der Natur und der Vernunft. Denn nur die Naturphilosophie läßt die Natur in Vernunft sich verwandeln, der transcendentale Idealismus läßt nicht umgekehrt die Vernunft in Natur sich verwandeln, vielmehr soll er zur Einsicht bringen, daß es nur Irrthum des gemeinen Bewußtseins sei, wenn die Natur als ein Grund unserer Vorstellungen angesehen würde, daß dagegen unser denkendes Ich als der alleinige Grund unserer Vorstellungen gelten müßte. Von dieser Seite verwandelt sich also die Natur, das Objective, welches die frühern Naturalisten in der Hervorbringung unseres Denkens wirksam gefunden hatten, nur wieder in Vernunft. Dies ist ein rein idealistisches Ergebniß; vergeblich rühmt sich Schelling die Versöhnung des Idealismus mit dem Realismus betrieben zu haben. Sein Idealismus und seine Naturphilosophie arbeiten in gleicher Weise darauf hin uns begreiflich zu machen, daß die Natur nur eine verborgene, unreife Vernunft ist, welche im bewußtlosen Produciren wie im Denken ihrer selbst bewußt zu werden strebt, damit sich zuletzt Alles als Vernunft darstelle. Im transcendentalen Idealismus ist dies am deutlichsten ausgesprochen. Er hebt vom Sein des denkenden Ich an und nimmt das cartesianische Princip auf, verbindet aber mit ihm das Princip der neuesten Philosophie, indem er das Ich zum Wissen von seiner productiven Thätigkeit in allen Kreisen seiner Vorstellungen erheben möchte. Von dieser Seite könnte man meinen, daß Schelling nach demselben Ziele steuerte, welches die fichtische Wissenschaftslehre erreichen wollte, und daß er deswegen auch denselben Anfangspunkt in der Erforschung unseres Denkens hätte nehmen müssen. Dagegen setzt sich jedoch ein anderer Gedanke, welcher in der fichtischen Lehre nur schwach angelegt war, daß nemlich zuerst gezeigt werden müßte, wie es aus der allgemeinen Natur heraus zu einem besondern denkenden Ich käme. Dieser Gedanke läßt ihn von der allgemeinen Natur ausgehn und macht die Naturphilosophie zur Grundlage des transcendentalen Idealismus. Denn die Natur als unreife Vernunft giebt die ersten Antriebe des Selbstbewußtseins ab. Hierin liegt eine polemische Beziehung gegen die subjective Richtung, welche bei Kant vorherrschte und bei Fichte

sich noch nicht verloren hatte. Mit Schelling beginnt die objective Richtung vorherschend zu werden. Wenn wir auch im denkenden Ich unsern Standpunkt für die wissenschaftliche Forschung finden, so treibt es uns doch über sich hinaus, indem wir fragen müssen, wie das denkende Ich wird. Hieraus ist es zu erklären, warum Schelling zuerst der Naturphilosophie vorherschend sich zuwandte; er erkannte es als seine Aufgabe die Stätte der Vernunft in der Welt aufzusuchen. Hiernach lag es in dem Gedanken seiner Construction des philosophischen Systems mit der Naturphilosophie zu beginnen und es ist nur eine nicht zur völligen Klarheit gelangte Darstellung seiner Ansicht, wenn er es in unser Belieben stellte, ob wir die Naturphilosophie oder den transcendentalen Idealismus voranstellen wollten.

Einige Schwierigkeit hat es für uns gegenwärtig über die Schwächen der schellingschen Naturphilosophie ihr Verdienst nicht zu übersehn. Zu Schelling's Zeit lag die Naturforschung selbst in einer Krisis; sie suchte neue Bahnen auf; ihre Aufgabe Subjectives und Objectives in den Naturerscheinungen zu unterscheiden und beides doch in gegenseitiger Bedingtheit zu fassen fing sie an zu begreifen. Diese schwankende Lage mußte auch auf Schelling's Unternehmungen ungünstig wirken. Es ist wahr, die Mängel, welche hieraus flossen, wurden dadurch sehr gesteigert, daß Schelling in jugendlicher Zuversicht, nicht ohne allzu kühne Hoffnungen, ja mit Uebermuth in ein Gebiet sich wagte, welches er doch nur oberflächlich zu erforschen vermocht hatte. Die Hypothesen, zu welchen er hierdurch getrieben wurde, welche er mit herausfordernder Kühnheit behauptete, haben ohne Zweifel oft verwirrt und Störungen in die ruhige Untersuchung gebracht, welche beklagt werden dürfen. Er hat viel geirrt, viel aufgeregt, aber auch angeregt hat er. Wir dürfen uns durch den Anblick des schnell verrauchten Enthusiasmus für die Naturphilosophie, welcher kühlern Bedenken Raum geben mußte, nicht davon abhalten lassen darin ein Verdienst Schelling's zu sehn einer philosophischen Lehre über die Natur die Bahn gebrochen zu haben, nachdem die alten Grundsätze des Rationalismus und des Sensualismus nicht mehr aushalten wollten. Er hatte sich der kantischen Ansicht entgegenzusetzen, welche die Natur neben der Vernunft bestehn ließ ohne ein Mittel zu wissen beide mit einander in ein zusammenstimmendes Verhältniß zu setzen; er konnte die fichtische Lehre

nicht billigen, welche in der Natur nur Negatives und Widerstand gegen die Vernunft sah; aber auch dem geistlosen Empirismus mußte er widersprechen, welcher bei den Erscheinungen stehen zu bleiben meinte, aber die philosophischen Grundsätze des alten Naturalismus als Voraussetzungen nicht verschmähte. Die Lehren von der Unveränderlichkeit der natürlichen Substanzen, von den Atomen, welche über die Besonderheit der Dinge die allgemein zusammenhaltende Kraft vergessen lassen, bekämpft zu haben muß ihm nachgerühmt werden. Unter diesen polemischen Gesichtspunkten hatte bei ihm der letztere die Oberhand; die idealistische Richtung, sahen wir schon, beherschte seine Gedanken; die alles zerstückelnde Manier der Empirie bekämpfte er um die Physik für die allgemeinen Lehren der Philosophie zu erobern; dem äußern Mechanismus suchte er seine innere Bedeutung abzugewinnen. Es läßt sich aber nicht leugnen, daß er in seiner Polemik gegen den Empirismus nicht Maß hielt. Seine Eroberung dachte er über das ganze Gebiet der Naturwissenschaften zu erstrecken; der Empirie gestattete er nicht die volle Freiheit, welche sie in ihrem Gebiete behaupten darf. Wie Fichte die Geschichte der Vernunft, so will Schelling die Natur von vornherein construiren. Er mußte sich hierbei auf die teleologische Ansicht stützen, welche die neuere Physik verworfen, Kant nur mit großem Bedenken zugelassen hatte. Der Natur aber liegen die Zwecke ferner, als der Vernunft. Daher ließ sich in den Naturwissenschaften noch weniger mit der reinen Vernunft durchbringen als in der Menschengeschichte. Die Revolution, welche Schelling ihnen zugedacht hatte, ist mit einer großen Niederlage gebüßt worden. Daß er das Mislungene in seiner Unternehmung selbst gefühlt hat, läßt sich daraus abnehmen, daß er in seinen spätern Jahren fast aller weitern Einwirkungen auf den Gang der Naturwissenschaften sich enthalten hat, obgleich sie zu einem neuen mächtigen Leben erwacht waren. Seine Naturphilosophie ist wie ein aufgegebenes Werk anzusehn, fast in Vergessenheit gerathen. Dennoch hat sie in seiner Philosophie der spätern Jahre und in den Lehren der deutschen Wissenschaft nachgewirkt.

Mit der herderschen Naturansicht hat sie die meiste Aehnlichkeit. Mit ihr hat sie gemein, daß sie allgemeine Grundsätze der Wissenschaft auf die Naturbetrachtung anwendet; die meisten der Naturgesetze, welche sie aufstellt, sind nur Verkappungen logischer

oder metaphysischer Gesetze. Dies ist eine natürliche Folge davon, daß die Naturphilosophie an die Spitze des Systems gestellt wurde und die allgemeine erste Philosophie vertreten sollte. Der ganzen Naturlehre liegt Fichte's Lehre vom allgemeinen Leben zu Grunde, in welcher Schelling den wesentlichsten Unterschied der neuesten von der neuern Philosophie sah. Die todten Substanzen des alten Naturalismus sollten durch das allgemeine Leben verdrängt werden. Seine Physik ist daher dynamisch. Um die Naturerscheinungen zu erklären müssen wir von dem Gedanken der Naturproducte zu dem Gedanken der producirenden Natur uns erheben; sie bringt alle Producte hervor und ist daher ein thätiges, lebendiges Princip. Dabei wird mit Fichte vorausgesetzt, daß die unbewußte Production der Natur das Erste ist, die Hervorbringung des Bewußtseins vom Produciren aber der Zweck und so verbindet sich mit der dynamischen die teleologische Ansicht. Der Mensch, in welchem allein die ihrer selbstbewußte Vernunft sich findet, stellt sich nun als den letzten Zweck aller Werke der Natur dar; ihm dient alles; er ist die höchste Stufe, zu welcher die Productionen der Natur sich erheben, und die ganze Reihe ihrer Erzeugnisse muß daher als eine Stufenleiter von der unbewußten Natur bis zu dem Bewußtsein des Menschen angesehn werden.

Einzelne Producte stehen in der Natur der producirenden Kraft entgegen. Die letztere ist unendlich; ein jedes Product als solches kann nur endlich sein; in ihm kann daher die unendliche Kraft sich nicht erschöpfen; eine unendliche Reihe also von Producten muß sie hervorbringen, welche ihrer Unendlichkeit entspricht. Da aber alle von der allgemeinen producirenden Kraft zusammengehalten werden, müssen sie in gesetzmäßiger Ordnung zusammenhängen und ein allgemeines Naturgesetz muß alles beherschen. Als das höchste Naturgesetz ergiebt sich hieraus die Entzweiung der Natur in entgegengesetzte Producte und ihre Verbindung durch die höhere Einheit der Kraft. Schelling nennt es das Gesetz der Triplicität der Actionen. Zwei einander entgegengesetzte Thätigkeiten bringen die entgegengesetzten Producte hervor; eine dritte höhere Thätigkeit setzt sie unter einander in Zusammenhang. Aehnliches fanden wir schon bei Herder; wie Herder liebt es auch Schelling dies Gesetz am Magnetismus mit seiner Verbindung polarer Thätigkeiten sich zu veranschaulichen. Auch die fichtische Methode in den drei Gliedern der Thesis,

Antithesis und Synthesis läßt sich in diesem Gesetze wiederfinden.

In ihm ist die Form gegeben für die Eintheilung der Natur, welche Schelling in einer vollständigen Classification durchzuführen sucht. Seine Naturphilosophie will ein System der Natur aufstellen, in welchem alle Theile zu einem Ganzen sich verbinden und in ihrer gemeinsamen Wirksamkeit einen letzten Zweck betreiben. Im System müssen alle Glieder sich entsprechen und in Analogie unter einander sich darstellen; daher ist das Verfahren nach Analogie in ihm vorherschend. Da es zu wenig von der Induction unterstützt wird, bietet es Lücken und Schwankungen dar; einen strengen Zusammenhang in ihm nachzuweisen würden wir vergeblich versuchen.

In der Dreiheit der Thätigkeiten, welche durch die Natur hindurchgeht, strebt sie bei Erzeugung entgegengesetzter Producte im Allgemeinen nach zwei Aeußersten, welche aber nie erreicht werden, weil die Producte sich nicht absondern können; das eine ist die Herstellung eines abgeschlossenen Products, das andere die Auflösung aller Producte durch die allgemeine Verbindung. Ein abgeschlossenes Product würde sich in dem absolut Festen darstellen; ein solches findet sich aber in der Natur nicht, weil über jedes Product die beständig producirende Thätigkeit der Natur hinübergreift. Hierdurch wird die Annahme beseitigt, daß todte Substanzen, unveränderliche Atome die unauflösliche Grundlage der Natur bilden könnten. Das andere Aeußerste würde das absolut Flüssige sein; in ihm würde jedes besondere Product in das allgemeine Leben sich auflösen. Es ist ebenso unmöglich, wie das absolut Feste, weil die allgemeine Natur in besondern Producten sich darstellen muß. Nur das Mittlere, eine Verbindung des Festen und des Flüssigen kann in der Natur sich ergeben.

Aber ein theilweise hervortretendes Uebergewicht des einen und des andern wird in der Natur möglich sein und nur darin wird die Verbindung des Festen und des Flüssigen sich zeigen können, daß nach der einen Seite zu das eine, nach der andern Seite zu das andere vorherscht. Jenes findet in der sogenannten todten, der unorganischen Natur statt, welche sich beständig in gleicher Weise zu behaupten strebt, dieses in der organischen Natur, welche alles sich gleich Bleibende in den Fluß des Lebens bringt. Hierdurch sind die beiden äußersten Seiten der einzelnen irdischen Naturproducte

bezeichnet, welche aber durch das Ganze der Welt, durch eine höhere kosmische Kraft zusammengehalten werden. So haben wir die Dreiheit der natürlichen Thätigkeiten in drei Gebieten der Natur ausgesprochen, in der unorganischen, der organischen und der kosmischen Natur. Das Zusammengehören derselben fordert aber, daß in ihnen auch die Einzelheiten einander entsprechen und Schelling geht nun in seinen weitern Untersuchungen darauf aus in den drei Gliedern der obersten Dreiheit entsprechende untergeordnete Dreiheiten nachzuweisen. Schon bei Shaftesbury, Herder und Kant haben wir gefunden, daß auf das Zusammengehören des Organischen und Unorganischen gedrungen wurde. Dies setzt Schelling fort. Das Unorganische kann nur als Gegensatz gegen das Organische gedacht werden und hat seinen Zweck in der Unterhaltung des organischen Lebens. Das Organische würde nicht leben können, wenn es nicht in eine ihm passende Sphäre der unorganischen Natur gestellt wäre. Beide gehören zu einander wie Niederes und Höheres, denn das Organische steht ohne Zweifel dem Zwecke der Natur näher als das Unorganische und aus diesem muß jenes sich bilden. In ihrer Uebereinstimmung aber müssen sie beständig erhalten werden und dies setzt eine noch höhere Macht der Natur voraus, welche das Ganze des Irdischen an die Welt heranzieht. In dieser Lehre erneuern sich die Grundsätze der Astrologie, welche die irdischen Dinge unter die Macht des Himmels stellen.

Vom Unorganischen als der niedrigsten Stufe und der Grundlage aller Natur muß die Untersuchung über das System der natürlichen Kräfte ausgehn nach Schelling's Constructionsweise. In ihm werden Quantitatives und Qualitatives unterschieden. Das Qualitative in der Raumerfüllung giebt die Materie ab. In der Construction derselben folgt Schelling der kantischen Lehre, daß sie das Ergebniß der Abstoßungskraft und der Anziehungskraft sei; er fügt diesen beiden aber eine dritte Kraft zu in dem richtigen Gedanken, daß die Verbindung beider in verschiedenen Maßen, welche Kant zur Hervorbringung verschiedener und bestimmter Quantitäten vorausgesetzt hatte, nicht ohne Grund bleiben dürfe. Diese Kraft, welche beide entgegengesetzte Gründe der Materie verbindet und mäßigt, nennt Schelling die Schwerkraft, ohne zu berücksichtigen, daß mit diesem Namen nur eine Art der Anziehungskraft bezeichnet wird. Er schiebt ihm eine weitere Bedeutung un-

ter, wie sich darin zu erkennen giebt, daß er die Schwere an den Magnetismus heranzuziehen sucht. Das Quantitative nemlich, welches durch die drei angegebenen Kräfte gebildet wird, giebt nur die allgemeine Grundlage für das Qualitative ab und die qualitativen Verschiedenheiten der Körper ergeben sich daher aus der Fortbildung der Kräfte, welche die Raumerfüllung hervorbringen; der Magnetismus aber bezeichnet den Uebergang aus dem Quantitativen in das Qualitative, das erste Bestreben der Natur qualitative Unterschiede zu bilden. Denn der Magnetismus scheidet seine Pole nur räumlich und bringt nur räumliche Bewegungen hervor. An diese erste Stufe des Quantitativen schließen sich alsdann als zweite und dritte Stufe Electricität und Chemismus an. In der erstern sieht Schelling den Grund aller sinnlichen Qualitäten, welche in der Berührung verschiedenartiger Körper sich zu erkennen geben. Die elektrische Spannung ergiebt sich überall, wo verschiedenartige Körper sich berühren ohne sich zu mischen oder zu einer gemeinschaftlichen Körperbildung sich zu durchdringen, daher ist sie Ursache aller Empfindung und mithin aller sinnlichen Qualität. Man wird hierin einen brauchbaren Gedanken finden können, dabei aber auch gewahr werden, daß es vergeblich ist die unorganische Natur mit ihren sinnlichen Qualitäten ohne ihre Beziehung zur Sinnlichkeit der organischen Natur denken zu wollen. Dies erkennt Schelling selbst an, wenn er das Zusammengehören des Organischen und des Unorganischen behauptet, er vergißt es aber, wenn er vom Unorganischen zum Organischen in seiner Construction fortgehend die Natur uns begreiflich machen will. Man kann in diesem Gang seiner Untersuchungen nur eine zurückgebliebene Nachwirkung der mechanischen Naturforschung sehen, welche aus dem Leblosen das Lebendige erklären wollte, während Schelling vom Lebendigen ausging. Brauchbar ist auch der Gedanke, welcher den Uebergang von der elektrischen Kraft zum chemischen Proceß bilden soll, daß in der Berührungselektricität ein Streben nach Durchdringung sich zu erkennen gebe; dieses Streben vollziehe sich nun wirklich im Chemismus. Dieser aber giebt den Uebergang ab zur organischen Natur; denn das organische Leben ist ein fortgesetzter chemischer Proceß, welcher dadurch ununterbrochene Dauer gewinnt, daß eine höhere Kraft der Natur ihn beständig unterhält, indem sie die sich mischenden Naturproducte in einen fortdauernden Wechsel ihrer Verbindung setzt.

In der organischen Natur sind die drei Stufen die Sensibilität, die Irritabilität und die Reproduction. Nicht ohne große Bedenken wird man ihnen folgen können, besonders wenn man sieht, wie Schelling die Analogie der Sensibilität mit dem Magnetismus, der Irritabilität mit der Elektricität, der Reproduction mit dem Chemismus geltend macht. Der sinnliche Reiz und die Gegenwirkung, welche er in der Erregung des Organismus zu spontaner Thätigkeit erfährt, lassen sich schwerlich als zwei Stufen in der Fortbildung der Natur betrachten, da sie vielmehr auf die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten verweisen, welche in der elektrischen Spannung sich scheiden. Daher verwirren sich auch hier Schellings Analogien. Noch bedenklicher ist es, daß die Reproduction in Ernährung, Wachsthum und Erzeugung als die höchste Stufe des organischen Lebens betrachtet wird, obgleich sie schon den niedrigsten Graden der Organisation im Pflanzenleben zukommt und mit dem geringsten Bewußtsein vollzogen wird. Es wird uns hieran besonders bemerklich, daß überhaupt diese drei Naturprocesse schwerlich als Grade des Lebens anzusehn sind. Auch Schelling kann dies nicht ganz übersehn, nur durch die Unterscheidung des Frühern und Spätern der Zeit und dem Begriffe nach kann er seine Ansicht von den Stufen der Natur an dieser Stelle behaupten. Bei der Betrachtung der organischen Natur drängt sich nun auch das Bedürfniß mit Macht hervor außer der Erklärung des Höhern aus dem Niedern noch einen höhern Erklärungsgrund herbeizuziehn. Die Reproduction weist auf die Production zurück; die Production der organischen Dinge soll zwar durch den chemischen Proceß, aber nur unter Einwirkung des Himmels oder der kosmischen Natur geschehn und man darf wohl annehmen, daß dieser höhern Stufe der Natur auch die höhere Rolle dabei zufällt. So wendet sich in letzter Entscheidung die Untersuchung den kosmischen Kräften zu. Es lassen sich hier die größten Verlegenheiten erwarten. In dem, was über die Erde hinaus liegt, versagt sich uns die Erfahrung, welche construirt werden soll. Daher sieht sich Schelling genöthigt in diesem Gebiete die Lücken des Systems mit unbekannten Kräften zu füllen. Die Triplicität der Actionen leitet hier auf die Ursache der Schwere oder des Magnetismus, die Ursache der Elektricität und das Licht, welches für die Ursache des Chemismus oder der Production des Organischen gilt. Man sieht, die beiden ersten Stufen sind nur verborgene

Kräfte, die letzte Stufe wird uns nur durch eine Wirkung des Kosmischen auf unsern Sinn bezeichnet und damit werden andere Wirkungen, welche das Kosmische auf das Irdische haben soll, in eine sehr fragliche Verbindung gebracht. So sehen wir uns hier auf die höchste Werkstätte der Natur verwiesen, aber nur leere Namen werden uns statt der Einsicht in ihr Verfahren geboten.

Auch ist das Ziel der Naturphilosophie hiermit noch nicht erreicht; denn auch die kosmische Natur ist nicht zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt. Aus ihr in ihrer höchsten Stufe jedoch läßt Schelling das Bewußtsein hervorgehn, indem er das Licht als den allgemeinen Grund des Bewußtseins betrachtet. Diese Ansicht erinnert an die Bilder der Theosophie oder noch älterer Vorstellungsweisen aus der Kindheit der Physik. Schelling selbst muß gestehn, daß er unter Licht etwas genz anderes verstehe, als die neuere Physik; der Name soll uns erinnern an die Lehren der Alten vom verständigen Aether und von der Weltseele. Doch nicht auf die allgemeine Beseelung der Natur steuert die Naturphilosophie hin; das allgemeine Leben ist ja ihre Voraussetzung; die allgemeinste und höchste Action der Natur muß erst das Niedrigste und Besonderste in sich befassen lernen, sie muß im Besondersten sich reflectiren, in einer ähnlichen Weise wie Fichte gelehrt hatte, um ihrer bewußt zu werden. Daher nimmt Schelling die beiden äußersten Enden der Natur zusammen um aus ihrer gemeinschaftlichen Thätigkeit ein Drittes, das höchste Product der Natur, hervorgehen zu lassen; Schwere und Licht sollen die Reflection der Natur bewirken. Das Licht vertritt hierbei die allgemeine Expansion der Natur; wenn es unbedingt waltete, würde sich alles in das Allgemeine verflüchtigen. Die Schwere dagegen vertritt die Concentration, die Zurückführung des Allgemeinen auf ein Besonderes, den Act der Individuation. Daher stellt sich nun als Ergebniß aus diesen beiden äußersten Richtungen in der Thätigkeit der Natur das Allgemeine in einem einzelnen Wesen dar und dieses Wesen ist der Ausdruck des Allgemeinen im Besondern, der Mikrokosmus, der Mensch. In ihm kommt sich die ganze Natur zum Bewußtsein, und damit ist der Zweck aller Naturprocesse erreicht.

Dieser Schluß der Naturphilosophie verräth deutlich, daß sie viel weniger auf physischen als auf metaphysischen Begriffen beruht. Schwere und Licht setzen sich in ihm in Besonderes und Allgemeines um. Ebenso ist es mit ihrem Anfang, welcher nur

die Forderung stellt, daß die unendliche Kraft mit ihren endlichen Producten sich ins Gleichgewicht setzen müsse. Die Mitte wird dem entsprechen müssen. Das Brauchbarste, was sie bietet, schließt sich an den metaphysischen Gegensatz an zwischen Quantitativem und Qualitativem oder sucht zu zeigen, wie die Producte einer Kraft noch in ihrer Absonderung ein Streben nach Gemeinschaft in sich tragen und wie verschiedene Kräfte in einem gemeinschaftlichen Producte im Raum sich durchdringen können. Physische Begriffe schließen sich an diese allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe nur in einer lockern Verbindung an. Das endliche Ergebniß ist denn auch nur eine allgemeine wissenschaftliche Forderung. Nicht den Aufbau der Natur lernen wir begreifen, sondern wir bleiben dabei stehen, daß wir ihn begreifen können, weil im Menschen Allgemeines und Besonderes sich durchdringen sollen. Wir sind hierdurch nicht zum Ende der Naturphilosophie, sondern nur zu ihrem Anfang gelangt; denn in der Bildung unseres Bewußtseins müssen sich die Wirkungen der Naturkräfte fortsetzen; der Mensch wird sich zunächst als ein Naturproduct darstellen, in welchem Allgemeines und Besonderes mehr und mehr zur Ausgleichung kommen. Daher greifen auch die Untersuchungen über die Natur des Menschen tief in den transcendentalen Idealismus Schelling's hinüber und erst in diesem werden wir die Früchte seiner Naturphilosophie gewahr werden.

Die Beschaffenheit seiner Construction der Natur läßt es begreifen, warum sie nach kurzer Frist wieder verlassen worden ist. Dadurch daß sie das Ganze der Natur zusammenzufassen strebte, hat sie den günstigen Einfluß auf die Naturforschung ausgeübt auf die Lücken aufmerksam zu machen, welche in der Erfahrung noch zurückgeblieben waren; das voreilige Bemühn sie in der Construction des Ganzen zu verdecken konnte keinen Erfolg haben; ein neuer Eifer in der empirischen Naturforschung ist durch die metaphysischen Gesichtspunkte der schellingschen Naturphilosophie geweckt worden. Man hat hierbei zurückgegriffen zu den alten bewährten Grundsätzen der mechanischen Naturforschung, aber man würde sich täuschen, wenn man glaubte, es wäre nun alles wieder in die alte Bahn zurückgekehrt. Nicht umsonst hat Schelling darauf gedrungen, daß wir nicht bei festen Naturproducten stehen bleiben, sondern die productive Kraft, aus welcher sie sich bilden, erforschen sollen: nicht umsonst hat er die Meinung bekämpft, daß die na-

türlichen Dinge jedes für sich bestehn in einem isolirenden, selbstsüchtigen, nur auf Selbsterhaltung gerichteten Triebe und daß sie sich begreifen ließen wie Dinge an sich und unveränderliche Substanzen; indem er den Mechanismus der Natur in einen allgemeinen Proceß der Körperbildung verflocht, indem er diese auf einen Zweck richtete und den Zweck nach aufsteigenden Graden sich erfüllen ließ, welche zuletzt im Bewußtsein des Menschen vom Allgemeinen enden sollten, hat er auf die Verbindung der Physik mit der Physiologie hingewiesen, welche das Räthsel der Natur uns lösen müsse, und diese Aufgabe der Naturforschung haben auch die neuesten Forschungen in diesem Gebiete der Wissenschaft nicht zurückweisen können. Indem Schelling sie stellte, hat er freilich nicht etwas ganz Neues in die Welt gebracht; solche ganz neue Entdeckungen kennt die Geschichte der Wissenschaften nicht; nur besser und besser lernen wir verstehn, was wir instinctartig lange vorher geübt haben; aber seine metaphysischen Gesichtspunkte hat Schelling kräftiger der Naturforschung eingeprägt, als es früher geschehn war. Die Gradunterschiede hatte schon von ältesten Zeiten her die Physik gekannt; man hatte sie aber als feststehende Grade in Arten und Gattungen, im Wesen der Dinge betrachtet; Schelling ließ sie als Stufen im Streben nach dem Zweck der Natur erkennen und dieser Gesichtspunkt wird sich behaupten, weil höherer und niederer Werth nur im Verhältniß zum Zweck bestimmt werden kann. Die Beziehung der ganzen Welt auf den Menschen war längst bekannt; aber wie eine unbegründete, anthropomorphistische oder theologische Annahme stand sie da. Nur ein schwacher Schritt zu ihrer Begründung war geschehn, indem man das Zusammengehören des Unorganischen und des Organischen behauptete. Es war ein Gewinn, daß Schelling unternahm es in den besondern Processen beider Gebiete nachzuweisen, wenn wir auch nicht sagen können, daß seine Nachweisungen genau gewesen wären. Von weit größerem Gewichte aber ist es, weil es die Verbindung der Physik mit der Physiologie begründet, daß von ihm zuerst mit Ernst darauf gedrungen wurde, daß der Zweck der Natur in der theoretischen Vernunft gesucht werden müßte. Den Nutzen, welchen die Natur der Vernunft bringt, hatte man nie übersehen können; er ist ein vergänglicher Vortheil; aber sie arbeitet der Wissenschaft vor zu einem ewigen Besitz. Darauf hat nun Schelling gedrungen, daß nur in der Vernunft, in welcher die

Natur ihrer sich bewußt wird, der Zweck aller ihrer Hervorbringungen liegen könne. In nichts anderm als in der erkennenden Vernunft kommt die ewige Wahrheit der Natur zu Tage. Dieser Satz ist ein guter Gewinn der schellingschen Naturphilosophie; er hält uns ab von einer Wahrheit der Natur zu träumen, welche nicht die Wahrheit wäre, in welcher wir sie in uns erkennen sollen.

Von seinem naturphilosophischen Gesichtspunkte aus kommt nun Schelling über die negative Auffassungsweise Kant's und Fichte's hinaus, welche in der Natur nur Erscheinung und Widerstand gegen die Vernunft finden konnte. In einer Reihe von Processen arbeitet die Natur der Vernunft vor, welche alle in der Vernunft des Menschen enden. In ihnen verräth sie nicht allein ihre Erscheinungen, sondern auch ihren vernünftigen Grund, ihren Zweck. In der Natur ist nicht bloß die Verneinung des Wahren, es ist Vernunft in ihr, wenn auch nur instinctartig wirkende Vernunft; daher kann auch der Mensch sie begreifen als etwas ihm Gleichartiges. Hierdurch wird Schelling bewogen in den dunkeln Gebieten des Lebens die Keime der Vernunft aufzusuchen; dies ist eine stark in seiner Lehre ausgesprochene Neigung, zu welcher er durch den Gedanken geführt werden mußte, daß wir die Natur aus ihren Zwecken und die Vernunft des Menschen aus der Natur zu erklären hätten. In ihm mußte er die höhern Stufen des Daseins aus den niedern ableiten, das Licht aus der Finsterniß zu schöpfen suchen.

Im transcendentalen Idealismus schließt sich Schelling in vielen Punkten an Fichte's Wissenschaftslehre an. Wir werden aus ihm hauptsächlich nur hervorzuheben haben, worin er Ergänzungen oder Berichtigungen der fichtischen Lehre für nöthig hält. Die Aufgabe der transcendentalen Forschung ist die Ueberzeugungen, welche wir empirisch in uns finden, in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisen als fließend aus den Gesetzen unseres Bewußtseins. Sie sind theils theoretisch, theils praktisch. In der Theorie drängt sich uns die Ueberzeugung auf, daß es eine Welt der Dinge giebt, mit welcher unsere Ueberzeugungen übereinstimmen sollen; wir müssen uns in unserm Denken nach den Dingen richten. In der Praxis fordern wir Freiheit und verlangen, daß die Dinge nach unserm Willen sich richten sollen. Hieraus ergiebt sich Thesis und Antithesis in einer Antinomie, welche ihre Lösung fordert. Die Ueberzeugung unserer theoretischen Vernunft ist, daß alle un-

sere Vorstellungen von den Objecten abhängen und nur Abspiegelungen des Objectiven in unserm Bewußtsein sind; sie zeigt uns als Sklaven der uns umgebenden Welt. Wenn wir auch aus unsern Vorstellungen heraus etwas hervorbringen, so sind diese doch zuvor in uns eingebracht und nicht wir bilden die äußere Welt, sondern die äußere Welt bildet sich durch uns. So schildert Schelling die Voraussetzungen der Theorie ganz wie der Naturalismus der strengsten Sensualisten. Dagegen die Forderung der praktischen Vernunft ist, daß wir frei sind. Alles, was wir uns in Wahrheit sollen zurechnen können, muß unsere That, ein Werk unserer Freiheit sein. Da werden wir als Herrn unserer Vorstellungen angesehn, welche die äußere Welt bestimmen sollen, und die ganze übrige Welt muß nach uns sich richten, indem sie in ihrem ganzen Zusammenhange unserm Handeln Raum giebt. Dies sind zwei entgegengesetzte Ansichten der Dinge, von welchen wir keine aufgeben können. Ihren scheinbaren Widerspruch werden wir zu lösen haben. Schelling hat hierin einem Hauptproblem der Philosophie den schärfsten Ausdruck gegeben.

Die Lösung desselben sucht er zu gewinnen in seiner Weise den Gegensatz der Thätigkeiten auf einen höhern Grund ihrer Entstehung zurückzuführen. Die theoretische und die praktische Vorstellungsweise müssen sich als zwei zusammengehörige, in ihrer Trennung von einander einseitige Ansichten derselben Wahrheit zeigen, zu deren Erkenntniß wir uns erheben sollen. Eine vorherbestimmte Harmonie der theoretischen und der praktischen Vernunft ergiebt sich, indem wir sie auf die absolute Vernunft zurückbringen. In dem Nachweis des absoluten Grundes unserer theoretischen und praktischen Voraussetzungen beruht die Aufgabe des transcendalen Idealismus. Nicht im endlichen, sondern im absoluten Ich ist der Grund der Phänomene unseres Bewußtseins zu suchen.

Zunächst schließt sich die Betrachtung der theoretischen Ansicht eng an die fichtische Wissenschaftslehre an. Im Ich spricht sich eine unendliche productive Thätigkeit aus. Das Bewußtsein des Ich hat einen Anfang, welcher uns zwingt, über dasselbe hinauszugehn, um seine Entstehung zu erklären aus einem höhern Grunde, welcher im Gegensatze gegen das endliche Ich als unendliche productive Kraft gedacht werden muß. Daß wir in unserer Thätigkeit eine Hemmung empfinden, beweist ihr Streben in das Unendliche, welches sich beschränkt fühlt durch eine ihm entgegengesetzte

Thätigkeit. Die schlechthin in das Unendliche strebende Thätigkeit betrachtet Schelling, wie Fichte, als eine ausstralende ohne Reflection und mithin ohne Bewußtsein. Damit dieses sich ergebe, muß der ausstralenden eine reflectirende Thätigkeit sich entgegensetzen und erst aus diesen beiden entsteht das Ich. Im Streit beider setzt sich das Ich unaufhörlich in das Unendliche. Das Ich strebt beständig Vorstellungen zu erzeugen und anzuschauen; es strebt auch in das Unendliche seiner sich reflectirend bewußt zu werden. In der ersten Thätigkeit bildet sich die Wahrnehmung der Außenwelt, des Objectiven, in der andern Thätigkeit die Wahrnehmung des Innern, des Subjectiven. Beide beschränken sich gegenseitig und in dieser Beschränkung wird das Ich sich selbst Object seiner Vorstellungen oder stellt sich zugleich als Subject und Object dar. Die entgegengesetzten Thätigkeiten, welche das Bewußtsein bilden, sind in einem beständigen Schweben, einer Bewegung von der einen zur andern. Das Ich producirt eine Vorstellung, reflectirt dann auf sich, indem es die Vorstellung in sich anschaut als seine Vorstellung, wird aber auch sogleich wieder nach außen getrieben auf die Vorstellungen zu merken, welche sich in ihm erzeugen. Die Ergebnisse dieses Schwebens sind insgesammt zeitliche, beschränkte Gedanken; wir bleiben in ihnen befangen ohne zur Kenntniß ihres Grundes kommen zu können. Dies ist die Natur unseres empirischen Denkens, welches in unaufhörlichem Wechsel zwischen den Anschauungen des äußern und des innern Sinnes sich bewegt. In der Geschichte des Selbstbewußtseins bildet es die erste Stufe. Die zweite Stufe bezeichnen die Verstandesbegriffe, durch welche wir die Verkettung der Vorstellungen nach subjectiver und objectiver Seite zu durch Reflection auf ihre Reihe zu begreifen suchen. Schelling geht hierbei, wie Fichte dies früher gethan hatte, in eine Ableitung der Anschauungsformen und der Kategorien Kant's ein; hierin zeigt sich die Abhängigkeit seiner Forschungen von den Bedingungen seiner Zeit; aber bei beiden Nachfolgern Kant's ist dieser Theil nur von untergeordneter Bedeutung; die spätern Lehrweisen Schelling's zeigen, daß er auf die Einzelheiten dieser Lehren wenig Gewicht legte. Anders konnte es nicht sein, da er über die Formen der Logik, an welchen die Kategorienlehre hängt, nur sehr im Allgemeinen sich erklärte und nicht einmal an dieser Stelle seines Systems, sondern im Uebergange von der Reflection zur transcendentalen Anschauung, wo er

den Unterschied zwischen Begriff und Urtheil daraus erklärt, daß wir in der Abstraction von den besondern Producten unseres Bewußtseins zum Begriff kommen, aber auch im Urtheil wieder Subject und Prädicat theilen müssen, weil das Subject nur in besondern Productionen sich uns darstellt. Eine sorgfältige Erforschung der logischen und metaphysischen Formen lag den Unternehmungen Schelling's fern, weil er nicht ausgehend von den besondern Erscheinungen den Weg zur Erkenntniß des allgemeinen Grundes brechen, sondern nur zeigen will, daß auch in den Besonderheiten des empirischen Bewußtseins die allgemeine productive Kraft ihre Macht verrathe. Daher hebt er in seinen Untersuchungen über die Reflectionsbegriffe hervor, wie in ihnen eine stetige Reihe einander gegenseitig bedingender Productionen sich zeige, welche alle für sich nichts, sondern nur in ihrem Zusammenhang etwas bedeuten. Die Stetigkeit im Raume und in der Zeit, die ununterbrochene Kette aufeinanderfolgender Ursachen und Wirkungen, das allgemeine Band der Wechselwirkung unter zugleich seienden Dingen, alles dies dient zum Beweise der unendlichen Consequenz des Geistes, welcher in uns sich besondert und im Gegensatz zwischen Subject und Object sich darstellt. In der Reflection kann die Intelligenz nicht in das Unendliche kommen, weil sie gehindert wird durch ihr Streben in sich selbst zurückzukehren, sie kann aber ebenso wenig absolut in sich selbst zurückkehren, weil sie daran gehindert wird durch ihr Streben in das Unendliche zu gehn. Daraus fließt, daß Subject und Object beständig von einander abhängig bleiben und einander entsprechen müssen. Diese Stufe in der Geschichte unseres Selbstbewußtseins führt also nur zu der Erkenntniß, daß der Wechsel zwischen Vorstellung des Objectiven und Reflection auf das Subject in seinem unaufhörlichen Fortgang von einem allgemeinen Gesetze der Nothwendigkeit beherscht wird. Die Begriffe der Materie und des Organismus, welche hierbei als Anfangspunkt und Endpunkt erörtert werden, geben den Beweis ab, daß alles in diesem Gebiete als ein Nothwendiges sich darstellen muß, denn was in die Mitte zwischen beiden fällt, kann nur dem Anfangspunkte und dem Endpunkte entsprechen. Daß wir nun auf dieser Stufe das Bewußtsein in der unendlichen Reihe nothwendiger Gedanken zu keiner Erkenntniß ihres Grundes gelangen, läßt eine dritte höhere Stufe fordern. Nur durch ein neues Handeln des Ich wird sie gewonnen werden können. In ihm

muß es sich erheben über den Gegensatz zwischen dem Ich und der Reihe seiner nothwendigen Producte. Diese Erhebung muß diesen Gegensatz übersteigen in einem absoluten Willensacte, in welchem wir abstrahiren von dem reflectirenden Ich und der Reihe seiner Producte. Eine höhere Abstraction ist hierzu erforderlich als die vorher uns angemuthete, welche nur von den besondern Producten absah um zum Begriff ihrer Reihe zu gelangen. Man muß absehn lernen von dieser Reihe der Producte um den Grund zu erkennen, welcher alle diese Producte, d. h. alle Vorstellungen von der äußern, objectiven Welt trägt. Man muß ebenso absehen lernen von dem endlichen Ich mit allen seinen Reflectionen auf sich, um zu begreifen, daß es einen höhern Grund hat, weil es nicht ohne Anfang ist und nur in zeitlichen Gedanken sich fortsetzt. Wir dürfen nicht übersehen, daß auch das individuelle Ich nur eine Vorstellung ist, ein Gedankending, ein Product der Einbildungskraft und eine Erscheinung unter den übrigen Erscheinungen unseres Bewußtseins. Auch über dieses individuelle Ich müssen wir also hinausgehn, wenn wir den Grund der Erscheinungen unseres Bewußtseins erblicken wollen. Wenn wir aber vom individuellen Ich abstrahirt haben, so bleibt nur die absolute Intelligenz übrig. Zu ihr haben wir ein unmittelbares Verhältniß, weil sie die Wahrheit ist, welche das Wesen der Seele ausmacht; wir können sie daher auch unmittelbar erkennen d. h. anschauen, wie sich von selbst versteht, in einer transcendentalen Anschauung, welche alles Sinnliche hinter sich zurückläßt. Zu ihr sollen wir uns durch den absoluten Willensact der höhern Abstraction erheben. In ihr fallen Vernunft und Erfahrung (a priori und a posteriori) zusammen; denn aus der Vernunft läßt sie die Erfahrung begreifen, indem sie zum Grunde der sinnlichen Vorstellungen und der Verstandesbegriffe in der absoluten Intelligenz uns erhebt.

Wir dürfen aber nicht unbemerkt lassen, daß die transcendentale Anschauung von uns nur gefordert wird. Wir sollen sie vollziehn um uns die Erscheinungen unsers Bewußtseins zu erklären. Diese Forderung die absolute Vernunft uns zur Anschauung zu bringen verweist uns auf ein Handeln unserer Vernunft und bildet die Brücke von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Der erstern muß es genügen gezeigt zu haben, daß die objective Welt das Product des absoluten Vernunft ist, welche im individuellen

Ich alle Anschauungen des sinnlichen Lebens und alle Reflectionen des Selbstbewußtseins hervorbringt und so die Harmonie der Außenwelt und der Innenwelt herstellt. Der praktischen Philosophie dagegen wird es zukommen nachzuweisen, wie der Forderung die absolute Vernunft uns zur Anschauung zu bringen genügt werden könne.

Die erste Aufgabe der praktischen Philosophie ist die Freiheit der Vernunft zu behaupten. Ihr wird genügt durch die Nachweisung, daß die individuelle Vernunft sich selbst bestimmen kann. Dies ist ihr gesichert durch die höhere Abstraction, in welcher sie die Reihe der nothwendig in ihr sich vollziehenden Bestimmungen durchbricht und einen absoluten Anfang ihres höhern, selbstbewußten Lebens setzt. Den sinnlichen Trieben der Einbildungskraft, den nothwendigen Gesetzen des Denkens wird sie enthoben, indem sie sich aufschwingt zur Forderung der absoluten Anschauung der Vernunft. Indem sie dieser sich hingiebt, sie in sich wirksam findet, führt sie in ihr ihr freies Leben;; durch ihren absoluten Willensact bestimmt sie sich hierzu. Wir sehen, dieser Begriff der Freiheit wirft sich sogleich auf die höchste Forderung der theoretischen Vernunft. Hieraus erklärt sich, warum Schelling in seiner praktischen Philosophie viel weniger als Fichte auf die niedern Pflichten des sittlichen Lebens sich einläßt und geneigt ist das Leben in ihnen nur als ein Werk natürlicher Triebe und der Nothwendigkeit zu betrachten. Doch übersieht er nicht, daß die Erhebung unseres Ich über das gemeine Bewußtsein den Verlauf unserer Vorstellungen nicht beseitigen kann. Das individuelle Ich bleibt individuelles Ich; ein bestimmtes Glied des Weltorganismus, wenn es auch in freier Abstraction über sich selbst hinausgeht und die absolute Vernunft in sich in freier Wirksamkeit weiß. Daher schließt Schelling an den ersten Satz seiner praktischen Philosophie einen zweiten an, welcher die handelnde Vernunft in ihrer Gemeinschaft mit andern handelnden Individuen betrachtet. In ähnlicher Weise erklärt er sich hierüber wie Fichte. Das Wollen, so wie es zum Handeln ausschlägt, läßt sich nicht ohne Aeußeres denken; es bringt nicht neue Substanzen hervor, sondern bildet nur vorhandene Substanzen und setzt daher andere Substanzen voraus. Die wahren Substanzen sind aber Individuen, vernünftige Iche; erst in der Gemeinschaft der Handlung mit andern vernünftigen Wesen wird uns die Außenwelt etwas Reales und kann nicht mehr als bloße Er-

scheinung in unsern Vorstellungen angesehn werden. Wenn wir das individuelle Ich als isolirt uns denken, so giebt es keinen Gedanken an eine reale Welt für dasselbe und auch kein Bewußtsein der Freiheit, welche es üben könnte. Dabei erinnert Schelling auch daran, daß wir durch Erzeugung der sinnlichen, durch eine nie endende Erziehung der sittlichen Welt einverleibt werden müssen, wodurch die Verschiedenheit der Talente und Charaktere bedingt ist. Durch diese Verbindung des individuellen Ich mit einer außer ihm liegenden Welt kommt aber sein Wollen in ein beständiges Schweben zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen Endlichem und Unendlichem und eine Vermittlung zwischen diesen Gegensätzen wird nöthig. Sie eröffnet sich in einem dritten Grundsatz der Sittenlehre. Im Schweben der individuellen Vernunft zwischen der Nothwendigkeit des Gegebenen und der Freiheit ihres Wollens ergiebt sich ihr ein Bild der freien Einbildungskraft, eine Idee, welche einen Zweck darstellt; es bezeichnet im Gegensatz gegen die Wirklichkeit ein Ideal, welches das Handeln verwirklichen soll. Der Trieb geht auf seine Verwirklichung, die Mittel zu ihr soll die Wirklichkeit bieten. Dies ist im Allgemeinen der Gesichtspunkt, aus welchem wir das praktische Leben der Vernunft zu betrachten haben. Schelling erläutert ihn im Streit gegen das kategorische Pflichtgebot Kant's und den Eudämonismus. Jenes fordert nur die reine Vernunft, den absolut freien Willen, welcher doch ohne Trieb und Rücksicht auf das Objective sich nicht bethätigen kann; dieser macht den Willen vom eigennützigen Naturtriebe abhängig und unterwirft uns daher der Naturnothwendigkeit. Der Streit zwischen Naturtrieb und Sittengebot führt nur zum Schweben zwischen beiden, welches in der Willkür der Wahl sich zu erkennen giebt; sie kann nur als die Erscheinung des freien Willens betrachtet werden, in welcher er der Macht des Naturtriebes sich entzieht. Der Streit muß geschlichtet werden, indem wir zu der Einheit der Natur und der Vernunft uns erheben, die Uebereinstimmung dessen, was die äußere Welt will, mit dem Willen der Vernunft begreifen und Sittlichkeit und Glückseligkeit als geeinigt im höchsten Gut erkennen. Beide zu vereinigen, das ist die Aufgabe des sittlichen Lebens. In ihrer Lösung muß sich zeigen, daß in der Freiheit des individuellen Ich im Endlichen das Unendliche sich darstellt.

Die praktischen Lehren Schelling's eilen diesem letzten Zwecke

zu; er giebt sich wenig Mühe das sittliche Leben im Einzelnen zu begreifen. Wir konnten der fichtischen Moral nachrühmen, daß sie die besondern Aufgaben des sittlichen Lebens, die Theilung der Arbeiten, die Verschiedenheiten des Berufs, der Geschlechter, daß sie die Familie, die Erziehung, die Werke der Stände sorgfältig berücksichtigte; von Schelling wird dies alles kaum beachtet; er wendet seine Aufmerksamkeit fast nur dem Allgemeinen zu, welches im Individuum sich darstellen soll. Indem er aber zeigen will, wie es hierzu komme, nimmt er die alte Unterscheidung zwischen dem legalen und dem moralischen Leben auf und betrachtet zuerst jenes, weil es die nothwendige Grundlage für dieses abgeben soll. Die Rechtsphilosophie giebt ihm den ersten Theil seiner Lehren über die höhere Sittlichkeit ab, zu welcher wir geführt werden sollen.

Was er für die Rechtsphilosophie geleistet hat, beruht auf der Begründung einer allgemeinen Ansicht über das Rechtsleben, welche wir schon früher in ihren Anfängen kennen gelernt haben, der Ansicht nemlich der historischen Rechtschule. Was in dieser bisher in einzelnen Bemerkungen sich geltend gemacht hatte, zog er zu einem allgemeinen Grundsatz zusammen und brachte es in Zusammenhang mit seiner Weltansicht. Seine Wirkung hat dies geübt in der geistigen Sammlung und Befestigung der Ansichten, welche nach dieser Seite der Rechtswissenschaft sich wandten. Schelling geht davon aus, daß die Rechtsverfassung des Stats die nothwendige Bedingung ist für die Freiheit des Einzelnen in seinem sittlichen Leben; sie soll für sie Gewähr leisten. Obwohl der Stat unter freien Wesen zu Stande kommt, darf er doch von ihrer Willkür nicht abhängig sein; er würde sonst dem Zufall überlassen bleiben, was im Widerspruch steht mit seiner Heiligkeit und Nothwendigkeit für das sittliche Leben. Daher haben wir in der Bildung des Stats und des Rechts eine höhere Macht zu erkennen, ein Eingreifen der Nothwendigkeit in die Freiheit, ein Walten der bewußtlos bildenden Natur, des Schicksals und der Vorsehung. Ein höherer Naturtrieb arbeitet dem selbstsüchtigen Naturtriebe entgegen und führt die Menschen in der geselligen Ausbildung ihrer rechtlichen Verhältnisse; ein Walten der Gattung über die individuellen Triebe verkündet sich darin; das einzelne Vernunftwesen als ein Theil der moralischen Weltordnung wird ohne seine Freiheit in unbewußter Weise an das Ganze heran-

gezwungen. So ist der Stat instinctartig entstanden, erhalten und fortgebildet worden. In keines Einzelnen Macht ist dieser Verlauf der politischen Geschichte; nur eine höhere, allgemeine Macht kann unter allen Umwälzungen das Bestehen der Staten sichern. Die politische Fortbildung arbeitet auf ein Ideal hin, auf die weltbürgerliche Verfassung; aber es nach der Willkür der Individuen ausführen und sofort einrichten zu wollen, das würde nur zur Tyrannei revolutionärer Bewegungen führen. Das Ideal kommt nur unter unendlich vielen Abweichungen zu Stande; die Gattung macht es, nicht die Individuen. In diesem Machen bedingen die Individuen einander gegenseitig und das Ergebniß ist etwas, was niemand von ihnen gewollt hat. Auch die aufeinanderfolgenden Geschlechter bedingen einander und daraus erklärt sich, daß die Ueberlieferung große Macht über das Recht hat; in ihr haben die Einzelnen dem Gesammturtheile sich zu unterwerfen; dieses aber wird nicht von den Einzelnen, sondern von der höhern Natur gebildet, welche über die geschichtliche Entwicklung des Rechts waltet; es ist ein Product der Geschichte. Die Grundsätze der Naturphilosophie wirken fort in dieser Lehre von der geschichtlichen Entwicklung des Stats und des Rechts; ihre Geschichte ist wie das unbewußte Leben eines Thieres oder einer Pflanze; eine unreife Intelligenz läßt in ihr sich erkennen.

Daran schließt sich die Construction der Geschichte an, welche Schelling in seinen frühern Arbeiten nur in sehr unbestimmten und schwankenden Andeutungen gegeben hat. Seine spätern, der positiven Philosophie gewidmeten Arbeiten beabsichtigten ohne Zweifel über diesen Theil seines Systems größere Klarheit zu verbreiten. In seinem frühern Entwurf des transcendentalen Idealismus beschränkte er die Construction der Geschichte auf die Rechtsbildung oder auf die politische Geschichte, weil in ihr allein die Nothwendigkeit des Geschehens nach einem allgemeinen Gesetze sich nachweisen ließe; die Geschichte der Kunst, der Wissenschaften schloß er von der Geschichte im eigentlichen Sinne aus. Der beschränkende Zusatz in diesen Worten verräth, daß er damit eine Construction der Geschichte im weitern Sinn nicht aufgeben wollte; darauf weisen noch andere Aeußerungen hin. Schelling sieht sich aber auch noch zu andern Beschränkungen seiner Construction gezwungen, an welchen man abnehmen muß, daß die Durchdringung des Empirischen und des Philosophischen, welche er forderte, ihm nicht gelingen wollte. Nicht die ganze Geschichte

läßt sich in ihrer Nothwendigkeit nachweisen, sondern nur ihre Hauptbegebenheiten; in diesen aber liegt auch die ganze Bedeutung der Geschichte. Viele Menschen, erklärt Schelling, viele Begebenheiten haben für die Geschichte nie existirt; ihr Vorkommen ist ganz bedeutungslos. Was nach Abzug aller dieser unbedeutenden Besonderheiten noch übrig bleibt, wird hierauf auf sehr unbestimmte Begriffe zurückgeführt. In dieser unreifen Gestalt seiner Geschichtsphilosophie macht er geltend, daß die gesetzmäßige Freiheit des menschlichen Lebens aus einem thierischen Zustande der ersten Menschheit sich nicht erklären lasse, daß alle Barbarei unter den Menschen nur aus einer untergegangenen Cultur stamme und in Folge hiervon sucht er die Perioden der Geschichte abzuleiten aus einem Zustande der bewußtlosen Unschuld, der Indifferenz zwischen Gutem und Bösem, von welcher aus es zu einer Scheidung der Gegensätze habe kommen müssen um durch sie hindurch zum Bewußtsein der Einheit dieser Gegensätze zu gelangen. Er läßt daher die Geschichte sich einleiten durch ein Schicksal, welches mit blinder Macht die Natureinheit stört, den Untergang der edelsten Menschheit herbeiführt, den Glanz und die Wunder der ersten großen Reiche stürzt, um dieser ersten Periode des Schicksals zwei andere folgen zu lassen, in welcher nach einander die Natur und die Vorsehung herschen sollen. Wir erblicken hierin die fichtische Methode der Dreitheilung. Die drei Perioden sind aber in einer so flüchtigen Skizze gezeichnet, daß wir darin fruchtbare Haltpunkte für die Untersuchung nicht finden können.

Im legalen Leben des Stats folgen wir aber nur der Naturnothwendigkeit ohne ihr Gesetz zu begreifen; es giebt nur die Vorbedingung für das sittliche Leben, in welchem das Individuum zu seinem Rechte kommen und in der Freiheit seines Handelns das Bewußtsein des Unendlichen, welches in ihm liegt, gewinnen soll. In ihm ist die Aufgabe zu lösen die ursprüngliche Harmonie zwischen Objectivem und Subjectivem mit Bewußtsein im Handeln auszudrücken. Man muß die ganze Schwierigkeit der Aufgabe sich vergegenwärtigen um die Lösung zu begreifen, welche Schelling ihr geben will. Das Unendliche soll nicht allein im Individuum sein, sondern auch subjectiv zum Bewußtsein kommen in einer einzelnen Handlung. Schelling ist sich der Schwierigkeit dieser Forderung vollkommen bewußt; er leitet daher seine Lösung durch eine Bestreitung der gewöhnlichen teleologischen Er-

klärungsweise ein. Die Natur bringt alles zweckmäßig hervor, ihre Producte entsprechen vollkommen dem Zweck, als wären sie mit absoluter Freiheit, mit Ueberwindung aller Schranken, also in einer unendlichen Handlung entworfen, und dennoch erreichen sie nicht den Zweck, denn die Natur weiß nichts von ihnen; der Zweck ist für sie nicht vorhanden. Hieraus folgt, daß die Natur zwar in ihrem unendlichen Handeln dem Zwecke der Vernunft kein Hinderniß entgegensetzt, ihn aber auch nicht erfüllt. Die Forderung der Vernunft geht auf ein unendliches, unbedingt zweckmäßiges Handeln, in welchem der reine, auf das Unbedingte gerichtete Wille der Vernunft mit Bewußtsein vollzogen wird. Ein solches Handeln ist nicht Werk der Natur, sondern der Kunst. Es versteht sich von selbst, daß damit nicht eine Kunst gemeint wird, welche endliche Zwecke des nützlichen Lebens betreibt, sondern die Kunst, welche uns das tiefste Verständniß des Lebens und der Welt eröffnen möchte, die schöne Kunst. Sie geht darauf aus das Unendliche, welches dem gemeinen Bewußtsein sich entzieht, im Kunstwerke darzustellen. Das wahrhaft Seiende, das Vollkommene, das Ideal der Vernunft soll im Schönen objectiv werden und zur Anschauung kommen in einem endlichen Producte. Das Schöne ist das Unendliche dargestellt und zur Anschauung gebracht im Endlichen. In der schönen Kunst durchdringen sich daher auch Natur und Vernunft. Ein unwiderstehlicher Trieb des Genius das Unendliche auszusprechen leitet unwillkürlich die künstlerische Production ein; aber mit Bewußtsein, Besonnenheit, Ueberlegung wird alsdann das Werk ausgeführt; in ihm empfindet man eine unendliche Befriedigung, eine Lösung aller Räthsel. Noch von einer andern Seite hat Schelling diesen Charakter der schönen Kunst ins Licht zu setzen gesucht. Man hat sie als Nachahmung der Natur betrachtet; es ist aber ein Misverständniß, wenn man die Natur in ihren Producten nachahmen will; dies führt zu todten Abbildern und wendet sich dem Häßlichen zu; nur Nachahmung der Natur in ihrer schaffenden Kraft kann das Schöne hervorbringen; das giebt den Kunstwerken Leben, auf der einen Seite feste, charakteristische Gestaltung, auf der andern Seite Fülle anmuthiger Schönheit, weil die Natur in ihrer Schöpfung nach diesen beiden Seiten zu ihre Werke treibt, das läßt ebenso sehr der im Einzelnen abgeschlossenen Form, wie dem Streben nach dem Ideal, nach dem Unendlichen ihr Recht widerfahren. In der schö-

nen Kunst also kommt das unendliche Streben der bewußtlos producirenden Natur in einem endlichen Producte zum Bewußtsein und das Unendliche, welches im Grunde unseres Seins lebt, erhebt sich in ihr zur vollkommenen Selbstanschauung. Die ästhetische Anschauung ist die objectiv gewordene intellectuelle Anschauung, welche die theoretische Philosophie forderte.

Man kann nicht umhin über die Verwegenheit des Gedankens zu staunen, welcher in diesem Abschluß des transcendentalen Idealismus sich ausspricht. Vergleichen wir die ästhetische mit der intellectuellen Anschauung Fichte's, so finden wir sie um vieles ärmer; diese, die Anschauung unserer sittlichen Bestimmung, schloß ein reiches Berufsleben, alle Werke der täglichen Pflicht, das Ganze des Guten in sich; der ästhetischen Anschauung Schelling's hat sich der Reichthum unseres praktischen Lebens auf den kleinern Umkreis des ästhetischen Lebens zusammengezogen. Was an Reichthum verloren geht, denkt sie durch geistige Sammlung zu ersetzen. Sie muthet uns zu den einzig wahren Kern unseres Lebens in der künstlerischen Production und in der Anschauung des Schönen zu erblicken. Der ganze Enthusiasmus der damaligen Zeit für die schöne Kunst gehört dazu um eine solche Verzichtleistung auf den übrigen Gehalt unseres praktischen Lebens zu begreifen. Nicht ohne Uebergang war man doch hierzu gekommen; in Schiller's Lehren von der ästhetischen Bildung haben wir das Vorspiel gefunden. Einer der Punkte tritt uns hier entgegen, in welchen der Zusammenhang philosophischer Gedanken mit andern Vorgängen der Zeit in schlagender Weise sich verräth. Im deutschen Volke, in welchem diese Gedanken genährt wurden, waren die Hoffnungen auf politisches Gedeihen gesunken; seine Freiheit, seine Volksthümlichkeit sah es gesichert nur noch in Kunst und Wissenschaft; alle seine Hoffnungen hatte es auf seine wachsende Literatur geworfen. In diesem Sinn hatte sich die romantische Schule erhoben; das bürgerliche Leben, die kleinlichen Pflichten des täglichen Verkehrs genügen nicht für die Bethätigung des Gemeingeistes, in welcher ein Volk sein Leben beweisen will; so schien das Werk einer großen, im erhabensten Stil ausgebildeten Nationalliteratur der einzig würdige Zielpunkt der Geister, welche nicht im Kleinlichen sich zersplittern und in Selbstsucht sich verlieren wollten. Nur in dem idealen Fluge der Phantasie, in großartigen Werken einer in universellem Geiste ausgebildeten Kunst schien der Geist seinen Zweck erreichen

zu können. Es gehörte zu den Verlockungen des Idealismus, daß man darüber übersehen konnte, daß man um so weiter von der wirklichen Welt sich entfernte, je höher man im Fluge seiner Phantasie sich erhob. Die wirkliche Welt bot für das Allgemeine so wenig, daß man sie gern vergaß. Doch ganz konnte man sie nicht vergessen. In das ästhetische Leben mußte man ihm fremde, aber verwandte Culturelemente ziehen um es als den Gipfel des Lebens erscheinen zu lassen. Die Ansichten der romantischen Schule von der schönen Kunst lassen für sie den weitesten Umfang. Auf alles soll sie sich erstrecken, was der gemeinen Denkweise der Philister, wie man damals sagte, sich entzogen hat. Was Novalis, die Schlegel', Tieck in dieser Ansicht bruchstückweise ausgesprochen haben, das hat Schelling in seine philosophischen Formeln zusammenzufassen gesucht. Die Werke der Kunst sind ihm nicht Werke nur des einzelnen Künstlers; wenn sie auch im Individuum subjectiv werden, so vollzieht sich in ihnen doch die Durchdringung des Subjectiven mit dem Objectiven. In dem volksthümlichen Dichter dichtet sein Volk; in der schönen Kunst ist nichts vereinzelt zu fassen; die Weltansicht des Dichters, seiner Zeit, seines Volkes drückt sich im einzelnen Werke aus; im Genie wirkt die Natur; die Natur selbst ist ein Gedicht, welches in geheimen, wunderbaren Lauten zu uns redet; der Kunst eröffnet sich ihr Geheimniß; sie bringt den ganzen Menschen, Seele und Leib, Vernunft und Natur, zum Verständniß des Höchsten. Hierdurch wird uns eine großartige Ansicht von den Bestrebungen der Kunst in ihrer Verbindung mit dem Ganzen des sittlichen Lebens eröffnet; sie ergreifen die verwandten Gebiete der geistigen Bildung und eignen ihr Bestes sich zu. Zunächst die Werke der Religion. Die Mythologie ist ein großes Werk der Dichtung, welches ein vergangenes Geschlecht dichtete um in ihm seine Gottesverehrung auszusprechen. An einem solchen Werke soll auch ferner die Kunst arbeiten; eine neue Mythologie wird uns in Aussicht gestellt; sie wird nicht das Werk eines Menschen sein; ein kommendes Geschlecht wird sie dichten. Dies Problem ist vom weitern Verlauf der Geschichte zu lösen. Wie die Religion, wird auch die Philosophie in den Kreis des ästhetischen Lebens gezogen. Nur in einer neuen Mythologie, einer großen Dichtung würde es uns gelingen können das unendliche Object der Philosophie zur Darstellung und zum Bewußtsein zu bringen. Kunst und Wissenschaft würden zusam-

menfallen, wenn die letztere ihre Aufgabe gelöst hätte und nicht nur in einem unendlichen Streben sie zu lösen begriffen wäre. Aber die Philosophie kann nie allgemeingültig werden; sie ergreift zwar das Höchste, aber gleichsam nur ein Bruchstück des Menschen erhebt sie zu ihm; den ganzen Menschen zu ergreifen ist nur der Kunst gegeben. Daher muß diese die Philosophie in sich fassen und was jene subjectiv will, zur objectiven Ausführung bringen. Wie ein Organ der Philosophie führt sie ihr unendliches Streben in die Wirklichkeit ein; sie öffnet den Philosophen das Allerheiligste, in welchem vereinigt wird, was in Natur und Geschichte, im Handeln und Denken ewig sich flieht. Diese Vergötterung der schönen Kunst schließt den transcendentalen Idealismus.

Das Bedenkliche in diesem Bemühn die Gipfelpunkte unserer geistigen Bildung zusammenzulegen kann niemanden entgehn. Wie der Religiöse dagegen sich sträuben wird die Religion als die großartigste Kunst gelobt zu sehen, so wird der Philosoph es verschmähn von der ästhetischen Erfindung seine Gedanken, von der Kunst seine Darstellung zu borgen. Wir haben gesagt, daß die wissenschaftliche Methode die schwächste Seite Schelling's war; einen Beweggrund zu ihrer Vernachlässigung können wir hier entdecken. Eine künstlerische Darstellung philosophischer Gedanken schien ihm ihrem Wesen zu entsprechen; seine Gabe für eine solche hat ihn auch zu Versuchen im platonischen Gespräch und in platonischen Mythen geführt. Zu dieser Zeit hat Hegel der faulen Anschauung der romantischen Schule die Arbeit des Denkens entgegengesetzt, in welcher der Philosoph sein Werk betreiben sollte. Eine faule Anschauung war es nicht, welcher Schelling sich hingab, aber eine Neigung zur dichtenden Anschauung dürfen wir nach seinen eigenen Lehren in ihm voraussetzen. Nicht unbedingt hat er ihr sich hingeben können. Das Wesen der Philosophie zeigte sich ihm doch in anderer als in dichterischer Form; von ihm wurde er zur wissenschaftlichen Methode herangezogen und seine spätern Arbeiten haben gezeigt, daß er die Arbeit des Denkens nicht aufgeben konnte. Von ihr ist er zu seiner positiven Philosophie geführt worden.

In den Uebergängen zu dieser ist entstanden, was er für den dritten Theil seines ältern Systems geleistet hat. Es bietet nur Bruchstücke oder Entwürfe, zum Theil in mythischer Form, wie in seiner kleinen Schrift Philosophie und Religion. Was in

dieser enthalten ist, schließt sich am meisten an den transcendentalen Idealismus an und giebt die beste Uebersicht; wir werden es daher zum Leitfaden für das Verständniß seiner zerstreuten Aeußerungen gebrauchen müssen.

Naturphilosophie und transcendentaler Idealismus führen auf denselben Grund der Natur und der Vernunft im Absoluten; in ihm vereinigen sich alle Gegensätze; aus ihm, dem Unendlichen, kann nichts heraustreten; in ihm alles in unmittelbarer Anschauung zu erkennen, das ist die Aufgabe der Philosophie. Vergeblich würden wir uns durch das mittelbare Denken oder den Beweis zu dieser Anschauung zu erheben suchen; denn alles Denken bedarf der Gegensätze und kann daher nicht zur Identität der Gegensätze sich erheben. Die Evidenz der absoluten Wahrheit ist die erste, welche durch keine andere gegeben werden kann; unmittelbar ist das Absolute der Seele gegenwärtig; es macht das Wesen der Seele aus; daher kann sie nur eine unmittelbare Erkenntniß von ihm haben. Lehren kann man die absolute Wahrheit nicht; jede Beschreibung derselben würde in Gegensätzen geschehn müssen und ihr nicht entsprechen; nur in Verneinungen kann man sich über sie ausdrücken und das Geschäft der Philosophie zu der Weckung ihrer Idee kann nur negativ sein, indem die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze gezeigt und die Seele zur Anschauung des Absoluten aufgefordert wird. Die Philosophie will dem Menschen nichts geben, sondern nur das Zufällige des Leibes, des Sinnlichen, der Erscheinungswelt so rein als möglich von ihm abscheiden. Das alles würde nichts helfen, wenn man das Absolute nicht unmittelbar schaute. Nur wer die Idee desselben lebendig in sich trägt, hat den Beginn der Philosophie in sich gefaßt.

Aber beim Absoluten sollen wir nicht stehn bleiben; wir haben aus ihm das Endliche abzuleiten, die Natur und die Geschichte zu construiren, das fordert die Durchdringung der Erfahrung und der Vernunft. Die Lösung dieser Aufgabe mußte um so schwieriger fallen, je mehr Schelling darauf gedrungen hatte, daß im Gedanken des Absoluten von allem Bedingten abgesehn werden sollte. Nur ein Anknüpfungspunkt ist ihm geblieben; er liegt in dem Gedanken, welchen schon Fichte hervorgehoben hatte, daß Gott nicht Substanz, sondern Leben, ein lebendiger Gott sei. Bei Fichte stand er ziemlich müssig, nicht ohne Beschränkungen; Schelling denkt aus ihm Ernst zu machen. Seine

Auseinandersetzungen darüber haben die Gestalt eines Mythus angenommen; von der Anschauung des Absoluten ausgehend erzählen sie die Geschichte des göttlichen Lebens; weil sie nur Aussagen des Geschauten sind, treten sie ohne Beweis auf. Aber sie können doch auch nicht lassen eine wissenschaftliche Form zu suchen, in welcher ein Anschein des Beweises liegt. Man erkennt leicht, daß hierzu der Begriff des Lebens die Vermittlung abgiebt. So sehr auch anfangs auf die Einfachheit des Absoluten gedrungen worden war, so drängt sich doch eine dualistische Ansicht zu, indem im Absoluten der Grund des Bedingten gesucht werden soll. Der Begriff des Lebens führt sie herbei, indem er das lebendige Subject von seinem Prädicate, dem Leben, unterscheiden läßt; er dient aber auch zugleich zur Ausgleichung des Dualismus, indem er die Verbindung des Subjects mit dem Prädicate fordert. So wird, um uns einer logischen Formel zu bedienen, über die Form des Begriffes hinausgegangen, um die Form des Urtheils zu gewinnen, in welcher nun eine Dreiheit der Momente sich darstellt, das Subjective oder Ideale, das Objective oder Reale und die Form, welche die Verbindung beider abgiebt. Alles dies, mit manchem Wechsel einer mythischen Darstellung verwebt, wird nicht abgeleitet, wie man sieht, sondern gefordert. Seinen guten Grund wird es in dem Gedanken haben, daß wir Gott als den unbedingten Grund alles Bedingten zu denken haben, nicht als Substanz, abstrahirt von seiner begründenden Thätigkeit, oder als unveränderliches Wesen in seiner ewigen Wahrheit, abgesondert von der Wirksamkeit, in welcher er alles Leben durchdringt. Wie wenig Schelling über diese Forderung hinauskommt, zeigt sich in seiner Polemik. Er verwirft die Emanationslehre, weil er mit dem Spinoza die Möglichkeit eines stetigen Uebergangs aus dem Absoluten in das Bedingte leugnet; wenn er aber die Unveränderlichkeit Gottes bedenkt, läßt er doch Gottes Form von ihm ausgehn in einem Act ohne Handlung und Thätigkeit, wie das Licht aus der Sonne. Dabei verwirft er auch die Evolutionstheorie, weil sie in Widerspruch mit der Unveränderlichkeit Gottes ist, läßt aber auch die Meinung nicht zu, daß Gott die sinnliche Welt geschaffen habe ihr einen zeitlichen Anfang gebend; so kommt er auf die Annahme zurück, daß wir den Proceß der Einbildung des Unendlichen in das Endliche anzusehn hätten als eine ewige Umwandlung des Idealen in sein reales Gegenbild. Nur der Ge-

danke an einen zeitlichen Vorgang soll hierbei entfernt werden, nicht der Zeit, sondern nur dem Begriffe nach soll der Urgrund früher sein als das Begründete. Diese Forderung hält Schelling fest, aber nichts weiter.

Noch deutlicher zeigt sich das Unvermögen zu einer Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen zu gelangen in den Schwankungen, zu welchen das Unternehmen führt. In dem identischen Grunde werden die Gegensätze des Idealen und des Realen, der Vernunft und der Natur vorausgesetzt. Das Bemühn sie aus der Identität abzuleiten läßt nur bald das eine, bald das andere Glied des Gegensatzes hervorziehn und nach entgegengesetzten Seiten wendet sich nun der Versuch. Auf der einen Seite werden wir belehrt, daß Gott ideal ist und als solcher Grund des Realen; denn das Ideale erkennt sich selbst, in einem Gegenbilde schaut es sich an; seine Form ist das sich selbst Erkennen in einem von ihm gesetzten Realen, in der Welt der Ideen, der Geisterwelt, welche die Wahrheit der Natur ist. Von der andern Seite wird noch eine tiefere Auffassungsweise gefordert. Gott ist Grund seiner selbst; seine Aseität ist das Erste und Tiefste. Dieser Grund seines Seins muß von seinem Sein als Gott unterschieden werden; denn er ist nur Grund seines Seins, nicht sein wirkliches Sein und dennoch ein Wirkliches, Reales; er ist die Natur in Gott. Als solche wird er uns weiter beschrieben, als die Sehnsucht Gottes sich selbst zu gebären, ein Wille, welchem der Verstand fehlt, daher kein selbständiger, vollkommener Wille, weil der Verstand doch eigentlich der Wille im Willen ist. Er ist das Nichts, aus welchem alles geschaffen worden, das ist das tiefste Verständniß der Schöpfungslehre; dieses Nichts ist von sehr positiver Bedeutung, weil es der Grund alles Seins ist. Mit der Schwerkraft kann es verglichen werden, in welcher das Licht seinen Grund hat. Aus der Nacht müssen wir das Licht erklären; nimmermehr geht das Unvollkommene aus dem Vollkommenen hervor; das Unvollkommene ist der Grund des Vollkommenen. Der Vernunft geht nothwendig ein anderes vorher, welches nur dem Vermögen nach Vernunft ist, eine unentwickelte Vernunft, gleichsam mit eingeborner, blinder, instinctartiger Weisheit wirkend. In Gott müssen wir etwas setzen, was er nicht selbst ist, seine Natur, seinen Grund; seiner Freiheit geht seine Nothwendigkeit vorher. Dasselbe Wesen, welches ursprünglich natürliche

Vernunft war soll im persönlichen Gott sich selbst offenbaren; aus einem unentwickelten Gott soll es ein entwickelter Gott werden; einen Trieb sich zu entwickeln haben wir nicht allein den Geschöpfen, sondern auch dem Schöpfer beizulegen. Dieser Auffassungsweise hat sich Schelling mehr und mehr zugewandt und in ihr das lösende Wort des Räthsels gesucht. Daß er aber darüber die andere entgegengesetzte Auffassungsweise aufgegeben hätte, kann man nicht sagen. Er möchte beide zusammenzwingen, indem er erklärt, daß in der absoluten Identität das Vorhergehen des einen vor dem andern weder der Zeit noch dem Wesen nach zu denken sei; in dem Cirkel, aus welchem alles wird, sei es kein Widerspruch, wenn etwas aus dem als erzeugt gedacht werde, was es selbst erzeugen sollte. Das Eingeständniß eines solchen Cirkels überhebt uns jeder weiteren Nachforschung. Aus den wiederholten Versuchen, welche Schelling gemacht hat, das Vermögen Gottes von seiner Wirklichkeit zu unterscheiden, leuchtet nur das tiefgefühlte Bedürfniß hervor über den Gedanken hinwegzukommen, daß eine unwirksame Substanz der übersinnliche Grund aller Dinge sei; sie berufen sich darauf, daß der Grund des Lebens auch wirklich das Leben begründen müsse, über die Forderung aber einen solchen im Leben sich erweisenden Grund zu denken sind sie nicht hinausgekommen.

Nachdem Schelling hervorgehoben hat, daß Gott in seiner Selbsterkenntniß in seinen Ideen die ganze Fülle des geistigen Seins gesetzt hat, fährt er fort zu fordern, daß diese Ideen ihm gleich sein müssen, also Geister, welche ebenso schöpferisch und lebendig hervorbringend sein müssen wie er. Gott ist kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. In der Schöpfung wollte er sich offenbaren; das konnte nur in einer selbständigen Welt geschehn, welche in ihrem Leben sich selbst producirt. Die Hervorbringungen der Ideen müssen aber ebenfalls den Hervorbringungen Gottes gleich sein, daher unendlich, selbständig, frei; also auch diese Hervorbringungen müssen wieder hervorbringen und Hervorbringendes hervorbringen, ebenso Vollkommenes, wie Gott. Daher geht diese Reihe der Hervorbringungen in das Unendliche fort und Schelling zeigt, ebenso wie Spinoza von der naturirenden Natur, daß es auf diesem Wege zu keinem Endlichen kommen kann. Man kommt nicht in einer stetigen Reihe vom Unendlichen zum Endlichen; das Endliche hat kein positives Verhältniß

zum Unendlichen; von der stetigen Reihe der göttlichen Productionen muß man abbrechen, wenn man zur endlichen Erscheinungswelt kommen will. Daher um diese zu erklären nimmt Schelling seine Zuflucht zu der uralten Annahme eines Abfalls der Geister von Gott. Aus ihm geht die Seele hervor, welche im Endlichen und Nichtigen sich bewegt, weil sie das Wahre aufgegeben hat, die gefallene Vernunft, welche mit dem Nichtigen in ihrem Verstande sich beschäftigt. So wie die Geister von Gott sich loslösen, können sie nur noch Scheinbilder hervorbringen, Vorstellungen ihrer sinnlichen Einbildungskraft, in welcher sie mit sich sich beschäftigen. Dies ist das Nichtige der Ichheit, welche vom Wahren sich geschieden hat. Es kehren nun bei Schelling alle die Sätze zurück, welche uns die Leerheit des Sinnlichen, des Materiellen, der räumlichen und zeitlichen Welt bezeugen sollen. Die Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen nur ein negatives Verhältniß; sie beweist, daß sie nicht sind. Die Erscheinungswelt hat weder angefangen, noch nicht angefangen, weil sie nicht ist. Sie ist nur für die Seele, ein Gedankending, die Ruine der göttlichen Welt; die Ichheit, in welcher sie wurzelt, ist das wahre Nichts. Für das Absolute und für das Vorbild der Seele, die ewige Idee, ist der Abfall und alle seine Folgen nur außerwesentlich, im Wesentlichen nicht vorhanden. Dies ist jedoch nur die eine Seite der Betrachtung; Schelling kann sich ihr nicht völlig hingeben, weil er die Wahrheit des Lebens behaupten will und in diesem Bestreben auch die entgegengesetzte Seite hervorkehren muß. Zu ihr führt die Nachweisung, daß der Abfall möglich ist, weil den Geistern Freiheit beiwohnt, welche nicht gedacht werden könnte ohne die Wahl zwischen Gutem und Bösem. Nur in der freien That behauptet sich die Wahrheit selbständiger Dinge; in höchster Entscheidung giebt es kein anderes Sein als Wollen. Wenn also wahre Wesen, von Gott hervorgebracht, sein sollten, so mußte ihnen auch Freiheit des Wollens und der Wahl zufallen. Aber auch bei der bloßen Möglichkeit der Freiheit durfte es nicht stehn bleiben; die Freiheit der Geschöpfe mußte in wirklicher That sich beweisen. In dieser mußten sie zuerst in ihrer Ichheit oder Selbständigkeit sich ergreifen und das war ihr Abfall von Gott und vom Guten. Man muß bemerken, daß Schelling hier doch einen wesentlichen Unterschied zwischen Gott und den geschaffenen Geistern anerkennt; diese sind ihrem Schöpfer nicht so völlig gleich,

wie es nach den früher gehörten Sätzen scheinen sollte; in ihnen ist die Identität des Idealen und Realen nicht unzertrennlich, wie in Gott, vielmehr zuerst sind sie nur ideal, in der Idee gesetzt, zu ihrer Realität und Wirklichkeit sollen sie aber erst gelangen, indem sie in ihrer Selbständigkeit sich setzen. So war auch ihr Abfall ihnen nothwendig; ja Schelling bezeichnet ihn als einen ewigen Act; denn er liegt vor aller Zeit und die Geister treten erst durch ihn in das sinnliche Leben und in die Zeit ein. Durch das zeitliche Leben müssen sie hindurchgehn, damit Gott sich offenbare in dem selbständigen Leben der Geschöpfe. So treten sie in die Geschichte ein und in ihr offenbart sich Gott ihnen in ihrem freien Leben. Sie ist ein Epos im Geiste Gottes gedichtet; sein Held ist die Menschheit, welche durch die Natur, die Sphäre des Abfalls, sich hindurcharbeitet. Die Geister müssen durch die Natur durchgeboren werden durch alle Stufen der Endlichkeit, in ihr sich besondernd; in der Ichheit erreichen sie das Aeußerste des Abfalls, gelangen aber in ihr zu ihrer Besonderheit und Selbständigkeit, in welcher sie alsdann Gott schauen und zur Identität aller Gegensätze zurückkehren sollen. Die Geschichte der Welt ist in ihrer Wahrheit nur die Geschichte des Geisterreiches von seinem Abfall bis zu seiner Rückkehr. Die Spuren des Abfalls finden wir in der zersplitterten Einheit der Menschheit, selbst in der allmäligen Verschlechterung der natürlichen Producte der Erde; aber die höchste Entfremdung vom Absoluten ist auch der Anfang der Rückkehr zu ihm und die Endabsicht der Geschichte kann nur die Versöhnung des Abfalls sein. Mit ihr muß die Auflösung der Sinnenwelt eintreten. Schelling erwähnt hierbei auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele. Daß die wahre Seele, ihre ewige Idee, der Geist des Geschöpfes, ewig und unvergänglich sei, ist ihm ein unbestreitbarer, identischer Satz; denn sie hat kein Verhältniß zur Zeit und kann daher weder entstehn noch vergehn in der Zeit. Davon sollen wir jedoch unterscheiden die individuelle Fortdauer der Person. Die Individualität scheint nicht denkbar ohne Verwicklung mit dem Leibe; eine Unsterblichkeit im Leibe würde aber nur eine fortgesetzte Sterblichkeit, nicht Befreiung, sondern unaufhörliche Gefangenschaft der Seele sein. Diesen Aeußerungen entsprechen andere, in welchen die Rückkehr in das Absolute als eine Auflösung der Seele in die Ureinheit geschildert wird. Doch schließen sie auch nicht die fortdauernde Besonderung

und das selbständige Leben der Geister im Absoluten aus, welche Gott gleich werden und ganz im Absoluten, aber auch ganz in sich sein sollen. Hierauf beruht das Wissen, die absolute Anschauung, eine Einbildung des Unendlichen in die Seele, welche Gott schaut, wie er ursprünglich sich selbst in seinem Gegenbilde schaut. Dieses Wissen ist der Zweck der Geschichte; mit ihm ist die absolute Sittlichkeit eins, welche weder Gebot noch Lohn kennt, nicht in der Nothwendigkeit des äußern Zwanges, aber in der innern Nothwendigkeit lebt, welche die absolute Freiheit selbst ist, weil sie nur gemäß der Nothwendigkeit ihrer Natur lebt. Daher ist sie auch mit der absoluten Seligkeit eins. So soll das Böse überwunden werden, indem es sich selbst in seiner Nichtigkeit darstellt, die Geister aber sollen in einer Selbstheit und Absolutheit, welche sie sich selbst gegeben haben, das Ende der erscheinenden Dinge herbeiführen und die Offenbarung Gottes vollenden.

Unverkennbar ist hierin das Bestreben den alten Lehren der christlichen Philosophie gerecht zu werden. Die Vollendung aller Dinge schließt das System, wie sie von jeher das Christenthum verheißen hatte. Von einer Nothwendigkeit des fortgesetzten Widerstandes der Natur gegen das Sittengesetz, von einem Streben der Vernunft in das Unendliche ist nicht mehr die Rede. Gott offenbart sich in der Natur, in der Schöpfung; er führt seine Offenbarung zu Ende in der Geschichte; als einen lebendigen Gott verkündet er sich, ein immanenter Gott, der in allen seinen Geschöpfen lebendig waltet. Selbst die anthropologische Fassung der frühern Dogmatik scheut Schelling nicht. Wir kennen ja aus seiner Naturphilosophie seine Ansicht vom Menschen als dem Mikrokosmus, in welchem das Allgemeine im Besondern sich zum Bewußtsein kommen soll. In ihm nimmt Gott Natur an; um sich zu offenbaren muß Gott durch die Natur hindurchgehn und als einen menschlich leidenden Gott sich darstellen, wie nicht allein das Christenthum, sondern auch alle Mysterien der alten Religionen anerkannt haben. Dies nicht bloß als überliefertes Dogma hinzunehmen, sondern zu begreifen macht Schelling den Versuch, wie ihn von altersher Kirchenväter und Scholastiker gemacht hatten. Denn außer Zweifel steht es ihm, daß die Umsetzung der Offenbarung in Vernunfterkenntniß schlechthin geboten ist, daß die Natur, eine ältere Offenbarung als die geschriebene, mit dieser und mit der Vernunft in Einklang gesetzt werden muß. Was

Schelling für diese Auffassung geleistet hat, entfernt sich von der bisherigen Dogmatik und will etwas Neues ihr anfügen. Auf die Prüfung desselben würde es hauptsächlich in der Beurtheilung seiner Identitätsphilosophie ankommen. Doch nur Fragmente liegen uns vor; sie zu einem wissenschaftlichen Zusammenhange zu erheben, dazu hat er die Arbeiten seines Alters angestrengt, welche hier von uns nicht in Untersuchung gezogen werden können. Aber auch seine frühern Aeußerungen lassen die Grundsätze erkennen, welche ihn in seiner positiven Philosophie geleitet haben.

Zwei Aufgaben vornehmlich beschäftigen ihn, die Fragen nach der Freiheit und nach dem Bösen. Beide sind dem Menschen zu bewahren, beide haben in Gott ihren letzten Grund. Wie dies sich vereinigen lasse, darin liegt die Schwierigkeit. Schelling faßt beide Fragen in engster Verbindung; doch wird es gestattet sein den Begriff der Freiheit zuerst für sich, in seiner metaphysischen Bedeutung zu nehmen, ohne seine Beziehung zum Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, obgleich mit Recht Schelling geltend macht, daß die Freiheit des Willens erst in ihrer Beziehung auf diesen Gegensatz ihre volle sittliche Bedeutung erhält.

Die beiden einander entgegengesetzten Lehren des Indifferentismus und des Determinismus werden von Schelling verworfen; er geht aber dabei wenig auf ihre Gründe ein, sondern macht gegen sie nur geltend, was aus seiner Lehre von der Identität der Gegensätze im Absoluten fließt. Beide kennen nicht die höhere Nothwendigkeit, welche mit der Freiheit eins ist und in Gott ihren Grund hat. Eine Freiheit sollen wir nicht suchen, welche von Gott sich loslöst und nicht ebenso sehr als That Gottes wie als That des Menschen betrachtet werden könnte. Gott ist frei, obwohl er nichts anderes als das Gute kann; eine andere als diese göttliche Freiheit sollen wir nicht begehren. Diese Freiheit führt uns aber nicht in das zeitliche Leben ein; sie bleibt beim Ewigen. Daher müssen wir den Determinismus verwerfen, welcher durch das Frühere das Spätere, Zeitliches durch Zeitliches bestimmen läßt und also von der wahren Freiheit nichts wissen kann. Von Ewigkeit her sind wir bestimmt, aber nur in unserm Wesen liegt unsere Bestimmung und unsere Freiheit besteht eben darin, daß wir nur unserm Wesen gemäß handeln. Dieses Wesen ist freilich, wie der Indifferentismns geltend macht, ursprünglich nur ein unentschiedenes; erst in seiner Entwicklung soll es

zur Entscheidung der Gegensätze kommen; aber die Entscheidung geschieht nicht in dem Zufall einer blinden Wahl, welcher die gesetzmäßige Ordnung des Gesetzes nicht zuläßt, sondern eine selbsteigene, im Wesen der Dinge gegründete Prädestination haben wir anzunehmen als den Grund aller Entwicklung. Dies führt zu keiner Wahl und Lossagung von der innern Nothwendigkeit, welche nur in das wahre Nichts der zeitlichen Erscheinung uns einführen könnte. Freiheit und Willkür müssen wir unterscheiden; eine gesetzlose Freiheit sollen wir nicht fordern, unser Wesen ist das Gesetz unserer Handlungen; ein freies Leben in der Gesetzmäßigkeit des Guten führen die Geister im Absoluten; das ist die wahre Freiheit und das wahre Leben, eine Freiheit in der Gebundenheit an sein Gewissen, worin die wahre Religiösität besteht. Darin daß Schelling diesen Punkt auf das nachdrücklichste hervorhebt, bemerken wir daß sein Streit gegen Fichte sich richtete, welcher in dem Leben nach dem Sittengesetz die Freiheit aufgeben zu müssen glaubte. Er bemerkt mit Recht, daß unser Leben nur ein Leben aus unserm eigenen Wesen heraus ist, ein Leben im Absoluten, welches mit unserm Wesen eins ist. Einen nicht unbedeutenden Schritt wird man hierin sehen können zur Lösung der Aufgabe, welche die deutsche Philosophie hatte den Begriff der gesetzmäßigen Freiheit zu gewinnen. Daß aber Schelling zu einer genügenden Lösung der Aufgabe gelangt wäre, läßt sich nicht behaupten. Seine Gedanken gehen zu wenig in die Einzelheiten des Streites ein, sie überlassen sich zu sehr den Uebertreibungen, welche im sinnlichen und zeitlichen Leben nur Schein und Nichtiges sehen, um eine sichere Bahn für die Einführung des freien Lebens in das Gesetz der wirklichen Welt brechen zu können, und wenn die Freiheit mit der innern Nothwendigkeit als gleichbedeutend gesetzt wird, so liegt hierin nur eine neue Verwirrung vor. Ein Fortschritt in Schelling's Lehre war es gewiß, daß er von seiner Naturphilosophie aus geltend machen konnte, daß wir unserer Natur, wie sie in unserm Wesen liegt, nicht zu widerstreben hätten, daß sie in sich das Gesetz trage, in welchem alle unsere Thaten angelegt sind, und daß wir nicht in Lossagung, sondern in der Erfüllung dieses Gesetzes unsere Freiheit zu suchen hätten. Aber er macht uns nicht bemerkbar, daß die Freiheit unseres sittlichen Lebens doch nicht in der Erfüllung des Gesetzes aus innerer Nothwendigkeit eines reinen Naturtriebes besteht; er läßt den Naturtrieb

tief in die sittlichen Entwicklungen des Lebens sich hineinarbeiten, wovon wir die Beispiele in der Politik und selbst in der Aesthetik gesehn haben. Darin liegt eine richtige Bemerkung, welche die Nachwirkungen des Natürlichen im Sittlichen bezeugt; aber es zeigt auch, daß nicht alles, was aus innerer Nothwendigkeit hervorgeht, für frei gehalten werden darf; die wichtige Unterscheidung zwischen dem, was in unserm innern Leben der Naturnothwendigkeit und was der Freiheit zufällt, hat Schelling nicht aufgedeckt.

Den Mangel einer solchen Unterscheidung hat er selbst gefühlt. Seine Untersuchungen über Gutes und Böses sollten ihn ergänzen. Daß er ihnen zuletzt seine Gedanken zugewendet hat, zeugt von dem lebendigen Bestreben, in welchem er forschte, die Aufgaben der neuesten Philosophie zu lösen. Sie führen auf den Begriff des Lebens und die naturphilosophischen Forschungen über seine Gründe zurück. Damit Gott lebendig sei, muß in ihm sein Subject, sein Grund, welcher ihn zum Grunde seiner selbst macht, von seinem Leben sich scheiden. Daher unterscheidet Schelling die Indifferenz der Gegensätze von ihrer Identität. Jene ist die schlechthinnige Einheit, welche den Gegensätzen zu Grunde liegt ohne sie entwickelt zu haben, der Ungrund, welcher noch keine Folge hat; diese hat die Verbindung der Gegensätze gefunden, nachdem sie als Folgen des Grundes auseinandergetreten waren. Die Indifferenz ist der tiefste Grund alles Seins, der Grund Gottes, welcher noch nicht Gott ist. In ihr sind auch Gutes und Böses noch nicht geschieden. Das Gute kann nicht gleich anfangs sein, weil Gott Leben ist. Alles Leben hat ein Schicksal und ist dem Leiden und dem Werden unterthan. Daher hat auch Gott freiwillig einem solchen sich unterworfen, um persönlich zu werden und sich zu offenbaren. Diese Sätze lauten so deutlich anthropopathisch, daß man vor ihnen erschrecken könnte; aber Schelling wagt sie, weil er gewohnt ist die Widersprüche des Verstandes, der gefallenen Vernunft, zu verachten und sich bewußt ist, daß er die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens dabei behaupten kann, sich zurückziehend auf seinen Satz, daß alles, was von Gottes Wesen erzählt wird, doch nur einen ewigen Vorgang bezeichnet und zwischen Indifferenz und Identität kein Früher und Später liegt. Nicht weniger aber ist er sich bewußt, daß er das Leben Gottes behaupten muß in wandelbarer Folge, wenn er wirklich den Wandel des Menschen durch Gutes und Böses von ihm begründen lassen will.

Wie Lessing und Duns Scotus den Grund des Zufälligen in zufälligen Erweisungen der göttlichen Gedanken oder der göttlichen Gnade forderten, so fordert er, daß wir ihm zugestehn sollen, im Ewigen lasse sich die Folge der Entwicklungen ebenso denken, wie in den zeitlich sich entwickelnden Geschöpfen. Die Folge der Dinge ist eine Selbstoffenbarung Gottes. So sollen wir zuerst eine Natur in Gott unterscheiden, wie wir in uns unsere natürliche Anlage von unsern natürlichen Thaten unterscheiden müssen. Diese Natur bewegt sich zuerst, instinctartig, mit Nothwendigkeit; sie ist das Princip des eigenen Seins, der Eigenwille; aber noch nicht der rechte Wille, denn noch fehlt das Bewußtsein; sie ist ein blinder Trieb, eine Begierde, eine dunkle Sehnsucht nach Scheidung, ohne welche keine Offenbarung ist, das in Gott, was ohne Liebe geschieht und daher noch nicht wahrhaft göttlich ist. Weil Gott den Willen des Grundes als den Willen zu seiner Offenbarung empfand und in Macht seiner Vorsehung erkannte, daß ein vom bewußten Geiste unabhängiger Grund zu seiner Existenz sein müsse, ließ er diesen Grund in seiner Unabhängigkeit wirken; er selbst bewegte sich nur nach seiner Natur, noch nicht nach seinem Herzen, seiner Liebe, nicht nach seinem freien Willen, sondern nach seinen Eigenschaften. Aus dem Eigenwillen, welchen Gott in seiner Aseität darstellt, geht alsdann erst das Werk der Liebe hervor, welche mit Bewußtsein und in absolut freiem Willen geübt wird. Dieser Vorgang wird in theosophischer Weise geschildert, an Böhme und Flud erinnernd, ganz naturphilosophisch, als ein Vorgang zwischen Abstoßung und Anziehung, Setzen seiner selbst und Mittheilung, Wollen und Nichtwollen. Gottes Setzen seiner selbst ist Verbedingung und Grund der schöpferischen Liebe, in welcher er sich mittheilt und aus seinem Ungrund heraus zum Grund der Geschöpfe sich macht. Die Liebe aber muß überwiegen, damit es zur Schöpfung komme; Gott muß den Theil seines Wesens, welcher zuerst wirkend war, zuletzt leidend machen; darin ergiebt sich die Scheidung des Bösen und des Guten, ohne welche die Offenbarung Gottes nicht geschehen kann; in ihr muß die Liebe als ein höheres Princip sich offenbaren, welches die Oberhand über das andere Princip, die Natur, den Eigenwillen, das Princip des Bösen behauptet. Diese Lehren werden hierauf angewendet auf die Vorgänge in der Menschenwelt. Im bösen Willen des Menschen regt sich die Natur, der ursprüngliche Eigenwille Gottes, welcher

den Grund seiner schöpferischen Thätigkeit abgiebt und auch in den Geschöpfen seine entsprechenden Folgen haben muß; daraus fließt das Widerstreben gegen die Liebe. Die Erhebung des Eigenwillens, des Hasses, welcher im tiefsten Grunde der Dinge herscht, ist das Böse in uns. Das Gute dagegen beruht auf der Hingabe an die Liebe. Von einer Rechtfertigung Gottes über das Böse kann nun keine Rede sein; es ist nothwendig, daß dem Guten das Böse vorhergehe, weil es sein Grund ist. Böses will Gott nicht, aber ebenso wenig wird es von ihm nur zugegeben, als wenn etwas ohne seinen Grund im Absoluten sein könnte; das Böse kommt aus dem Urgrunde in Gott, aus dem, was ungöttlich in Gott ist. In einem gewissen Sinn sagt man mit Recht, Gutes und Böses wäre dasselbe nur von verschiedenen Seiten angesehn; denn der Eigenwille ist gut als Grund der Freiheit und der Liebe. Nur in der Entzweiung der Mächte unseres Lebens, wenn der Eigenwille von der Liebe, die Leidenschaft von der Besonnenheit sich sondert, kommt das Böse zu Tage. Was immerdar in Gott ohne Absonderung, in harmonischer Einigung und daher gut ist, sondert sich im menchlichen Leben zum Bösen; aber in allem, was wir böse nennen, müssen wir den Grund des Guten erkennen; ohne Leidenschaft ist keine Stärke der Tugend, ohne den Widerstand des Eigenwillens würde die siegende Macht der Liebe sich nicht beweisen können; die Seele alles Hasses ist die Liebe. In dem Leben des Menschen muß nun das in Sonderung des Guten und des Bösen sich offenbaren, was in Gott von Ewigkeit her geeinigt ist; darum treten Gutes und Böses auseinander, aber nur damit zuletzt die Liebe siege und den Eigenwillen, die Selbstheit zwar nicht vernichte, aber zum überwundenen Grund mache und alles wirklich werde, was in Gottes absoluter Macht dem Vermögen nach liegt. Das ist die vollkommene Offenbarung Gottes, der Zweck der Weltgeschichte.

Diese Lehren weisen auf das tiefste und schwierigste Problem der Philosophie hin, sie sind aber ohne Zweifel einer weitern und genauern Ausführung bedürftig. Eine solche wollte ihnen Schelling in seiner positiven Philosophie geben. Die Aufforderung liegt nahe das Verhältniß dieser zu dem Punkte, auf welchem er seine Identitätsphilosophie stehen ließ, als er seine Veröffentlichungen abbrach, wenigstens im Allgemeinen sich zu erklären. Aus seiner Lehre über Gutes und Böses erklärt sich der auffallende Name,

mit welchem er die letzte Gestalt seiner Philosophie vorzugsweise bezeichnete. Er nannte sie positive Philosophie, weil sie, gegen seine frühern Lehren gehalten, den positiven Gehalt des Werdens und der Geschichte stärker zu entwickeln suchte. In den Forschungen über Freiheit und Nothwendigkeit, welche wir den Untersuchungen über Gutes und Böses vorangestellt haben, ging das Bestreben vorherschend darauf aus alles Wahre auf die Wesenseinheit des Absoluten zurückzuführen; die Freiheit wird nur als innere Nothwendigkeit des Wesens behauptet, die negative Seite, das Nichtige der Erscheinung, der Selbstheit auf das stärkste betont; der Abfall soll nur in das Nichtige einführen, viel schwächer ist der Gedanke vertreten, daß der Durchgang durch den Abfall und die Selbstheit im Wesen der Geschöpfe liege und ein positives Ergebniß habe. In seinen Forschungen dagegen über Gutes und Böses geht Schelling vielmehr darauf aus die positive Seite der sinnlichen Erscheinung hervorzukehren nnd dies geschieht in der kräftigsten Weise dadurch, daß selbst dem Bösen ein Sein oder ein Grund in Gott ermittelt wird, daß ihm dadurch auch ein ewiges Bestehn zuwächst, so daß es in der Vollendung des Guten noch sich behaupten soll. Hierdurch gewinnt der zeitliche Fortgang der Geschichte einen positiven Gehalt und Schelling konnte nun in seiner positiven Philosophie darauf ausgehn zu zeigen, daß die Regungen des göttlichen Geistes auch in den niedrigsten Stufen des religiösen Lebens. welche der Offenbarung vorausgehn, selbst in Abgötterei und Frevel, sich erkennen lassen und schon ein Beginn der Offenbarung sind. Sein tiefsinniges Wort, daß Liebe die Seele des Hasses sei, ließ ihn in den Gründen des Götzendienstes den religiösen Sinn aufsuchen und seine positive Philosophie strebte aufzudecken, wie die Offenbarung Gottes durch alle Zeiten der Geschichte einen wahren Gehalt hindurchtrage.

Man würde die Lehren Schelling's in einen falschen Gesichtspunkt rücken, wenn man sie als ein System betrachtete; sie verrathen uns die Geschichte oder vielmehr ein Bruchstück der Geschichte eines Mannes, welcher das Räthsel des Lebens, seines eigenen und des Lebens der Menschheit, zu ergründen suchte. Von Fichte hatte er das Wort des Räthsels empfangen, das Wort Leben; es in seinem vollen Umfange, bis in seine dunkelsten Tiefen und Anfänge herab zu verfolgen, das war seine Lust und sein Kampf. Das Schöne an ihm ist der Glaube und das Vertrauen, daß die

Tiefen des Räthsels sich uns nicht verbergen werden und unablässig ist er nun auch darauf ausgewesen seine dunkelsten Tiefen hervorzukehren. Seine Gedanken sind mit Vorliebe den Keimen der Dinge zugewendet. Hierauf beruht der Fortschritt, welchen er gegen Fichte gemacht hat, daß er in der Natur die positiven Gründe der Vernunft, nicht bloß den Widerstand gegen die Freiheit sieht; hierauf beruht, daß er noch in seinen letzten Zeiten den Sinn der Geschichte mehr in den dunkeln Anfängen der Mythologie und der Offenbarung als in den lichten Gebieten der entwickelten Cultur aufsucht. Wie Albrecht der Große in der Materie den Beginn der Dinge suchte, so möchte er auf diesen Beginn der Dinge überall vordringen, aus ihm den Fortgang der Entwicklung begreifen. In ihm erblickt er auch den Keim der Absonderung, der Selbstheit, des Bösen; aber auch der Gedanke hat ihn nicht verlassen, welcher in der christlichen Philosophie von Anfang an mächtig war, daß in dem freien Leben des Menschen, in seiner Vernunft die Offenbarung Gottes sich vollziehen solle und daß daher die Scheidung des Guten und des Bösen nur der Anfang für die Vollendung aller Dinge sei. Daß er die Rückkehr der Dinge zu Gott fordert und in der Geschichte zu Ende gebracht wissen will, bezeichnet das Streben seiner Philosophie den Anschluß an die christlichen Verheißungen zu gewinnen. Aber nicht weniger ist er durchdrungen von dem Bestreben der neuern Philosophie die Welt zu begreifen in Natur und Geschichte; der Theologie gestattet er nicht von der natürlichen Wissenschaft sich abzusondern. Gott lebt in uns, wir leben in Gott. Das Ganze der Welt ist Offenbarung Gottes; im Wissen sollen wir sie begreifen; nur dadurch, daß wir Theile der Welt aus ihrem Zusammenhange reißen oder uns selbst selbstsüchtig vom Ganzen loslösen, stören wir uns das Verständniß der Dinge und kommen dazu in ihnen etwas Unheiliges und nicht das Werk des göttlichen Willens zu erblicken.

Den lebendigen Kern seiner Gedanken hat aber Schelling in einem System aussprechen wollen. Er mußte den Bahnen folgen, welche er von der Philosophie seiner Zeit gebrochen sah; er ergriff das Princip der Philosophie, wie Fichte es im Begriff des Wissens gefunden hatte; von ihm aus wollte er die Methode der philosophischen Forschung gewinnen. Wir haben gesehn, daß er den Begriff des philosophischen Princips nach einer Seite zu ergänzte, welche von Fichte vernachlässigt worden war, aber auch

diese, die objective Seite, nicht in ihrer allgemeinen Bedeutung festhielt, sondern von dem fühlbarsten Mangel der fichtischen Auffassungsweise sich verleiten ließ über die allgemeinen Grundsätze, welche vom Princip der Philosophie gefordert werden, im Fluge seiner Gedanken hinwegzugehn und in der Naturphilosophie die Grundlage des philosophischen Systemes zu suchen. Wir haben überdies gefunden, daß er im Streben nach einem System der Philosophie, welche alles umfaßte, das Ideal der Philosophie zu verwirklichen dachte und eine philosophische Construction der Natur und der Geschichte unternahm, welche scheitern mußte. Alle Erkenntnisse der Erfahrung sollten in das philosophische Erkennen gezogen werden in einem Fluge des Geistes, welcher über die Bedingungen unseres allmäligen Aufstrebens nach dem Wissen uns hinwegsetzt und die Vorsicht der Kritik verschmäht, weil er miskennt, daß die Erfahrung Zeichen unserer Beschränktheit und Anknüpfungspunkt für unser Nachdenken ist. Was Schelling in dieser Richtung seiner Gedanken gefunden hat, konnte nur von sehr zweifelhaften Erfolgen sein. Wir sehen es an den sehr gewagten Deutungen, welche er den Gesetzen der Natur und den Perioden der Geschichte gegeben hat, daran, daß er lieber an die dunkelsten Zeichen als an die lichten Gebiete des Lebens sich hielt um seine allgemeine Ansicht der Dinge zu beglaubigen und in der Deutung der Erscheinungen in der Natur, in der Sprache, in der Geschichte zu Gewaltsamkeiten sich hinreißen ließ. Der Flug des Geistes, welchem er sich in Ahnung des höchsten Zwecks überließ, führte ihn zu seiner ästhetischen Anschauung, in welcher das Unendliche im Endlichen, die Natur in ihrer producirenden Kraft als ein Ganzes sich uns veranschaulichen soll. Dieser Anschauung hat er sich überlassen um die Geheimnisse des Absoluten in seiner Schöpfung und Regirung der Welt in einem Seherblick zu fassen. Wie ein dichterischer Denker hat er so manchen tiefen Blick in die Bedeutung der Dinge uns eröffnet; aber anstatt in methodischem Fortschritt die Ergebnisse seiner Forschung sicher zu stellen, hat er sie nur in einem Kunstwerke geordnet. Was hieraus hervorgegangen ist, können wir auch nur als Kunstwerk schätzen. Für die wissenschaftliche Kritik bietet es Versuche Probleme und Grundsätze der Wissenschaft zur Sprache zu bringen, welche aber durch die unangemessene Form Schwankungen nach entgegengesetzten Seiten zu sich Preis gegeben sehen. Denn im Kunstwerk zieht sich in

der Mannigfaltigkeit der Anschauungen das auseinander, was in der Wissenschaft zu einem Ergebniß zusammengezogen sein will. So schwanken Schelling's Sätze über das Absolute zwischen dem Akosmismus des Spinoza und der Evolutionslehre. Mit dem erstern dringt er auf die Immanenz aller Dinge in Gott; aber in seinem ewigen Wesen sollen sie auch nicht bleiben, sondern in seinem Leben sich entwickeln und die andere drängt sich also herzu, weil Gott im Leben der Dinge sein eigenes Leben führen und sich selbst offenbar werden soll. Wenn von den weltlichen Dingen die Rede ist, begegnet uns dasselbe Schwanken, indem von ihnen auf der einen Seite behauptet wird, daß ihre Selbstheit und ihr sinnliches Leben in Zeit und Raum ein völliges Nichts sei, wärend auf der andern Seite ihre Selbstheit und das Hindurchgehn durch sinnlichen Trieb, Leidenschaft und Böses als etwas ihrem Wesen Angehöriges und in ihnen Bleibendes angesehn wird, weil sie ein Fürsichsein in Anspruch zu nehmen haben und in der Versöhnung der Liebe den Haß, in der Anziehung die Abstoßung nachempfinden müssen. In diesen Schwankungen der nach entgegengesetzten Seiten drängenden Gedanken soll uns nur die ewige Umwandlung des Idealen in sein reales Gegenbild zur Anschauung gebracht werden und wenn Schelling in diese Formel die Summe seiner Lehre zusammenfaßt, so wird uns zugemuthet die einander widersprechenden Gedanken des Ewigen und der Umwandlung in der Identität der Gegensätze zusammenzudenken. Man kann dies als die neueste Entdeckung der Philosophie ansehn, welche fordert, daß wir das Leben der Welt auch auf ihren ewigen Grund zurückführen, um ihm seine volle Wahrheit zu behaupten; sie spricht eine Forderung, eine Aufgabe aus, aber keine Lösung. Aus den Schwankungen aber, in welche Schelling sich verwickelt sah, ist es hervorgegangen, daß man seine Lehre für Pantheismus gehalten hat. Er selbst hat zugestanden, daß hierzu Grund vorlag in seinen ältern Schriften. Der Grund jedoch liegt nur in jenen Schwankungen, welche bald auf Akosmismus bald auf Atheismus führen und sich gegenseitig widerlegen. In weiterer Nachfrage werden sie sich als Folge der Unsicherheit in der Methode und diese als Folge davon erkennen lassen, daß der Philosophie eine Aufgabe gestellt wurde, welche sie zu lösen nicht bestimmt ist. Schelling möchte sie als absolute Wissenschaft geltend machen und die Erfahrung aus philosophischen Begriffen ableiten. Daran scheitert er.

Der Gedanke der transcendentalen Forderung, in welcher sie ihren Grund hat, ist nicht seinem ganzen Gewichte nach von ihm bedacht worden. Er möchte die Forderung zur Wirklichkeit machen; er fühlt selbst, daß hierzu die Philosophie nicht ausreicht; die Kunst ruft er zu Hülfe, aber sie kann die wissenschaftliche Methode nicht ersetzen.

4. Auf eine streng methodische Lehre der absoluten Philosophie ging Georg Wilhelm Friedrich Hegel aus. Zu Stuttgart 1770 geboren, studirte er Theologie zu Tübingen gleichzeitig mit Schelling. Um mehrere Jahre älter als dieser hatte er doch eine viel langsamere Entwicklung gehabt und noch mehrere Jahre nach ihrem Universitätsleben stellte sich Hegel in ein untergeordnetes Verhältniß zu seinem Studiengenossen. Das Bedürfniß einer festen Gestaltung seiner Gedanken war zwar früh in ihm rege und führte ihn von der Theologie zur Philosophie, aber in der philosophischen Bewegung konnte er lange keine befriedigende Uebersicht gewinnen. Nachdem er eine vorläufige Summe seiner Absichten sich gezogen hatte, ging er nach Jena um in Anschluß an Schelling eine Wirksamkeit an der Universität zu gewinnen. Erst hier wurde er in den vollen Verkehr der damals sich regenden Literatur eingeführt, trat aber zunächst als ein Parteigänger der schellingschen Lehre auf, im Kampf mit ihren Gegnern, deren Denkweise er im kritischen Arbeiten zu construiren suchte. Unter ihnen gedieh sein System mehr und mehr zu abgeschlossener Haltung und sehr bald äußerte er sich in Widerspruch gegen das ästhetisirende, der romantischen Schule sich anschließende Verfahren Schelling's. In seiner Phänomenologie des Geistes faßte Hegel seine kritischen Arbeiten zusammen, indem er die Standpunkte der Vorzeit und der Gegner der gegenwärtigen absoluten Philosophie in ein System von Stufen zu bringen suchte, welche der Geist durchlaufen und zurücklassen müsse um sich zur Höhe des Gedankens emporzuschwingen. Die Vorrede griff die faule Anschauung der Romantiker an um ihnen die ernste Arbeit der systematischen Philosophie entgegenzustellen. Der Umsturz der politischen Dinge im Jahre 1806 zerstörte auch die Hoffnungen, welche Hegel auf Jena gesetzt hatte. Er ging nach Baiern, wo er anfangs als Zeitungsschreiber, dann als Gymnasialdirector zu Nürnberg eine Stellung fand. Hier vollendete er seine Logik, den ersten Theil seines ausgearbeiteten Systems. Kurze Zeit lehrte er hierauf zu Heidelberg

und erst von 1819 an, wo er an die Universität zu Berlin gerufen wurde, begann sein Ruf allgemein zu werden. Bis an seinen Tod 1831 hat er hier gewirkt, unter der Begünstigung der Regirung, mit ihr in Einverständniß, bei aller Unbeholfenheit seines Vortrags ein gefeierter Lehrer, der eine sehr zahlreiche Schule um sich zu versammeln und zusammenzuhalten wußte. Sein äußeres Leben bietet wenige Verwicklungen dar; er zeigte sich in ihm klug und gemessen, den Verhältnissen nachgebend, wenig zugänglich freundschaftlichen Verbindungen, weil er dem Aufbau seines Systems seine volle Arbeit zugewandt hatte. Eine mannigfaltige Gelehrsamkeit hatte er für dasselbe zu verwenden; sie galt ihm aber nur, so weit sie seinem System sich fügte; sonst verachtete er sie; jeder rohe Stoff war ihm zuwider und mit unbarmherziger Härte verwarf und bekämpfte er alles als rohen Stoff, was ihm keine faßliche Seite für sein System darbot.

Nur einzelne Theile seiner Lehre hat er ausführlich bearbeitet, wie die Logik und die Rechtsphilosophie. Die Umrisse seines Systems giebt seine Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Was nach seinem Tode aus seinen hinterlassenen Papieren und aus Nachschriften seiner Vorlesungen hinzugefügt worden ist, hat großentheils eine starke Ueberarbeitung erfahren und ist daher nur theilweise zuverlässig. Den von ihm herausgegebenen Schriften sieht man es an, daß seine Lehren nur allmälig sich gebildet haben in der schweren Arbeit einer Zusammenstellung von Gedanken, für welche die Form im Allgemeinen von vornherein feststand, der Stoff aber nur in wechselnden Versuchen fügsam gemacht wurde. Selbst in bedeutenden Theilen seiner Lehre hat Hegel zu verschiedenen Zeiten Umstellungen in der Anordnung seines Systems für nöthig gehalten. Zu den Schwierigkeiten, welche in vielen Theilen seines Systems die skizzenhafte Ausführung macht, gesellt sich der Wechsel im System. In der Natur der Sache findet er seine Rechtfertigung und ist in Uebereinstimmung mit der Ansicht Hegel's, daß jedes System nur der Ausdruck seiner Zeit sei. Doch steht er wenig in Einklang mit dem Bestreben die Philosophie als ein abgeschlossenes System zu geben. Andere Schwierigkeiten im Verständnisse der Lehren Hegel's liegen in der Schwerfälligkeit seiner Darstellung, welche mit der Schwerfälligkeit seiner Gedanken wetteifert. Sein System ist ein Werk emsiger Arbeit, unternommen in dem Gedanken der absoluten Philosophie, daß die

Speculation alle Erfahrung in sich ziehen müsse. So hat er alle seine Kenntnisse aus der Literatur, der Geschichte des Stats, der Kunst, der Philosophie, aus der Physik und Mathematik in seine Kategorien einzuzwängen gesucht; in überladenen Sätzen, in schwer verständlichen Anspielungen führt er uns seine Gelehrsamkeit vor. Natürlich gelingt es nicht alles aus der Erfahrung Bekannte zu bewältigen; dann bricht er in Schmähworte aus über ihm unverständliche Theorien oder schilt über die Kleinigkeitskrämerei der Gelehrten, ja über die Natur, welche alles zersplittere, und erklärt für unbedeutend, was er nicht zu deuten weiß. Erfreulich ist das Lesen seiner Schriften nicht, wenn es nur verständlicher wäre. Hegel ist ehrlich genug um uns seine Verlegenheiten zu verrathen, aber von seinem Streben nach methodischem Fortschritt seines Systems ist er so beherscht, daß er ihre Schuld auf die Sachen, welche er behandelt, abwälzen möchte.

Bei seinem systematischen Bestreben mußte er auf die Methode das größte Gewicht legen. Sie ist im Wesentlichen von Fichte entnommen. Von der Setzung des Allgemeinen sollen wir zur Entgegensetzung des Besondern fortgehn und mit der Zusammenfassung des Besondern im Allgemeinen schließen. Das Allgemeine stellt sich im ersten Gliede noch ohne das Besondere dar, als ein Abstractallgemeines, im zweiten Gliede wird dieses Allgemeine verneint durch die Besonderung, im dritten Gliede aber durch die Verneinung der Verneinung die Bejahung widerhergestellt, indem das Besondere unter das Allgemeine gefaßt und so das Concretallgemeine gewonnen wird. Dies bringt den Gedanken des neuesten Idealismus, den Gedanken des Lebensprocesses, zu einer abgerundeten, einfachen Uebersicht. Das Ausgehn Schelling's in der Identitätsphilosophie von der Anschauung der absoluten Einheit wird durch diese Methode verworfen; denn die Einheit der Gegensätze soll erst im letzten Gliede durch die Entwicklung des Allgemeinen gewonnen werden. Die Ansicht Schelling's erklärt er daher für den unentwickelten Begriff oder das unentwickelte System. Den Inhalt der schellingschen Lehre kann er sich aneignen, aber bei ihrer unentwickelten Form kann er nicht stehn bleiben. Auch ein wesentlicher Punkt der fichtischen Methode wird geändert. Der subjective Standpunkt, welcher sogleich die Aufgabe der Wissenschaft in der Erklärung angekommener Erscheinungen findet, wird von Hegel nicht gebilligt; vielmehr die schellingsche Lehre von

der Einheit der Natur und der Vernunft in ihrem höhern Grunde hat ihn davon überzeugt, daß die Entwicklung des Lebens nur von der Einheit alles Seins, vom Allgemeinen, ausgehn könne. Seine Methode hat nun eine durchaus objective Fassung erhalten. Die Sachen selbst sollen sich entwickeln; die Wissenschaft muß dem Gange der Sachen folgen. In dieser rein objectiven Haltung steht Hegel in vollstem Gegensatz gegen Kant. Dieser hatte die Gesetze, in welchen sich uns das Sein darstellt, aus den Formen unseres menschlichen Denkens abgeleitet und war dadurch zum Zweifel gekommen, ob sie auf die Sachen übertragen werden dürften; Hegel dagegen läßt die Formen des Denkens aus dem Sein sich entwickeln und daher bleibt auch darüber kein Zweifel, daß sie dem Sein entsprechen müssen. Nach dieser Seite zu hatte der Gang der Untersuchung gedrängt. Nachdem Fichte eingesehn hatte, daß wir nur des Wissens wegen dächten, konnte er den Gesetzen unseres Denkens nicht mehr eine reine subjective Bedeutung beilegen; ihren Werth jedoch beschränkte er dadurch, daß er sie nur als Vorbedingungen für die Befreiung unseres Denkens faßte, welche noch mit dem Schein der Natur behaftet wären. Nachdem Schelling auch diesen Schein beseitigt hatte, indem er die Natur in Einklang mit der Vernunft wirken und im Menschen nur zum Bewußtsein kommen ließ, was in der Natur ohne Bewußtsein lebte, war der Weg zur Lehre Hegel's gebahnt, in welcher Schelling's Lehre von der Natur ganz allgemein gefaßt auf das Sein überhaupt übertragen wurde. Dem Denken liegt das Sein zu Grunde; erst muß etwas sein, dann erst kann es denken; sein Denken wird daher seinem Sein entsprechen müssen; das Denken richtet sich nach dem Sein, nicht umgekehrt das Sein nach dem Denken. Dies hat die hegelsche Methode in das Licht gesetzt und der kritische Zweifel Kant's ist dadurch beseitigt. Von Kant's Untersuchungen bleibt als Ergebniß nur übrig, daß die Gedanken des Menschen den Gesetzen seines Denkens folgen müssen, welche den gegebenen Stoff formen sollen; ihnen müssen wir folgen und können nicht anders; wo aber die Formirung des gegebenen Stoffs uns gelingt, da dürfen wir auch versichert sein, daß wir das Sein erkannt haben, weil die Gesetze unseres Denkens den Gesetzen des Seins folgen.

Daß Hegel's Methode diesen Gedanken zum Durchbruch gebracht hat, ist kein kleiner Gewinn; er giebt einen bedeutenden

Fortschritt ab in der Selbstverständigung der neuesten Philosophie über ihre Bestrebungen. Eine andere Frage aber ist es, ob hierdurch die Methode der Philosophie aufgedeckt worden ist, wie Hegel meinte. Dagegen erheben sich bedeutende Bedenken. Wenn zugestanden werden muß, daß alles Denken vom Sein ausgeht und nach dem Sein sich richten muß, so folgt daraus noch nicht, daß auch unser wissenschaftliches Denken von seiner Einheit mit dem Sein ausgehn soll. In diesem Denken finden wir uns vielmehr in einem Gegensatz gegen das Sein; es fordert einen gegebenen Stoff, welcher durch die wissenschaftliche Form überwältigt werden soll; die Forschung will das wahre Sein erst erkennen und die Einheit des Denkens mit dem Sein stellt sich nur als eine Forderung heraus, der wir im Abschluß der Forschung genügen sollen; von ihr in der Forschung auszugehn würde eine Umkehrung der Methode sein. Noch weniger folgt, daß unser philosophisches Denken diese Einsicht zum Ausgang nehmen soll, wenn wir das philosophische Denken vom wissenschaftlichen Denken unterscheiden dürfen. Oder sollte das Gesetz des Denkens überhaupt mit dem Gesetze des philosophischen Denkens dasselbe sein? Die absolute Philosophie, deren Voraussetzungen Hegel folgt, bejaht diese Frage. Sie fordert, daß wir vom absoluten Sein aus alles philosophische Denken ableiten sollen, wie alles vom absoluten Sein ausgeht; sie zieht daher auch alles empirische Denken, die Stufe der gemeinen Vorstellung, in ihre Kreise und giebt sich die Miene, als könnte sie alle Thatsachen von ihrem Standpunkte aus ergründen. Ihr Vorgeben aber erweist sich früh genug als eitel. Sie muß sich gestehn, daß sie vieles nicht ableiten kann; vergeblich erklärt sie es für unbedeutend; sie gesteht dadurch nur ihr Unvermögen seine Bedeutung zu erkennen. Ihre Constructionen der Natur und der Geschichte verlieren sich darüber in das Abstracte, welches sie doch in der Erkenntniß des Concretallgemeinen überwinden möchte. In einen Widerspruch sieht sie sich verwickelt mit dem gemeinen Denken, welches sie beständig zurückdrängen will, weil es den unausgeglichenen Gegensatz zwischen Denken und Sein voraussetzt; diesen Widerspruch scheut sie nicht, sie erklärt sogar den Widerspruch für das Princip des Lebens; aber sie geräth dadurch auch in Widerspruch mit sich selbst, weil ihre Behauptung, daß sie vom Standpunkte des Absoluten alles abzuleiten im Stande sei, in Widerspruch sich zeigt gegen ein Den-

ken, welches sie nicht überwältigen kann. Die hegelsche Methode hat weder die Bedingtheit der menschlichen Wissenschaft, welche den Gegensatz zwischen Denken und Sein, noch die Bedingtheit der Philosophie, welche den Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation voraussetzt, in Anschlag gebracht und doch würde ohne diese Bedingtheiten gar keine Methode des Denkens, sondern nur die Erkenntniß des Absoluten sein.

Die Methode Hegel's kann man nicht ohne ihre geschichtlichen Beziehungen fassen. Er schickt seinem System eine allgemeine Beschreibung seiner Methode voraus, welche er nur für etwas Vorläufiges angesehn wissen will, weil die Methode erst in der Philosophie selbst, in der Ausführung des Systems sich erkennen und rechtfertigen lasse. Dabei werden die Unterscheidungen der neuern Philosophie zwischen Reflection, Verstand, Vernunft und dergleichen mehr vorausgesetzt, welche zeigen, daß Hegel nur fortsetzen will, was seine Vorgänger begonnen hatten. Er äußert, daß er die ganze bisherige Philosophie in allen ihren wahren Ergebnissen in sein System aufnehmen will. Von der Neologie Kant's und Fichte's war schon Schelling zurückgekommen, doch nur in fragmentarischer Weise hatte er die ältere Philosophie benutzt; Hegel dagegen will hierin, wie in allen Stücken, systematisch verfahren. Die ganze frühere Philosophie stellt ihm nur die Stufen der Selbstbesinnung dar, in welchen das Absolute sich entwickelt hat; dieselben Stufen muß der Philosoph durchlaufen, wenn er die Bildung seiner Zeit begreifen will. So sucht Hegel in einem Bestreben, welches man nicht genug loben kann, die ganze Fülle der bisherigen Philosophie in seinen Gedanken zu verarbeiten. Hierdurch wird aber auch sein System von Gelehrsamkeit erfüllt; die Vergleichung seiner Lehren mit den Lehren früherer Philosophen kann nicht ausbleiben; gleichsam zur Probe für die Richtigkeit seines methodischen Fortschreitens muß er sich nachzuweisen suchen, daß in derselben Folge auch die Systeme der frühern Jahrhunderte sich entwickelt haben, in welcher seine Gedanken fortschreiten. Es wäre zu viel vorausgesetzt, wenn man annehmen wollte, so wäre es wirklich gewesen. Daher treten Künstlichkeiten in der Deutung, verfehlte Vergleichungen, Anbequemungen seines Systems an bekannte Vorgänge der Geschichte störend in die Entwicklung seiner Gedanken ein. Ein vortrefflicher Grundsatz, der wahre Grundsatz, welcher Stetigkeit in die Betrachtung der Geschichte bringt, indem

er Beharrlichkeit beim erprobten Alten mit neuen Fortschritten zu verbinden fordert, leitet ihn hierin. Er hat ihn ausgesprochen in dem Gedanken, welcher seiner Methode zu Grunde liegt; in jedem folgenden Gliede soll sie aufheben, was im frühern gesetzt war. Die Doppelsinnigkeit dieses Aufhebens hat er selbst aufgedeckt; es bezeichnet nicht allein das Beseitigen, sondern auch das Bewahren des Frühern. So will sein System über die frühern Systeme zwar hinausgehn, aber auch das Wahre in ihnen festhalten. An seine nächsten Vorgänger wird er hierdurch am nächsten herangezogen und die Vergleichung mit ihnen liegt uns daher auch zunächst ob. Aber nicht völlig zu seinem Vortheile fällt sie aus; er hat nicht alles bewahrt, was sie Gutes gebracht hatten. Auch bei ihm herrscht eine Polemik, welche den revolutionären Sturm der Zeiten verräth. Wir werden sie gewahr, wenn wir sehen, wie heftig er sich gegen alles Sollen erklärt und gegen alle Ideale der Vernunft. Billigen können wir daran nur, daß er die leeren, unausführbaren Ideale bestreitet und das Streben in das Unbestimmtunendliche, welches er das schlechte Unendliche nennt; wenn er aber die Mine annimmt, als wollte er alle Gedanken über die Wirklichkeit hinaus uns abschneiden, wenn er die Formel aufstellt: was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, so schlägt sein Eifer in einen Streit um, welcher die Forderungen der Vernunft, die Grundlage der neuesten Philosophie, angreift und das Gewicht der Gedanken verkennt, welche in alle philosophische Untersuchungen uns hineintreiben, weil alle Philosophie Ideale aufsucht und Fortschritte in der Erkenntniß will, welche noch nicht wirklich sind. Dieser Streit richtet sich auch gegen das Princip der Philosophie, welches Fichte und Schelling erkannt hatten, gegen das Ideal des Wissens. Von ihm will Hegel nicht ausgehn; er stellt den Begriff des Seins an die Spitze seiner Lehre. Er hat dadurch den wahren Beweggrund der philosophischen Forschung nur verdunkelt; beseitigen konnte er ihn nicht; denn der Begriff des Seins, von welchem er ausgeht, wird von ihm sogleich in absoluter Bedeutung genommen, frägt man aber, wodurch wir vom absoluten Sein auszugehn berechtigt werden, so wird die Antwort nur darauf fußen können, daß wir das absolute Sein fordern müssen, weil das absolute Wissen, nach welchem die Vernunft strebt, es voraussetzt. Dadurch daß Hegel vom absoluten Sein beginnt, hat er nur noch stärker als Schel-

lung die objective Seite des Wissens hervorgehoben. Dies lag in seinem Gegensatz gegen Kant, welcher schon erwähnt wurde. Vom Ideal der Vernunft ist er hierdurch nicht losgekommen, vielmehr müssen wir sagen, daß sein System sich nur begreifen läßt, wenn man es als einen Versuch betrachtet das Ideal der Wissenschaft zu schildern. Es soll zeigen wie das absolute Sein durch alle möglichen Formen des Seins und des Denkens, der Natur und des Geistes hindurchgeht um zu sich zu kommen. Daß diese vollkommene Wissenschaft wirklich erreicht sei in der Selbstbesinnung des Geistes, kann Hegel selbst nicht behaupten, weil er die Philosophie noch immer im Werden erblickt.

Aber er verhüllt uns diesen Gesichtspunkt, getrieben von seinem Bestreben im Systeme der Philosophie die ganze Fülle der Wahrheit auszuschütten, so weit unsere Zeit sie begriffen hat. Hierdurch kommt er zu einem Unternehmen, welches durch seine Größe in Staunen versetzen kann, aber auch durch Verwirrung sich straft. Sein idealer Gesichtspunkt läßt ihn in der Philosophie den Kern aller Bildung erblicken; nicht nur die ganze Geschichte der Philosophie will sein System umfassen, auch die ganze Wahrheit der Natur und der Geschichte soll es auslegen, alles Bedeutende in der Erfahrung sich einverleiben. Das ist der Gedanke der absoluten Philosophie, welchen Hegel zu völligem Durchbruch gebracht hat. Daraus hat sich eine Ueberhäufung des Systems ergeben, welche sein Verständniß erschwert. Was an viele Geschäfte zu vertheilen ist, soll in das eine Geschäft der Philosophie gezogen werden. Die Methode der Philosophie fordert dabei Ausscheidung aller subjectiven Bestrebungen, nicht allein der persönlichen Ansichten, sondern auch der verschiedenen Standpunkte, welche die verschiedenen Geschäfte des Lebens erheischen. Auch Schelling hatte die absolute Philosophie gefordert, aber er hatte sie nur als ein Kunstwerk betrachtet, welches verschiedene Wendungen gestattet und die Einmischungen des Subjectiven nicht ausschließt. Hegel will sie in strenger Methode durchführen; von dem Schema des allgemeinen Gedankenganges darf er nicht abweichen, es sei denn in kritischen Anmerkungen, welche einigen Ballast der Gelehrsamkeit abwerfen. Hieraus erwachsen große Uebelstände. Alles soll sich einem Gesetze fügen, welches jede individuelle Abwandlung verschmäht. Die Philosophie des einzelnen Menschen muß denselben Gang gehn, wie die Philosophie in der Weltgeschichte; die

gegenwärtige Philosophie muß der Natur, der Geschichte des Menschen folgen; jedes Besondere stellt das Allgemeine in sich dar und muß seinem Gesetze ohne Abweichung sich fügen. Das geringste Uebel, welches hieraus fließt, ist die Einförmigkeit des Systems, in welchem sich unzähligemal dasselbe wiederholt. Wir würden sie dulden können, wenn in ihr den Besonderheiten ihr Recht wiederführe. Aber sie setzt den Philosophen nur in Widerspruch mit sich selbst. Denn vergeblich ist Hegel's Bestreben seine eigene Individualität in der Entwicklung seines Systems zum Schweigen zu bringen. Sie ist scharf genug gezeichnet um in allen seinen Worten und Wendungen vernommen zu werden. Er weiß gar manches, was nicht im Wege seines Systems zu seiner Kenntniß gekommen, und kann es nicht verschweigen; denn alles soll die Philosophie umfassen. Ihre Methode muß sich öffnen, um es einzulassen; dazu hat sie ihre Dehnbarkeit. Sie verlangt eine Dreitheilung aller Glieder; weil aber das Glied der Besonderung auch in zwei Theile sich zerlegen läßt, darf auch zuweilen eine Viertheilung angewendet werden; weil jedes Glied ein Moment des Fortgangs darstellt, läßt es sich auch wieder in drei Glieder zerlegen; daß jedes Glied zu einer vollkommenen Entwicklung gekommen wäre, läßt sich doch nicht behaupten; denn das System ist ja noch immer in seiner Bildung; daher lassen sich auch Glieder einschieben, welche noch nicht organisch sich entwickelt haben. Wir werden wohl das Streben nach Methode loben können; aber die Aufgabe, welche ihm gestellt worden, widerspricht der Methode.

Wenn wir alles dies bedenken, so werden wir uns nicht darüber wundern können, daß Hegel's System große Schwierigkeiten im Einzelnen darbietet. Es ist aufgeschwollen durch eine große Masse der Arbeit, welche uns selten vorgeführt wird in der Untersuchung, in welcher die Ergebnisse des Philosophen sich gebildet haben, sondern meistens nur in den Ergebnissen. Dazu kommen die Schwerfälligkeiten der Darstellung, welche eine natürliche Folge des Bemühns sind die subjectiven Beweggründe zu verbergen, damit alles nur als nothwendige Folge der Methode erscheine. Will man das Ganze verstehn, so muß man über eine große Masse von Einzelheiten hinwegsehn, welche nur als Mittel für die Füllung des Systems und für die Bedürfnisse des Philosophen seine persönlichen Ansichten zur Sprache zu bringen dienen.

Das System ist aus einem starken Willen hervorgegangen ein System zu haben; aus diesem Willen muß man es begreifen und sich damit begnügen, wenn man die Hauptpunkte in der Zusammenstellung seiner Glieder oder Kategorien verständlich findet.

Vor Schelling's Anordnung hat Hegel's System einen großen Vorzug darin, daß es nicht vom Besondern, sondern vom Allgemeinen ausgeht. Es hat sich losgemacht von dem polemischen Anknüpfungspunkt, welcher Schelling die Naturphilosophie zum Ausgangspunkt nehmen ließ. Nicht die Natur, sondern das allgemeine Sein ist der Grund aller Entwicklung. Die Natur tritt hiernach erst als die zweite Stufe auf, in welcher das Allgemeine schon zum Besondern sich gewandt hat, von sich abgefallen ist und in der Vielheit der natürlichen Dinge lebt. Die Naturphilosophie folgt der Logik, welche mit dem Allgemeinen sich beschäftigt. Als dritte Stufe aber schließt die Geistesphilosophie sich an, durch welche der Schluß herbeigeführt wird, indem das Besondere im Geiste auf seine Einheit sich besinnt und die Rückkehr des Allgemeinen zu sich in den Werken des Geistes sich vollzieht. Diese drei Theile der Philosophie können als eine Rückkehr zu der alten systematischen Ordnung der Philosophie angesehn werden; Logik, Physik und Ethik folgen sich in gewohnter Weise. Doch hat diese Anordnung auch ihre Eigenheiten. Wenn die Ethik unter dem Namen der Geistesphilosophie versteckt liegt, so drückt der veränderte Name auch eine veränderte Ansicht aus. In die Geistesphilosophie wird auch die Untersuchung des Seelenlebens gezogen, nach der modernen Ansicht, welche die Physik auf die Körperlehre beschränkt. Hierdurch werden die physischen Processe des Seelenlebens, wie auch Schelling gethan hatte, zum großen Theil in die Geistesphilosophie hinübergezogen. Den Namen der Geistesphilosophie vorzuziehn vor dem althergebrachten Namen der Ethik wurde Hegel auch dadurch veranlaßt, daß er in der höchsten Stufe des geistigen Lebens Werke sah, welche über das sittliche Leben hinausgehn, die Praxis verlassen und der Theorie sich zuwenden, wie dies in der schönen Kunst, der Religion und der Philosophie zu geschehen scheint. Hegel wird hierin von der modernen Unterscheidung zwischen Praxis und Theorie bestimmt und dazu verleitet den sittlichen Gehalt dieser Werke und ihre Rolle im praktischen Leben zu verkennen. Werden nun durch diese Veränderungen die Gebiete der Physik und der Ethik theils veren-

gert, theils ausgedehnt, so erfährt dagegen die Logik eine Umstellung ihrer Theile. Da wir vom Sein ausgehn sollen um zu erkennen, daß es dem Denken zu Grunde liegt und dieses nach den Gesetzen des Seins sich richten muß, tritt die objective Logik, d. h. nach alter Terminologie die Metaphysik, an die Spitze der Untersuchung, die subjective Logik aber, die Lehre von den Gesetzen des Denkens, macht den Beschluß.

Im Beginn seiner objectiven Logik bemerken wir sogleich die Folgen dieser Umstellung. Der erste voraussetzungslose Gedanke, von welchem wir ausgehn müssen, ist der Gedanke des Seins, des Seins schlechthin oder des absoluten Seins. Weil das Sein das Voraussetzungslose ist, kann über seinen Gedanken keine Rechenschaft gegeben werden. Um jedoch diesen schlechthin geforderten Anfang zu begreifen werden wir uns besinnen müssen, daß wir es mit einem System zu thun haben, welches alle Bedingungen seines Zustandekommens als zugegeben voraussetzt. Zu ihnen gehört auch das absolute Sein, welches als Gegenstand des Erkennens dem Systeme nicht fehlen darf. Man könnte sich die Frage erlauben, ob dieses Sein auch, wie vorausgesetzt wird, eine Einheit ohne alle Verschiedenheit der Dinge sein müßte; aber die Antwort würde bereit sein, daß eine solche Einheit des Seins oder der Wahrheit vom System aller Wahrheiten unbedingt gefordert werden müsse. Hieran erinnern wir uns, daß wir Forderungen vor uns haben, welche aus dem Begriff des absoluten Wissens fließen und daß Hegel dieses Princip der Philosophie nur aus dem Vordergrund zurückgeschoben hat um ohne alle Rückerinnerungen an den bedingten Standpunkt unseres persönlichen, der Forschung obliegenden, daher auf Forderungen angewiesenen Denkens seiner rein objectiven Methode folgen zu können. Diese Erinnerung darf uns auch im Folgenden nicht verlassen; denn erst aus der Forderung der theoretischen Vernunft ergiebt sich, warum Hegel nicht beim Gedanken des absoluten Seins, der schlechthinnigen Wahrheit, stehn bleibt, sondern von ihm fortgeht zum Gedanken des Nichts um aus der Verbindung dieser beiden den Gedanken des Werdens herauszuziehn. Gegen diese Zusammenstellung der ersten Begriffe im hegelschen System hat man nicht verfehlt von verschiedenen Seiten her Einspruch zu erheben um den Anfängen einer verführerischen Methode sich entgegenzusetzen. Und ohne Zweifel läßt sich an der Genauigkeit dieser er-

sten Abrechnung viel vermissen. Dem Sein ist nicht entgegengesetzt das Nichts, sondern das Nichtsein; das Gegentheil des Nichts ist das Etwas. Wenn wir Sein und Nichtsein verbunden denken sollen, so haben beide verschiedene Beziehungen und nach diesen ergeben sich auch in ihrer Verbindung verschiedene Begriffe. Eine Verbindung des Seins mit dem Nichtsein giebt das Sein nur dem Vermögen, nicht der Wirklichkeit nach, eine andere Verbindung das beschränkte, theils verneinte, theils bejahte Sein. Erst wenn man beim Gedanken an die Verbindung zwischen Sein und Nichtsein den Gedanken der zeitlichen Folge einschiebt, ergiebt sich aus ihm der Gedanke des Werdens. Diese Einwendungen zeigen, daß Hegel in der Handhabung metaphysischer Begriffe nicht so sicher verfährt, wie es sein Streben nach Methode erwarten lassen möchte; man würde sie überschätzen, wenn man ihnen die Kraft zutraute den Grund seiner Lehre zu brechen. Wenn wir uns erinnern, daß er das absolute Sein nur als Forderung für das absolute Wissen gesetzt hat, so schließt sich ungezwungen die Betrachtung an, daß diese Forderung für sich noch nichts bedeute, in ihr das absolute Sein noch kein Prädicat gewonnen habe, also noch nichts ist und erst etwas werden muß um über die nackte Forderung hinauszukommen. Die Zusammenstellung dieser Begriffe wiederholt nur in metaphysischer Form den Gedanken seiner Methode, daß wir, vom Abstractallgemeinen ausgehend, seiner Allgemeinheit ihr Gegentheil, die Besonderheit, entgegensetzen müssen um in den lebendigen Proceß der Gedanken zu kommen und das Werden zu gewinnen, in welchem das Wissen des Concretallgemeinen sich erfüllen soll.

Die erste Reihe seiner metaphysischen Begriffe hat Hegel unter die Kategorie der Qualität gestellt. In Sein, Nichts und Werden jedoch verspüren wir noch nichts von Qualität; sie können ebenso gut die Quantität treffen. Offenbar ist die Darstellung des Gedankens, welchen Hegel ausdrücken wollte, durch die steife Methode verfehlt. Wenn Sein, Nichts und Werden an die Spitze des Systems gestellt werden, so sollen sie zum Grunde der Qualität und aller weitern Kategorien dienen, können also nicht der Qualität im Besondern angehören. Daher läßt Hegel auch erst aus dem Werden das Etwas hervorgehn und erst hierdurch werden wir in die Qualität eingeführt. Unter dem, was Hegel Qualität nennt, müssen wir aber uns hüten die absolute Quali-

tät oder die wesentlichen Eigenschaften der Dinge zu verstehn;
denn erst der zweite Theil der objectiven Logik handelt vom We-
sen. Es bleibt nur übrig an die sinnliche Qualität zu denken.
Diesen Ausdruck gebraucht Hegel nicht; aber gelegentliche Beispiele
weisen auf ihn hin, nicht weniger, daß die Qualitäten dem Da-
sein, dem Endlichen und Vergänglichen, in welches das Werden
einführt, und dem Relativen zugezählt werden. Daß er das
Sinnliche der Qualitäten zu erwähnen vermeidet, hat seinen gu-
ten Grund, denn es würde den Gedanken an das empfindende
Subject herbeiziehn und in der objectiven Logik soll vom Sub-
jectiven noch ganz abgesehn werden. Daß aber der Gedanke an
das Sinnliche sich hier aufdrängt, dient zum Beweis, daß in der
wissenschaftlichen Forschung die Rücksicht auf das Subjective sich
nicht vermeiden läßt. Aus der Weise, wie jede sinnliche Quali-
tät nur im Uebergehn in eine andere sich bestimmen läßt, leitet
Hegel den Fortgang in das Unendliche ab, welcher aber nur von
einem Endlichen zu einem andern Endlichen und also nicht zum
Unendlichen führt. Dieser Fortgang in das Unendliche heißt das
schlechte Unendliche oder das Unendliche des Verstandes. Hier-
durch wird Hegel's Streit bezeichnet gegen die Weise das Un-
endliche in einem nie endenden Fortgang zu setzen. An dieser
Stelle tritt er etwas voreilig auf, weil er überhaupt gegen den
Fortgang in das Unbestimmte und nicht allein im Qualitativen ge-
richtet ist; daß die erste Gelegenheit zu ihm ergriffen wird, macht
uns aufmerksam darauf, wie viel Gewicht Hegel auf ihn legt.
Wir haben häufige Veranlassungen gehabt der Verwirrungen zu
gedenken, welche aus der Verwechslung des Unbestimmten mit dem
Unendlichen entsprungen sind, und können daher Hegel's Streit
nur billigen; die Ausdrücke aber, mit welchen er den Unterschied
bezeichnet, sind zu sehr nur polemischer Art, als daß sie einen
Fortschritt gegen die Unterscheidung der frühern Metaphysik ab-
geben könnten. Durch den Widerspruch gegen den Fortgang in
das Unendliche geht Hegel zum Fürsichsein über. Dies beruht
auf der Ueberlegung, daß nicht immerfort Anderes durch Ande-
res bestimmt werden darf, weil dies nur Relatives giebt und zu
dem schlechten Unendlichen führt; wir müssen dagegen das wahre
Unendliche anerkennen in seinem Fürsichsein, d. h. abgesehn von
seiner Beziehung auf ein Anderes. Damit ist das Unendliche in
sich zurückgekehrt; es setzt sich als Eins, aber auch ebenso sehr

als Vieles, weil es sich in Beziehung auf sich setzt. Dies wird von Hegel mit Anziehung und Abstoßung verglichen um mit Erinnerung an Kant's Erklärung der Materie einen Uebergangspunkt zur Quantität zu gewinnen.

Wir haben diesen ersten Abschnitt der Hegel'schen Logik weitläuftiger auseinandergesetzt, als dies bei den übrigen Abschnitten wird geschehn können, um kenntlich zu machen, daß Hegel's Methode durch ihr Bestreben als rein objectiv sich darzustellen nur zu einer für sich ganz unverständlichen Zusammenstellung metaphysischer Begriffe geführt wird. Zum Verständniß des Systems, welches in ihr liegt, gelangen wir nur, wenn wir das Ganze als eine Auseinandersetzung des Ganges betrachten, in welchem das System der Wissenschaft als Forderung unserer theoretischen Vernunft sich erfüllen soll. Dann begreifen wir, warum der Gedanke des absoluten Seins an die Spitze gestellt wird, weil die Philosophie es zu erkennen streben muß; dann begreifen wir auch, warum dieser Gedanke dem Nichts gleichgesetzt werden soll, weil er nur den Anfang der Forschung bezeichnet, und warum wir das absolute Sein durchführen müssen durch das Werden, weil seine Erkenntniß nur im Werden der Welt sich verwirklichen kann. Daraus wird ferner deutlich, daß wir in die Welt sinnlicher Qualitäten eingeführt werden müssen, weil wir den Wechsel im Werden unserer Gedanken aus den qualitativen Verschiedenheiten der Objecte unseres Denkens zu erklären haben, daß wir aber auch diese Qualitäten nicht für das Wahre halten dürfen, weil sie nur in Verhältnissen zu einander sich zeigen und nur in das Unbestimmte uns führen würden, wenn wir fort und fort ihrer Erforschung uns hingäben. Ueber alle verhältnißmäßige Bestimmungen des Qualitativen hinüber werden wir nun durch die Forderung getrieben das Wahre zu erkennen, wie es für sich ist, abgesehn von seinen Verhältnissen, aber in seiner Einheit und als Grund der Vielheit sinnlicher Erscheinungen. Die Kategorie der Qualität schärft uns dasselbe ein, was im Verlauf der philosophischen Untersuchungen schon oft zur Sprache gekommen war, daß die sinnlichen Qualitäten die Wahrheit des Seins uns nicht darstellen, daß wir aber doch durch ihre Erkenntniß hindurchgehn müssen, um im Werden des Wissens hindurchzudringen zum wahren Fürsichsein. Die Ergebnisse der ersten Forschungen der Philosophie sind in ihr zusammengestellt in sehr abstracter Weise, aber

doch richtig verzeichnet, von einseitiger Auffassungsweise und Zweifeln befreit.

Die Qualität führt zur Quantität. Diesen Weg zu gehen war man schon oft getrieben worden; auch die neuere Philosophie hatte ihn eingeschlagen, als sie, wie Descartes besonders gethan hatte, das Ungenügende und Trügerische der sinnlichen Beschaffenheiten der Dinge durch Zurückführung der secundären auf die primären Eigenschaften, d. h. auf mathematische Bestimmungen zu überwinden suchte. Die Ueberlegungen Hegel's über diesen Punkt zeigen nun weniger, wodurch der Weg der mathematischen Forschung über den Weg der rein empirischen Auffassung der sinnlichen Beschaffenheiten sich erhebt, als warum er ebenso wenig genügt. In seiner dialektischen Methode liegt überhaupt das Uebergewicht in der Verneinung des Niedern; sie eilt zum Höhern hinan. Auch in der Bestreitung der rein mathematischen Erklärungsweise war hinreichend vorgearbeitet. Die Sensualisten hatten daran erinnert, daß alle quantitative Bestimmungen nur auf Verhältnisse führen. In derselben Weise wird das Ungenügende hiervon gezeigt, in welcher es in Beziehung auf die qualitativen Bestimmungen geschehn war. Die mathematischen Bestimmungen führen nur zur Messung des Einen durch ein Anderes, in das Unbestimmte fort, zum schlechten Unendlichen; zum wahren Unendlichen gelangen wir durch sie nicht. Weiter wird hierbei geltend gemacht, daß wir über die höhere Stufe die niedere nicht vergessen dürfen. Die mathematische Messung würde zu nichts dienen, wenn es nicht Qualitäten gäbe, welche gemessen werden können. Daher haben wir die beiden ersten Stufen der Wissenschaft zusammenzufassen in den Begriff der gemessenen Qualität. Das Absolute stellt sich uns hiermit als Maß aller Dinge dar; allen bestimmten Besonderheiten setzt es im Werden ihr Maß in ihrer sinnlichen Erscheinung in Raum und Zeit.

Dieser erste Theil der objectiven Logik, Qualität, Quantität und Maß umfassend, bringt die transcendentale Aesthetik und die beiden ersten Kategorien Kant's in eine neue Form; die folgenden Kategorien Kant's fallen dem folgenden Theile zu. Unstreitig dachte Hegel hierbei an Kant's Anordnung und man kann sich der Vergleichung beider Philosophen hier nicht enthalten. Nicht ganz fällt sie zu Hegel's Vortheil aus, denn niemand kann übersehn, wie viel lichtvoller die Darstellung jenes ist, wie dunkel dagegen dieser

wird, indem er sich abquält das als einen Fortgang im Objectiven uns aufzuweisen, worin wir nur eine Kette zugleich vorhandener Bestimmungen erblicken. Wenn wir aber die subjectiven Ergänzungen hinzufügen, welche die hegelsche objective Logik erst verständlich machen, so werden wir nicht unbedeutende Vorzüge in seiner Zusammenstellung gewahr werden. Wir haben schon früher bemerkt, daß Kant mit Unrecht Qualität und Quantität zu den Kategorien des Verstandes zählte. Daß Hegel die Quantität auf die mathematischen Messungen des Raumes und der Zeit zurückgeführt und von den Verstandesbegriffen, welche zur Erklärung der Erscheinungen fortschreiten, getrennt hat, ist ein einleuchtender Fortschritt; aus ihm mußte sich ergeben, daß auch die sinnliche Qualität zu den Bestimmungen über die sinnliche Auffassung der Gegenstände gezogen werden mußte. Daß die Qualität vor der Quantität in Betrachtung gezogen wird, ist gerechtfertigt, wenn wir bedenken, daß zuerst die sinnliche Empfindung unser Denken erregt und zur Messung der Beschaffenheiten in Raum und Zeit uns aufruft. Dann wird auch der dritten Kategorie, welche Hegel hinzufügt, ihre Stelle nicht streitig gemacht werden können. Schon Kant hatte die Messung des Intensiven gefordert und Schelling der Anziehungskraft und Abstoßungskraft eine höhere Kraft vorgesetzt, welche ihr Verhältniß zu einander auf ein bestimmtes Maß zurückführt. Fassen wir alles zusammen, so werden wir in der Zusammenstellung der Begriffe, welche das sinnliche Sein uns vorführen, einen verständlichen und wahren Gedanken nicht vermissen. Das allgemeine Sein stellt sich zunächst in seinen sinnlichen Qualitäten uns dar; diese fordern alsdann auch ihre gegenseitige Bestimmung in ihren quantitativen Verhältnissen, in welchen sie als gleichartige über Raum und Zeit vertheilte Größen sich darstellen; zuletzt kann auch der Gedanke nicht ausbleiben, daß sie diese Verhältnisse nicht von sich und nicht zufällig haben, sondern ein Allgemeines zu setzen ist, welches allen sinnlichen Erscheinungen ihr Maß giebt.

Hiermit sind wir auf den Gedanken eines Grundes gekommen, von welchem Qualitäten und Quantitäten getragen werden. Ueber diesen verbreitet sich der zweite Theil der objectiven Logik, die Lehre vom Wesen. Sie behandelt die Kategorien, welche Kant unter den Namen der Relation zusammengefaßt hatte. In ihr liegen die Hauptleistungen Hegel's in der Metaphysik. Wir dürfen nicht

anstehn die Fortschritte anzuerkennen, welche er durch sie der Erklärung der Erscheinungen gebracht hat. Sie gehen davon aus, daß er diese Kategorien von den Kategorien für das Sinnliche schied, weil sie von wesentlich anderer Bedeutung sind, nicht Sinnliches auffassen, Sinnliches von Sinnlichem unterscheiden, verbinden, vergleichen und messen lehren, sondern auf den Grund des Sinnlichen vordringen und ihn zur Erkenntniß bringen. Erst in diesen Kategorien, zeigt Hegel, ergiebt sich die Unterscheidung der Erscheinung vom Wesen der Dinge. Nachdem wir auf das Absolute zurückgegangen sind in der Erkenntniß, daß die Bestimmungen des Qualitativen und Quantitativen einen allgemeinen Grund ihrer gegenseitigen Bestimmtheit fordern, unterscheiden wir diesen Grund von den wechselnden Bestimmungen, in welchen er sich zu erkennen giebt; diese erweisen sich hierdurch als unwesentliche Bestimmungen am Grunde, welche ihn nur zur Erscheinung bringen, und in Gegensatz gegen diese Erscheinung müssen wir im Grunde das Wesen suchen. So wird das Sinnliche in Qualität und Quantität erst in seinem Gegensatz gegen seinen maßgebenden Grund als Erscheinung erkannt und es tritt nun die Aufgabe hervor das Wesen des Grundes aus seinen Erscheinungen zu erforschen. Indem nun Hegel dies weiter ausführt durch die Kategorien der Substanz, Ursache und Wechselwirkung, bezeichnet er diese als solche, welche nicht bei der Erkenntniß der Erscheinung stehen bleiben, sondern über das Sinnliche hinausgehend das Uebersinnliche aufsuchen, um es zur Erklärung der Erscheinung zu verwenden. Fruchtbar wird dieser Gesichtspunkt dadurch, daß er die verwirrende Scheidung der übersinnlichen von der sinnlichen Welt aufhebt, durch welche Kant die Möglichkeit auf theoretischem Wege in die Erkenntniß des wahren Wesens einzudringen sich abgeschnitten hatte. Was Hegel hierüber im Allgemeinen lehrt, ist sehr einleuchtend. Wenn das Wesen als Grund der Erscheinung gedacht werden soll, so dürfen wir es nicht ohne seine Erscheinung denken. Der Grundsatz, daß wir im Fortschreiten unseres Denkens die niedere in der höhern Stufe bewahren müssen, kommt hierbei in Anwendung. Die sinnlichen Qualitäten und Quantitäten dürfen wir im Gedanken ihres Grundes nicht vergessen; in ihnen beweist sich der Grund als Grund, indem er sie begründet und in sich festhält. Durch diese Lehren Hegel's wird dem Begriffe des Uebersinnlichen nur seine ursprüngliche Bedeutung be-

in allen Kategorien unseres Verstandes nur auf die Erkenntniß der Erscheinungen anwies. Hierdurch schnitt er der Freiheit unseres Willens den Weg ab in die Erscheinungswelt einzugreifen; die nothwendigen Gesetze des Geschehens sollten durch sie nicht gestört werden. Von diesen Schranken der Natur, von diesem Unvermögen der Vernunft über die Erscheinungen zu schalten befreit Hegel unsern Willen; er ist bereit das ganze Gebiet der Erscheinung und alles gesetzmäßige Werden für die Freiheit, welche alles Wirkliche begründet, in Beschlag zu nehmen; weit entfernt davon, daß sie auf das eingebildete Gebiet einer übersinnlichen Welt, welche mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben soll, beschränkt bliebe, mischt sie sich vielmehr in alles und begründet alles, weil alle Erscheinungen aus der Wechselwirkung hervorgehn und jedes Ding in ihr zur freien Ursache sich macht und sein Wesen in die Wirklichkeit einführt. Nur in gewaltsamer Weise hatte Fichte die Freiheit des Ich durchzusetzen gewußt, indem er sie schilderte als eine Erhebung des Geistes über die Gesetze des sinnlichen Lebens und der sinnlichen Welt zur übersinnlichen Anschauung der sittlichen Bestimmung, hatte sie aber auch sogleich wieder untergehn lassen in der Unterwerfung unter das Gesetz der sittlichen Welt, weil doch Gesetzloses nicht geduldet werden konnte. Hegel dagegen macht den Begriff der Freiheit von aller Gewaltsamkeit frei, weil er den Grund aller gesetzmäßigen Verkettung der Dinge in ihr erblickt, welche in die Wechselwirkung eingehend die Erscheinung begründen und in ihr das Wesen in die Wirklichkeit setzen. Auch was Schelling über die Freiheit gelehrt hatte, findet durch Hegel seine Berichtigung; sie ist nicht mit der innern Nothwendigkeit eins, welche schon der Substanz beiwohnt, sondern erst indem die Substanz durch die Erscheinung hindurchgehend in der Wechselwirkung sich selbst bestimmt und ihre eigene Wirklichkeit sich gründet, beweist sie sich als frei. So macht Hegel den Begriff der Freiheit in seinem vollen Gewichte geltend, indem er ihn an das Gesetz der Wechselwirkung anschließt und in ihm den Grund erblickt für alle die Selbstbestimmungen, in welchen das Wesen der Dinge sich verwirklicht.

Man kann an dieser Stelle nicht wohl unbemerkt lassen, wie sehr Hegel durch die allgemeine Norm seiner Methode daran gehindert wird den wahren und bedeutenden Gehalt seiner Lehre in ein klares Licht zu setzen. Ohne Zweifel handelt es sich hier um

einen der bedeutendsten Fortschritte in der Entwicklung der neuesten deutschen Philosophie. Er drängt sich um den Begriff der Freiheit zusammen, der seiner Lasten und Beschränkungen entledigt wird und in seine gesetzmäßige Stelle unter den metaphysischen Begriffen einrückt. Dennoch hat Hegel ihm keine besondere Stelle unter den Hauptbegriffen seiner systematischen Anordnung eingeräumt. Er muß sich unter der Kategorie der Wechselwirkung verbergen, weil die beiden andern Glieder für die unumgängliche Dreitheilung sich nicht finden lassen wollen.

Den Ergebnissen der Lehre über die Freiheit in der Wechselwirkung würde man ein volles Lob zugestehn müssen, wenn sie nicht mit den Schwächen der absoluten Philosophie behaftet blieben. Das Verhältniß der wirkenden Substanzen in der Wechselwirkung wird von Hegel so dargestellt, als bliebe ihnen kein besonderes Sein und Leben, als gingen sie vielmehr in eine Substanz zusammen. Wenn die thätige die leidende Substanz zur Wirksamkeit bringt, diese aber die Wirksamkeit in sich aufnimmt und jene zur leidenden macht, so sind beide thätig und leidend zugleich, Thun und Leiden beiden gemeinschaftlich und sie sind jede von ihnen als der gemeinschaftliche Grund der Erscheinung und der Verwirklichung des Wesens anzusehn; es bleibt daher nur ein Subject der Wirklichkeit übrig, der Schein verschiedener Substanzen verschwindet um das Absolute als den einigen Grund des Lebens und der Verwirklichung des Wesens erkennen zu lassen. Die Schwächen dieser Erörterung wird man nicht leicht übersehen können. Den verschiedenen Substanzen in der Wechselwirkung bleibt, gegen den Gedanken der hegelschen Methode, die Verschiedenheit ihres Wirkens nicht bewahrt; daß der einen das als Leiden zugerechnet werden muß, was der andern als Thun zufällt und umgekehrt, wird dabei verschwiegen und es kommt hierdurch das seltsame Ergebniß zu Stande, daß dem Absoluten die Erscheinung als Product der Wechselwirkung zufällt, der Schein also nicht aus den Scheinen zweier Substanzen an einander entspringt, sondern unmittelbar dem Wahren zur Last kommt. Dabei macht sich bemerklich, daß Hegel nicht nach dem Grunde der Wechselwirkung frägt, sondern ihn unmittelbar im Absoluten voraussetzt. Er vermeidet den Begriff des allgemeinen Systems der Substanzen, d. h. der Welt; an seine Stelle pflegt er wohl den Begriff zu setzen, als wenn diese subjective Einheit die objective überflüssig machte. Wäre

diese nicht übersprungen worden, so würde sich wohl gezeigt haben, daß in der Wechselwirkung die Verschiedenheit der Substanzen nicht allein beseitigt, sondern auch bewahrt wird. Die Fehler dieser Rechnung können nur dem Bestreben der absoluten Philosophie zugeschrieben werden zum Absoluten aufzuspringen und aus ihm das Werden und die Erscheinung abzuleiten ohne Rücksicht auf andere Dinge, welche die Vermittlung übernehmen könnten.

Hiervon jedoch unabhängig ist der Uebergang, welchen das System von der Wechselwirkung aus zu der subjectiven Logik macht. Er ist gerechtfertigt durch die Betrachtung, daß in der Wechselwirkung die Substanz sich selbst bestimmt. Denn hierdurch ist sie in eine reflexive Thätigkeit eingetreten und hat als auf sich reflectirendes, denkendes Wesen, als Geist, sich bewiesen. Ihr Denken aber hat das Sein zu seinem Grunde und daher stellt sich im Denken das Sein dar.

Hegel hat in der Untersuchung der Gesetze oder Formen des Denkens nach seiner Weise auf die Lehren der frühern Philosophie ausführliche Rücksicht genommen; man kann aber nicht sagen, daß er sie um erhebliche Punkte weitergebracht hätte. Der Grund liegt in der Stellung, welche er der subjectiven Logik gegeben hat. In ihr kann sich nur wiederholen von subjectiver Seite, was in den frühern metaphysischen Lehren von objectiver Seite sich gezeigt hat. Da von der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein ausgegangen wird, müssen auch alle die Fragen, in welchen die Lehren von den Formen des Denkens ihr Interesse haben, die Fragen, wie wir von unserm Standpunkte ausgehend eine Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein im Allgemeinen gewinnen können, für seine Untersuchung wenigstens an dieser Stelle ihr Interesse verloren haben. Ueber die Durchgangspunkte, durch welche wir zu einem richtigen und vollständigen Begriff aus der sinnlichen Verworrenheit gelangen, ist Hegel hinweg; er findet sich im Begriff sogleich eins mit der Sache. Später freilich kommt er auf die Schwierigkeiten in der Begriffsbildung zurück, aber erst nachdem er den Geist im Abfall von sich selbst durch die Natur hindurchgeführt hat und hierdurch die Verdunkelungen des Geistes eingetreten sind. In diesen spätern Untersuchungen hat Hegel auch ein Verdienst um die Lehre von den Formen des Denkens sich erworben, welches nicht gering anzuschlagen ist und hier erwähnt werden muß, weil es den Begriff betrifft, welcher am Anfang sei-

ner subjectiven Logik steht. Vom Sensualismus aus hatte sich die Ansicht verbreitet, daß der Begriff, der Gedanke, welcher die Substanz darstellen soll, nur eine Sammlung von sinnlichen Eindrücken, eine allgemeine Vorstellung sei. Auch Schelling hatte noch dieser Verwechslung des Begriffs mit der allgemeinen Vorstellung Folge gegeben. Hegel hat zuerst wieder die den Aristotelikern wohlbekannte Unterscheidung zwischen der allgemeinen sinnlichen Vorstellung und dem Begriff des übersinnlichen Grundes hergestellt. Doch geschah dies von ihm in der subjectiven Logik nicht, welche die Vorstufen des Begriffs gar nicht berücksichtigt. Die Wechselwirkung hat uns zur absoluten Einheit ihres Grundes erhoben und in der Reflection, zu welcher wir zu gleicher Zeit durch sie gelangt sind, sehen wir uns sogleich an den Begriff verwiesen, unter welchem Hegel den Inbegriff alles Seins in seinem Bewußtsein von sich versteht.

In der ersten Stufe der subjectiven Logik, welche der subjective Begriff heißt, wiederholt sich nur der Gedanke der hegelschen Methode in Beziehung auf die Formen unseres Denkens. Begriff und Urtheil werden von ihm in derselben Weise gedacht, wie von Schelling. Der Begriff bezeichnet das Allgemeine, welches in seine Besonderheiten sich zerlegen soll, damit es nicht abstract bleibe; das Urtheil tritt hinzu um die Theilung, die Besonderung in Subject und Prädicat, zu übernehmen. Zu diesen beiden Formen fügt Hegel den Schluß hinzu, welcher die getheilten Glieder wieder zusammenschließt. Dem subjectiven Begriff folgt die Stufe der Objectivität. In ihr treten nun physische Kategorien auf, der Mechanismus, der Chemismus und die Teleologie. Selbst den Schülern Hegel's sind sie anstößig gewesen. Es ist begreiflich, warum Hegel dem subjectiven Begriff die objectiven Bestimmungen desselben folgen läßt; denn die Formen des Denkens, welche jener uns vorführt, müssen sich mit Inhalt erfüllen; ihn sollen die physischen Kategorien darbieten. Daß sie hier vorweggenommen werden sucht Hegel dadurch zu rechtfertigen, daß er an die kantische Objectivität des Denkens erinnert, welches in seiner Gesetzmäßigkeit wie ein physischer Proceß verlaufen soll; er will daher auch nur ein mechanisches, chemisches und teleologisches Verhalten der Gedankenmomente zu einander in der Stufe der Objectivität uns zur Erkenntniß bringen; er betrachtet dieses Verhalten in ähnlicher Weise, wie Hume das physische Gesetz der Anziehung für die As-

sociation der Ideen geltend machte. Zuerst verhalten sich die einzelnen Gedanken mechanisch und äußerlich zu einander, dann streben sie chemisch sich zu durchdringen und endlich vereinigen sie sich wirklich teleologisch zu einem Zweck. Man wird diese Rechtfertigung nicht ausreichend finden, da sie doch nur auf einer Vergleichung des allgemeinen Denkprocesses mit einem besondern Gebiete der Wissenschaft beruht, welches erst später uns vorgeführt werden soll, hier aber in unlogischer Weise vorweggenommen wird um die Verlegenheit des Systems um einen passenden Inhalt der Gedanken zu decken. Wie in der objectiven Logik die Berücksichtigung des Subjectiven fehlte, so fehlt in der subjectiven Logik die Berücksichtigung des Objectiven. Die Kategorien der Metaphysik wären hier an der Stelle gewesen; wo uns nur physische Kategorien begegnen. Wie sehr nun diese nur in einem physischen Sinn genommen werden, zeigt der Uebergang aus der Teleologie zur Idee, der dritten Stufe der subjectiven Logik. Die Zwecke, in welchen die Gedanken sich vereinigen, sollen doch nur Zweckmäßiges oder Mittel zum Zweck bieten. So ist es allerdings in der Natur, welche im Organischen immer nur Mittel zum Zweck schafft. Damit wir nun nicht durch solche zweckmäßige Mittel in einen endlosen Proceß uns verwickelt sehn, wird ein Selbstzweck gefordert. Dieser heißt die Idee, unter welcher Hegel den Begriff versteht, welcher mit dem objectiven Gehalt des Denkens sich erfüllt hat. Die ersten Stufen der Idee erinnern wieder sehr an physische Begriffe. Die erste Stufe ist der Lebensprozeß, dessen Beschreibung Lehren der schellingschen Naturphilosophie wiederholt. Er setzt zunächst nur das individuelle Leben; durch sein höchstes Erzeugniß aber, den Gattungsproceß geht er in das allgemeine, das geistige Leben über. Diese zweite Stufe der Idee findet Hegel noch mit dem Gegensatze zwischen Subjectivem und Objectivem behaftet; daher findet sich auch statt der gewöhnlichen Dreitheilung eine Zweitheilung, eine theoretische Idee des Wahren und eine praktische Idee des Guten. Im Wahren sucht das Subject das Object in sich aufzunehmen und im Erkennen an sich zu bringen; im Guten sucht es das Object seinem Willen gemäß zu gestalten. Aber nur in einen endlosen Prozeß würden wir den Geist hierdurch verflochten sehen, indem in einem Kreislaufe das Subject nach dem Object und das Object nach dem Subject sich richten müßte, wenn nicht das, was in dieser Kategorie nur als ein Sol-

len gefaßt wird, zu dem Gedanken sich erhöbe, daß in Wahrheit die objective Welt dasselbe ist, was die subjective Welt, und umgekehrt. Wir kennen diesen Gedanken aus Schelling's transcendentalem Idealismus. Die Einheit des Wahren und Guten zu ergreifen ist nun Sache der höchsten und letzten Stufe der Logik, der speculativen oder absoluten Idee. Sie erkennt sich selbst als Zweck der Methode, in welcher das Sein an sich aus seiner Unmittelbarkeit heraustritt, durch das Werden in Besonderheiten sich zerlegt und den Schein des Fürsichbestehens derselben an sich nimmt, aber auch diesen Schein wieder auflöst um in seinem Anundfürsichsein sich zu erkennen. So erkennt es sich als Geist, den Inhalt aller Wahrheit, welcher durch den Proceß des Denkens gewonnen worden ist, in sich bewahrend.

Nachdem Hegel das Ende seiner Logik erreicht hat, wendet er sich zu den beiden andern Theilen seines Systems, welche er als Anwendungen der Logik betrachtet. Der Sinn dieser Lehre ist nicht leicht zu fassen. Denn Anwendungen einer allgemeinen Lehre macht man auf besondere, anderswoher gegebene Fälle; anderswoher Gegebenes aber kennt die absolute Philosophie nicht; besondere Fälle sind auch schon viele in der Logik erwogen worden; man vermißt daher hier zum wenigsten eine Bestimmung, durch welche die besondern Anwendungen der Logik auf die Natur und den Geist sich unterscheiden sollen von den Anwendungen in der Logik. Um so mehr wäre sie zu erwarten, je häufiger in Hegel's Logik schon dieselben Kategorien vorgekommen sind, welche in der Physik und in der Geistesphilosophie sich zeigen. Wenn die Natur als die Idee in der Form des Andersseins erklärt, wenn das Wesen des Geistes in der Freiheit gefunden wird, so hat die Logik nicht umhingekonnt diese Begriffe schon zu verwenden. Nicht ohne Grund hat es daher vielen scheinen wollen, als ginge Hegel's Lehre darauf aus die Philosophie ihrem ganzen Gehalte nach in Logik zu verwandeln. Aber die Gestalt seines Systems kann doch keinen Zweifel darüber zurücklassen, daß er einen großen Kreis von Gedanken vorfindet, welche nicht schlechthin auf die allgemeinen Kategorien der Logik sich zurückbringen lassen, nur woher sie stammen, darüber giebt die Form seines Systems keinen Aufschluß und daher zieht diese Form auch immer wieder dahin sie in logische Gedankenbestimmungen aufzulösen. Es ist der Zug der absoluten Philosophie, welcher nach dieser Seite zu sich geltend

macht; es ist die Gewalt der Erfahrung, welche diesem Zuge sich widersetzt und noch eine besondere Anwendung der Logik auf die beiden besondern Theile des Systems erzwingt. Hegel hat gesagt Gott, wie er vor der Erschaffung der Welt sei, sei der Inhalt der Logik; sie würde darnach nicht Methodologie und nicht Ontologie, sondern Theologie sein und nach dem rückläufigen Gange der menschlichen Wissenschaft würden wir sagen müssen, in ihr wäre der Zweck der Wissenschaft erreicht. Aristoteles, welcher auf diesen rückläufigen Gang achten lehrte, hatte deswegen die Theologie als die Spitze der Philosophie betrachtet und in demselben Sinne hatte die Trinitätslehre vom heiligen Geiste aus zum schöpferischen Wort und alsdann zu Gott dem Vater geleitet. Aber für das System der absoluten Philosophie ist die Sache umgekehrt; es beginnt mit Gott und leitet aus ihm alle weltliche Dinge ab. Dies hat Hegel wohl begriffen. Gott zu erkennen, wie er in seiner ewigen Wahrheit die Wahrheit alles Seins umschlossen hält, das ist ihm nicht genug, das ist nur der Anfang der Wissenschaft; er will erkennen, wie Gott zuerst die Dinge erschaffen hat in ihrer Natur und alsdann sie durch alle Stufen des geistigen Lebens hindurchführt.

Was nun die Physik Hegel's betrifft, so ist sie ohne Zweifel der schwächste Theil seines Systems. Beim Beginn seines öffentlichen Auftretens hatte er einen verunglückten Versuch gemacht das Sonnensystem nach nothwendigen Gesetzen zu construiren. Nachher hat er für einige besondere Lehren der Physik ein größeres Interesse gezeigt, so viel ich bemerken kann, doch nur in einem polemischen Bestreben die herschenden Ansichten der Physiker, welche seiner philosophischen Ableitung sich widersetzten, in einzelnen Punkten an ihre Schwächen zu erinnern; das Ganze seiner Physik hat er aber nur in einer encyklopädischen Uebersicht gegeben. Sie schließt im Allgemeinen an den Gang der schellingschen Naturphilosophie an, deren Lehren sie nur durch abstractere Formeln zu verfestigen sucht; durch die veränderte Stellung der Physik im System der Philosophie wächst aber doch dem Ganzen der Lehre eine andere Bedeutung und auch eine andere Anordnung der Glieder zu. Dieser Punkt muß als charakteristisch besonders beachtet werden. Es könnte zwar scheinen, als wenn Hegel hierin nur weiter fortführte, was Schelling in der Identitätsphilosophie begonnen hatte, die Natur nemlich nicht als den Ausgangspunkt

für den Geist, als die unreife Vernunft, sondern als einen Durchgangspunkt in der Entwicklung des absoluten Geistes zu betrachten; aber genauer besehen ist es doch anders; denn Schelling hatte nicht aufgegeben die Natur im Absoluten selbst als den allgemeinen Grund aller Scheidung, als das Ursprüngliche für die später im Geist hervortretende Verfinsterung des Bösen zu betrachten, während Hegel erst in der später hervortretenden Natur diese Verfinsterung eintreten läßt. Daher tritt bei ihm der idealistische Widerwille gegen die Natur offen hervor und wenn Schelling in der Natur das Reale sah, so will Hegel nur im Geiste das Reale anerkennen, die Natur dagegen erscheint ihm nur als die Negation des Geistes. Sie auf das rein Negative herabzusetzen hat freilich nicht gelingen können, da ihre positive Bedeutung, wie bei Fichte so bei Hegel, beständig sich aufdrängt; aber in einzelnen Aeußerungen bricht doch immer wieder der idealistische Widerwille hervor und im ganzen Verlauf des Systems läßt er sich eben so wenig verkennen. Von den erstern wollen wir nur anführen, daß er die gelegentliche Aeußerung Schelling's billigt, die Natur sei der Abfall der Idee von sich selbst, daß er sie den unaufgelösten Widerspruch nennt, ihr die Ohnmacht vorwirft den Begriff oder den allgemeinen Zusammenhang im Besondern festzuhalten und über die zügellose Zufälligkeit klagt, in welche sie sich zersplittere, ja über die fruchtlose Mühe spottet, welche die Naturforscher sich machten die unendlichen Einzelheiten der Natur zu erforschen. Was aber das letztere betrifft, so zeigt es sich darin, daß er im Naturproceß nur eine fortlaufende Besonderung sucht und daher in der Ausführung des Systems das Allgemeine nur zum Ausgangspunkt nimmt, das Einzelne aber als das Höchste betrachtet, was von der Natur gewonnen werden könnte. Hierin liegt die größte Abweichung Hegel's von Schelling in diesem Theile der Philosophie. Schelling sieht im Allgemeinsten, in der kosmischen Natur, die höchste Naturmacht, das Irdische gewinnt seine Bedeutung nur dadurch, daß es das Kosmische in sich reflectirt; Hegel findet im Kosmischen nur die erste Vorbedingung für die Erzeugung des thierischen Lebens auf der Erde, welches in seiner höchsten Spitze den Menschen erzeugt und dadurch zum Geiste durchbricht; daher läßt er nicht Unorganisches und Organisches durch das Kosmische sich vereinigen, sondern sieht in diesem nur mechanische

Gesetze sich vollziehn, welche die niedrigste Stufe für den Proceß der Natur bilden.

Es ist allgemein anerkannt, daß die Physik Hegel's keinen irgend bedeutenden Antheil an dem allgemeinen Einfluß, welchen sein System gehabt hat, in Anspruch nehmen kann. Wir werden daher ihre Einzelheiten übergehen können, indem wir sie nur als Zwischenglied zwischen Logik und Geistesphilosophie zu beachten haben, weil in diesen seine wirksamen Leistungen liegen. Nach der Seite der Logik zu stellt sie als solches sich dar, indem sie in den physischen Gesetzen, welche die neuere Naturwissenschaft zur Geltung gebracht hatte, logische Begriffe nachzuweisen sucht, von dem Gesichtspunkte Schelling's ausgehend, daß in dem Gesetze der Natur Vernunft sich erweise und daher die Natur in Einklang mit den Gesetzen des Denkens und für diese begreiflich sei. Aber die Brücke von den logischen zu den physischen Gesetzen wird nicht ohne Hülfe der Erfahrung geschlagen und weil Hegel die Erfahrung nicht zu Hülfe nehmen will, kommt er nur zu Wiederholung einer Reihe logischer Begriffe, denen er die Bedeutung physischer Begriffe beilegen möchte, indem er sie mit anderswoher bekannten Gruppen von Erscheinungen vergleicht und gleich finden will. Die Täuschung ist in keinem Gebiete offenbarer, als in diesem. Er muß von sinnlichen Erscheinungen ihrer Quantität und Qualität nach reden und ist doch in seinem System noch nicht zum Begriff eines sinnlich empfindenden Wesens vorgerückt. So verwandeln sich die physischen Elemente in nichts als in Verknüpfungen logischer Kategorien. In derselben Täuschung schiebt er dem allgemeinen Begriff eines Centralkörpers den Begriff der Sonne und dem allgemeinen Begriff eines Planeten den Begriff der Erde unter. Zu einer begriffsmäßigen Ableitung des wirklich vorhandenen Weltsystems kann er nicht gelangen; seine allgemeinen Gedanken müssen sich auf den Begriff des Sonnensystems zusammenziehn, welches wir kennen, weil wir unserer Erfahrung nach ihm angehören. Er unterliegt hier einer Beschränkung, welcher alle Philosophen unterlegen sind; aber er möchte sie sich ableugnen, weil er auf die Erfahrung sich nicht berufen will, und indem er nur von der uns bekannten Natur handelt, möchte er sie für alle Natur ausgeben. Nach der Seite der Geistesphilosophie zu möchte nun wohl der Uebergang leichter zu sein scheinen, weil den physischen Begriffen die logischen, im Geiste vollzogenen Begriffe unterge-

schoben worden sind; aber wir gelangen dadurch doch nicht zum Geiste unter seinen Naturbedingungen, sondern nur zum allgemeinen Geist mit seinen logischen Kategorien. Noch ganz anderer Mittel bedarf es um dem Geiste die natürliche Grundlage zu geben, von welcher aus er sein Leben entwickeln soll. Hegel versäumt nicht sie anzuspannen. Aus der Lichtnatur des Centralkörpers, der abstracten Sonnenmitte, welche im Weltall doch nur die niedrigste Stufe der Besonderung bezeichnet, führt er uns zu der individuellen, selbstständigen Bewegung der Erde, in welcher die concrete Idee sich verwirklicht. In dem Proceß der Erdatmosphäre läßt er alsdann wie in einer großen Werkstatt den mächtigsten chemischen Proceß sich vollziehn, welcher zur Erzeugung des organischen Lebens führen soll. Zuletzt führt er das irdische Leben wieder durch drei Stufen der Naturprocesse hindurch. Die erste ist das allgemeine Leben unseres Planeten, welches doch nur ein abgestorbenes Leben, gleichsam ein Leichnam des Lebensprocesses ist. Ihr folgt die zweite, das Pflanzenleben, welches noch nicht zur rechten Individualität sich entwickelt hat. Diese kommt erst in der dritten Stufe, dem thierischen Leben, zu Tage. Es wird geschildert als krankhaft, angstvoll und unglücklich, weil es zum Bewußtsein seines Bedürfnisses gekommen ist, es aber noch nicht stillen kann, wie es allein zu stillen ist, in der Erkenntniß des Allgemeinen. In seiner Unangemessenheit zum Allgemeinen trägt es daher auch in sich den Todeskeim und muß mit dem Tode enden um in die höhere Stufe des menschlichen Geistes überzugehn. In der Schilderung dieses ganzen Verlaufs der Naturprocesse wird man nicht wohl mehr entdecken können als eine Anstrengung der Phantasie in großartigen Bildern, welche an Gruppen unserer Erfahrungen sich anlehnen, uns die Möglichkeit zu veranschaulichen das Ganze der Welt als einen teleologischen Fortgang sich zu denken, im welchem der Geist der Zweck ist. Diesen Zweck aber erreicht das Absolute nur auf der Erde und nur im Menschen. Auch Hegel kann den anthropologisch beschränkten Gesichtspunkt nicht aufgeben, weil die absolute Philosophie ihm nicht gestattet eine Wahrheit einzugestehn, welche ihr unbekannt bliebe. Weil wir die Vernunft nur im Menschen kennen, giebt es keine andere Vernunft außer der menschlichen und das Absolute wird sich seiner nur bewußt im menschlichen Geiste. Diese Zusammenziehung des Gesichtskreises ist erst bei Hegel völ-

lig zum Durchbruch gekommen. Die alte Philosophie wußte von Bewegern der Weltsphären, die christliche Theologie von Engeln zu reden. Schelling hatte noch von einer Weltseele gesprochen; in den kosmischen Mächten, welche Unorganisches und Organisches verbinden, lagen für ihn Anknüpfungspunkte für die Annahme einer weiter sich ausbreitenden Vernunft in der Natur; seine weniger geschlossene ästhetische Anschauung gestattete der Phantasie einen weitern Spielraum. Hegel redet vom Weltgeiste; dieser treibt aber sein Wesen nur in der Geschichte des Menschen; Hegel zieht daher alles in den Mittelpunkt der irdischen Offenbarung des Geistes zusammen. Man wird gestehn müssen, daß er, wenn auch beschränkter, doch folgerichtiger den Gedanken der absoluten Philosophie nachgeht.

In der Geistesphilosophie müssen wir die Vollendung seines Werkes suchen. Sie soll zeigen, wie der Geist durch eine Reihe von Stufen sich hindurcharbeitet um aus der Besonderung, in welche er durch seinen nothwendigen Durchgang durch die Natur gekommen war, zum allgemeinen Geiste sich zu erheben ohne den besondern Inhalt zu verlieren, welchen er in den niedern Stufen des Bewußtseins an sich gezogen hatte. Die fortschreitende Entwicklung des Geistes soll durch diese methodische Auseinandersetzung in ihrem ganzen Umfange vertreten werden. Von Stufe zu Stufe erhebt sich der Geist in einer beständigen Steigerung seines Selbstbewußtseins; der Weg von der niedrigsten zur höchsten ist lang und mit Sorgfalt geht Hegel darauf aus in seine Länge alle Punkte aufzunehmen, welche in der Culturgeschichte als bedeutend sich gezeigt hatten. Es ist aber der Methode gemäß, daß sie nur nach einander sich zeigen. Der Weg hat Länge, aber keine Breite. Was auf der niedern Stufe auftrat, muß auf der höhern als ein überwundener Standpunkt sich gefallen lassen nicht neben, sondern in ihr fortzuwirken; denn alles Niedere ist dem Höhern völlig einverleibt und angeeignet, der Unterschied der höhern Stufe dagegen war in der niedern noch gar nicht vorhanden. Daher laufen alle Culturelemente ohne Wechselwirkung unter einander nacheinander ab. Hegel kann nicht unbemerkt lassen, daß dies Verfahren in der Schilderung des geistigen Lebens kein vollständiges und wahres Bild von ihm geben kann, entschuldigt sich aber mit der Nothwendigkeit methodisch vom Abstracten zum Concreten fortzuschreiten, und das Frühere der Zeit nach dem Be-

griff nach später zu stellen. In dieser Entschuldigung des Philosophen liegt nur eine Beschuldigung seiner Methode. Das Concrete, zu welchem Hegel zuletzt gelangen will, ist die Philosophie, ihr Wesen liegt in der Methode; wenn sie aber einer solchen Methode sich bedienen muß, welche die Verhältnisse der Culturelemente nicht in ihr rechtes Licht zu setzen weiß, so können wir ihr auch nicht zutrauen, daß sie das Concretallgemeine wahrhaft vertritt. Wir haben hierdurch den Hauptmangel der hegelschen Geistesphilosophie bezeichnet. Sie kann nur als eine einseitige Schilderung des geistigen Lebens gelten, wie es sich vollziehen würde, wenn es von seinen natürlichen Anfängen aus von Stufe zu Stufe zu der höchsten Einsicht der Philosophie sich erheben könnte ohne dabei gestört zu werden durch Berücksichtigung anderer Zweige der Cultur, welche gleiche Berechtigung fordern. Diese Zweige werden dabei nicht vergessen, aber nur als Mittel und untergeordnete Stufen für die philosophische Selbstverständigung betrachtet und sind daher bereit immer nur da einzutreten, wo sie für die Philosophie gefordert werden, dürfen aber keinen Anspruch darauf machen für sich etwas zu gelten. Dies ist der Standpunkt, von welchem aus die absolute Philosophie alle Geschäfte des sittlichen Lebens betrachten muß. Er ist lehrreich für die Beurtheilung der Grade unserer vernünftigen Bildung, schätzt aber ihren Werth nur nach dem einseitigen Maßstabe, welcher aus ihrem Nutzen für die philosophische Verständigung sich ergiebt. Daß aber diese Abschätzung ohne Störungen sich vollziehen lasse, würde man vergeblich hoffen; denn da die absolute Philosophie, welche zum Maßstabe genommen wird, im Streite liegt mit andern minder zuversichtlichen, mehr die andern Elemente der sittlichen Bildung berücksichtigenden Weisen der philosophischen Forschung, lassen sich auch die Schwankungen der Meinung nicht beseitigen, welche den Werth anderer Zweige der Cultur für die Philosophie in verschiedener Weise zu bestimmen suchen. Hiervon zeugt die herbe Polemik, welche durch Hegel's Geistesphilosophie hindurchgeht.

Wir haben schon früher bemerkt, daß Hegel in seine Geistesphilosophie, wie Schelling in seinen transcendentalen Idealismus, einen großen Theil der Lehren mit aufnahm, welche das innere natürliche Leben betreffen und also der Naturphilosophie angehören. Sie geben die Grundlage der Geistesphilosophie ab und handeln von der Seele und der natürlichen Seite ihres Bewußt-

seins und Begehrens. Der Geist hat die Natur für uns zu seiner Voraussetzung; in ihr muß er werden, in seiner Geburt, ein Geist, welcher der Möglichkeit nach alles, der Wirklichkeit nach noch nichts ist, ein leidender Geist, im Schlaf seiner freien Entwicklungen. Diesen Naturgeist in seinem unmittelbaren Dasein nennen wir die Seele. Er besteht in der Besonderung, durch welche er hindurchgehn muß um das für sich zu werden, was er ursprünglich nur an sich war, ist aber in ihr in das Aeußerliche zerstreut, zerfallen und nicht bei sich, sondern außer sich; denn er soll erst zurückkehren zu sich um bei sich zu sein, nachdem er den unendlichen Schmerz ertragen gelernt hat seine eigene, unmittelbar von der Natur gegebene Individualität aufzuopfern und im allgemeinen Geiste sich wieder zu erkennen. In ihrem ursprünglichen Dasein tritt nun die Seele aus der Natur heraus, welche ihr die Geburt gegeben hat, noch in Abhängigkeit von den Naturbedingungen, gespalten in eine Menge von Seelen, welche unter Einfluß des Clima, des Wechsels der Tages- und Jahreszeiten, verschieden nach Individualität, Temperament, Geschlecht, Völker- und Raceneigenthümlichkeiten, ihr Leben haben. Viele von diesen natürlichen Einflüssen werden zwar bei fortschreitender Entwicklung schnell überwunden; aber als Grundlage der geistigen Entwicklung müssen sie doch anerkannt werden. Sie geben die Gefühle ab, in welche die Seele sich besondert, die Gewohnheit ihres Lebens gewinnt und im Leibe sich einlebt, indem sie ihn beseelt. Ihnen setzt aber die Seele auch ihr Selbstgefühl entgegen, indem sie vom Besondern zum Allgemeinen fortschreitend im Wechsel der Gefühle sich ihrer als des Grundes ihres Lebens bewußt wird und in den natürlichen Bestimmtheiten und Aeußerlichkeiten ihres Lebens nur die Zeichen ihres Seins findet. So wie sie aber zum Bewußtsein ihres Ich gekommen ist, muß sie dasselbe auch zu bewähren, das Ich zur Wahrheit zu machen und ihm die Aeußerlichkeiten zu unterwerfen trachten. Hierdurch wird die Seele praktisch. Dieselbe Zweitheilung zwischen Theoretischem und Praktischem tritt uns hier wieder entgegen, welche wir schon in der logischen Idee gefunden haben. Es machen sich dabei die Nachtheile merklich, welche in dem Verfahren Hegel's liegen den ganzen Gehalt des Lebens nur in einer Reihe aufeinanderfolgender Stufen zu behandeln ohne die zur Seite liegenden Verhältnisse verschiedener Lebensthätigkeiten in Betracht zu ziehen; denn es ergiebt sich hieraus, daß er in den

niedern Gebieten des Lebens überall die theoretische der praktischen Thätigkeit vorangehn läßt ohne das Eingreifen der letztern in die erstere berücksichtigen zu können, ein Verfahren, zu welchem seine Vorgänger das Beispiel gegeben hatten. In dem theoretischen Bewußtsein der Seele treten nun wieder die logischen Kategorien auf nur mit Anschluß an die sinnlichen Erscheinungen, welche hier nicht mehr vermieden zu werden brauchen, weil das Absolute schon durch die Natur hindurchgegangen ist. Im sinnlichen Bewußsein aber gelangt nun die Seele zu der Erkenntniß, daß der ganze Gehalt ihres Denkens nur auf ihren Erscheinungen beruht, und erst hieraus leitet Hegel das Selbstbewußtsein ab, welches vom Selbstgefühle unterschieden wird, in einer etwas seltsamen Weise, da wir das Ich schon früher auftreten sahen. In der Erkenntniß jedoch, daß sie nur mit ihren Erscheinungen beschäftigt lebt, muß die Seele sich leer fühlen vom Inhalt und der Trieb daher in ihr erwachen dem abstracten Wissen von sich Inhalt und Objectivität zu geben; dies giebt den Uebergang zum Praktischen ab. Aus dem Triebe nemlich erzeugt sich die Begierde; sie muß im einzelnen Ich zerstörend und selbstsüchtig wirken, in ihrer Befriedigung immer von neuem sich erzeugend, weil sie nur in vorübergehenden Erscheinungen sich gesättigt hat; aber eben deswegen muß sie einen andern Ausgang suchen, welcher nur in dem Sichanerkennen in einem Andern gefunden werden kann. In dieser Ansicht wirkt die fichtische Lehre nach. Die Welt wird erst dadurch für uns wahr, daß wir praktisch in ihr ein Wirkliches erblicken und nicht bloß Erscheinungen unseres Innern; dies steigert sich dazu, daß wir im Aeußern dieselbe Selbstständigkeit anderer, selbstbewußter Wesen finden, welche wir in uns gefunden haben. Die Selbstsucht der Begierde läßt nun Hegel zu einem Kampfe unter den Individuen ausschlagen, einem Kriege aller gegen alle; der Kampf des Anerkennens geht auf Leben und Tod, indem das eine Individuum nur seine Begierde gelten lassen will gegen das andere und daher dieses in sich umsetzen will. Der Tod des andern würde jedoch nur die rohe Verneinung und mit ihm die Sache nicht weiter gekommen, sondern nur zurückgeführt sein auf den alten Fleck, das isolirte Dasein des Individuums. Daher soll der Kampf mit der Unterwerfung des einen unter den andern enden und unter den Individuen das Verhältniß der Herrschaft und der Knechtschaft aus ihm hervorgehn. In ihm sieht Hegel den An-

fang des Stats seiner Erscheinung nach; denn aus der Despotie ist er hervorgegangen, wenn er auch einen ganz andern Grund in der Vernunft hat. An die Stelle der augenblicklichen Befriedigung der Begierde tritt hierdurch der dauernde Besitz, indem im Herrn und im Knechte eine Ausgleichung des persönlichen Begehrens und des Eigenwillens zu bleibenden Interessen sich bildet. Das Ergebniß hiervon ist das allgemeine Selbstbewußtsein, in welchem die Einsicht durchbricht, das in dem andern dasselbe ist, was in uns sich findet, und daß daher die freie Selbständigkeit der einzelnen Personen bewahrt werden soll. Dies ist der Grund aller sittlichen Gemeinschaft und jeder Tugend in Familie, Vaterland und Stat und wir sind damit zur Vernunft gelangt, welche in allen Einzelnen dasselbe weiß und dasselbe in seiner vollen Geltung anerkennt. So soll auf der Stufe des Seelenlebens die Einheit des Theoretischen und Praktischen gewonnen werden. In ähnlicher Weise wie seine Vorgänger läßt uns Hegel von der Theorie der sinnlichen Vorstellungen zum praktischen Verkehr über sinnliche Dinge gelangen; in diesem aber soll alsdann die Gemeinschaft der Vernunft zu Tage kommen, in welcher die Seele sich als selbständiges Wesen unter andern selbständigen Wesen erkennt.

Hiermit haben wir die Stufe erreicht, welche Hegel mit dem Namen des subjectiven Geistes bezeichnet. Auf ihr weiß der Geist, immer noch im Subjectiven befangen, mit andern und im Gegensatz gegen andere Geister verkehrend, sich doch als die Wahrheit in der Natur und bringt diese Erkenntniß zur Geltung, indem er seine Gedanken in der Natur zur Ausführung überleitet. Daher wird auch hier vom Theoretischen zum Praktischen fortgeschritten. In der Lehre über den theoretischen Geist werden die Anfänge des Erkennens überlegt, wie es aus dem Sinnlichen, der Anschauung und Vorstellung, durch Einbildungskraft und Gedächtniß zum Denken sich emporarbeitet. Die Erkenntnißtheorie, welche in der Logik vernachlässigt worden war, soll hier nachgeholt werden; ihre wahren Schwierigkeiten lassen sich an dieser Stelle doch nicht erledigen; die Voraussetzungen der Logik setzen über sie hinweg. Man wird an ihr erinnert an das Lob, welches Hegel den aristotelischen Büchern über die Seele spendet, daß sie das vorzüglichste und einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand wären. Um es auszusprechen mußte er

sich bewußt sein, daß er in diesem Gebiete nicht viel Neues bringen könnte, ja daß er wenig von dem, was seit Aristoteles in ihm geleistet worden war, verarbeitet hätte. Er begnügt sich damit, daß die Forderung feststeht, daß der Geist über das sinnliche Vorstellen und die Sammlung der Erscheinungen zum Denken sich erheben könne, dann läßt er ihn in den praktischen Geist oder den Willen umschlagen. Denn er hat sich nun darauf besonnen, daß alle im Bewußtsein vorkommende Momente nur Erscheinungen sind, deren Sinn und Bedeutung darauf beruht, daß sie verstanden sein wollen; er weiß, daß der Gedanke die Sache ist, daß alles, was gedacht wird, ist und alles, was ist, nur dadurch ist, daß es gedacht wird. Dieses Wissen seiner alleinigen Wahrheit hat sich dem subjectiven Geiste jedoch nur in abstracter Weise ergeben; daher muß nun der Wille eintreten um in der Praxis die Ueberzeugung des Geistes von der alleinigen Wahrheit seiner Gedanken zu bethätigen und sie in die Wirklichkeit einzuführen. Der praktische Geist aber hebt vom praktischen Gefühle an. In ihm haben wir die niedrigste Stufe des praktischen Geistes zu erkennen, weil es nur den Willen des Individuums bezeichnet, bevor er zum Gedanken des Allgemeinen sich erhoben hat. Dabei entladet Hegel seinen Unwillen gegen die Lehren, welche im Gefühl, in den Neigungen des Herzens oder des Gemüths mehr gesucht hatten als die niedrigste Stufe in jedem Gebiete des Lebens. Seine Lehre, welche entschlossen war das individuelle Bewußtsein dem allgemeinen philosophischen Wissen zu opfern, konnte das nicht würdigen, was für die Rechte eigenthümlicher Regungen des Willens geltend gemacht worden war. Im Gefühl herscht der Gegensatz zwischen Angenehmem und Unangenehmem und dem Bewußtsein des Uebels, welches Hegel hierbei erwähnt, sollte daher auch das Bewußtsein des Wohls zur Seite gesetzt werden; auf dieses aber wird nicht geachtet, weil das Gefühl nur als Beweggrund des Handelns gilt und nur das unangenehme Gefühl des Uebels zum Handeln treibt. Es macht sich nun im Sollen geltend, indem das Uebel überwunden werden soll, und über die Stufe des Gefühls erheben sich Triebe, Neigungen und Leidenschaften, in welchen das dumpfe Weben des abstracten Gefühls zur Sonderung kommt. Dies sind Besonderheiten, welche in Widerspruch unter einander gerathen können, so lange es der Willkür des subjectiven Geistes überlassen bleibt über die besondern In-

teressen, welche sie in Bewegung setzen, zu entscheiden. Ihr Widerspruch wird erst dadurch überwunden, daß der Wille auf ein allgemeines Interesse sich wirft und die Befriedigung aller Interessen in ihm zu gewinnen sucht. Die Gesammtheit aller Befriedigungen ist aber die Glückseligkeit. Diese Anordnung der Begriffe macht darauf aufmerksam, sehr abweichend von dem bisherigen Streit der deutschen Philosophie gegen den Eudämonismus, daß es immerhin eine höhere Stufe in der Entwicklung des Geistes ist, wenn wir über die besondern Antriebe der Lust und der Unlust oder besonderer Neigungen und Leidenschaften uns zu erheben wissen um die allgemeine Summe des persönlichen Wohlseins zum Beweggrund unseres Willens zu machen. Schwerer ist es zu begreifen, warum Hegel das Streben nach Glückseligkeit als Vorstufe betrachtet zum freien Geiste, in welchem er die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes sieht. Daher finden sich auch hier Schwankungen in der frühern und spätern Fassung seines Systems. Am leichtesten wird man diesen Uebergang daraus sich erklären können, daß er den geschichtlichen Gang der neuesten Philosophie vor Augen hatte, welche vom Eudämonismus übergesprungen war zu der Forderung, daß wir dem Streben nach Glückseligkeit entsagen und nur in der Freiheit des Geistes von allen fremdartigen Beweggründen das wahre sittliche Gut finden sollten. Daher sieht Hegel im freien Geiste die Ansicht ausgedrückt, daß dem Individuum als solchem ein unendlicher Werth beiwohne. Wir vermissen eine deutliche Auseinandersetzung, wie das Streben nach Glückseligkeit diese Ansicht herbeiführe; man wird sie dadurch sich zu ergänzen haben, daß Hegel in ihm den Gedanken aufkeimen sieht, daß die Glückseligkeit nur in der vollen Befriedigung, im vollen Genusse seines eigenen Geistes bestehen könne.

Nachdem nun der freie Geist sich selbst als den Gegenstand seines Willens erkannt hat, treten wir in das Gebiet des objectiven Geistes ein. Es ist nur eine abstracte Freiheit, in welcher wir uns als Gegenstand unserer Bestrebungen setzen, dabei aber noch nicht den vernünftigen Gehalt unseres Lebens zu bestimmen wissen; diesen Gehalt soll nun der objective Geist entfalten. In diesem Theile der hegelschen Lehre haben wir es mit der Ethik zu thun, d. h. mit dem praktischen Leben des Menschen in seiner geselligen Gemeinschaft. Der Gegensatz zwischen dem

praktischen und dem theoretischen Geiste verschwindet dabei und man wird das Bedenken nicht unterdrücken können, ob hierdurch dem freien Geiste sein volles Recht widerfährt, da zu ihm doch nicht weniger das freie Denken als das freie Handeln gehört. Hegel läßt aber auch den theoretischen Geist nur auf einen Augenblick ruhen um ihn auf der folgenden höchsten Stufe, im absoluten Geiste, mit um so größerer Macht erwachen zu lassen. Daher hat sich in dieser Anordnung des Systems das Verhältniß nur umgekehrt; anstatt daß früher der theoretische Geist die niedere Stufe bezeichnete, ist er jetzt zur höhern Stufe emporgerückt. Wir vermissen über diese Umkehr des Verhältnisses die begründende Auskunft. Sie wird im Sinne der absoluten Philosophie darin zu suchen sein, daß der freie Geist zuerst zum Gegenstande seines Handelns sich machen muß um alsdann sich zu besinnen, daß doch nur seine Selbstbesinnung, in welcher er als allgemeiner Geist sich erkennt, der Zweck seines Lebens sein könne.

In der Lehre vom objectiven Geist zeigt sich eine Abhängigkeit von der frühern Ethik in der Stellung der beiden ersten Theile derselben, welche im Wesentlichen die Ansicht wiederholen, welche seit Kant über das Verhältniß der Legalität zur Moralität sich gebildet hatte. Der objective Geist soll zuerst auf der niedern Stufe des rechtlichen Lebens sich entfalten und alsdann zur höhern Stufe des moralischen Lebens fortschreiten. Hegel sieht aber diese nicht für die höchste an; die Dreitheilung fordert eine dritte Stufe, die Sittlichkeit, welche Hegel von der Moralität unterscheidet. Sie schließt sich an Gedanken an, welche durch die Lehren Hume's von der wohlthätigen Macht der Gewohnheit in Anregung gekommen waren. In der Durchführung derselben liegt das Eigenthümlichste der hegelschen Ethik.

Die Lehren Hegel's über das Recht leiden mit der kantischen Ansicht vom legalen Leben an der einseitigen Auffassung, welche es ohne Beziehung auf das Allgemeine nur als Privatsache behandelt. Erst auf der Stufe der Sittlichkeit wird das öffentliche Recht hineingezogen und daraus fließt die Ansicht, als könnte das Recht ohne Stat sich bilden auch im Verhältniß der einzelnen Personen zu einander, deren Rechtstreitigkeiten durch einen unparteiischen Dritten sich schlichten ließen nach allgemeinen, im Begriff der Sache liegenden Grundsätzen. Hegel hat hierbei die Schwierigkeiten, welche die Gründer der historischen Rechtschule hervor-

gehoben hatten, nicht genug gewürdigt, wie er überhaupt gegen diese Schule einen parteiischen Widerwillen zu erkennen gab. Wenn wir ihm folgen, machen sich die Gesetze des Privatrechts ohne Zuthun einer allgemeinen Rechtsüberzeugung der bestehenden Gesellschaft. Er dringt mit Recht darauf, daß an die Person der Besitz als Eigenthum ohne Weiteres sich anschließt, weil das Individuum in der Natur seinen Grund hat, der Wille ohne Mittel sich nicht äußern und besonders im Verkehr mit andern Personen sich nicht geltend machen kann. Daran schließt sich weiter an, daß im Wechsel des Lebens der Wille aus dem äußerlich an sich genommenen Eigenthum sich wieder herausziehen kann um ihn in anderes Eigenthum zu legen und so im Verkehr der Personen der Vertrag sich ergiebt. Weil aber hierin eine Willkür der Einzelnen sich zeigt, ergiebt sich auch die Möglichkeit des Rechtstreits, welcher eine allgemeingültige Entscheidung fordert. Was aber Hegel über die Grundsätze für sie sagt, bleibt beim Allgemeinsten stehen; die Grenzen und Gesetze für Eigenthum und Vertrag, die Verschiedenheiten in ihrer rechtlichen Feststellung bei verschiedenen Rechtsgesellschaften werden gar nicht berührt und man kann daher nicht sagen, daß diese abstracte Rechtslehre über die Bedenken der historischen Rechtschule hinausgekommen wäre. Die engere Verbindung, in welcher Hegel die Person mit ihrer natürlichen Grundlage und ihren natürlichen Umgebungen dachte, konnte wohl einige dieser Bedenken, welche aus der kantischen abstracten Rechtstheorie flossen, aber nicht alle heben, weil von Hegel die natürlichen Bedingungen der rechtlichen Statenbildung an dieser Stelle nicht bedacht wurden. Einen Ansatz hierzu hatte er in seiner Lehre über Herrschaft und Knechtschaft gemacht; aber seiner Methode, welche die Bewahrung der niedern Stufen fordert, hat er hier, wie auch anderswo, in Beziehung auf den angeregten Punkt nicht Genüge geleistet; von ihm aus allein würde sich auch die Menge der Fragen, welche bei Untersuchung des positiven Rechts herbeiströmen, nicht haben erledigen lassen; in die Breite des sittlichen Lebens will aber seine Methode nicht eingehn, und daher bleibt er bei einer sehr abstracten Rechtslehre stehn. Die Stufe der Legalität macht vergeblich darauf Anspruch ohne Rücksicht auf Moralität und Sittlichkeit ein begreifliches Object darzubieten.

Nicht anders wird es mit der Moralität sein, welche ihr

entgegengesetzt wird. Hegel läßt sie daraus hervorgehn, daß im Rechtstreit die Ausgleichung verschiedener Willen als nothwendig sich erweist und hiermit dem Geiste einleuchtet, daß der Wille eine Berechtigung sich geltend zu machen nur insofern in Anspruch zu nehmen hat, als es vernünftig ist. Dieser Uebergang trägt das Seltsame an sich, daß wir unseres vernünftigen Willens erst dadurch uns bewußt werden sollen, daß er in Streit mit einem andern Willen tritt. Was als kräftigster Antrieb gelten darf, wird zum Beweggrunde gemacht. Was nun Hegel Moralität nennt, geht auf den Standpunkt der Beurtheilung zurück, welcher nur auf die innern Bestimmungsgründe des Willens Gewicht legt. Dies ist der Standpunkt Kant's, welchen Hegel entwickelt und bestreitet. Er legt auf den Willen des Individuums allein absoluten Werth. Nur der Wille ist gut; auf den Vorsatz, die gute Absicht des Handelnden kommt alles an; seine Gesinnung entscheidet über Gutes und Böses; der Beweggrund des Handelnden ist allein zurechnungsfähig. Ob die Absicht erreicht werde; ob sie thöriger Weise auf etwas Unerreichbares gehe; ob aus der Handlung Heil oder Unheil entspringe, darauf wird von diesem Standpunkte kein Gewicht gelegt, wenn nur behauptet werden kann, daß eine gute Absicht dabei war und man seinem Gewissen gemäß für das Gute, wie es erschien, sich entschieden hat. Ebenso wenig soll in der Beurtheilung darauf gesehn werden, ob die Handlung dem geltenden Gesetze entspricht; sie kann illegal sein und doch aus guter Gesinnung und Absicht hervorgehn; von dem Gesetze der rechtlichen Gemeinschaft entbinden Pflicht und Gewissen. So stellen sich Legalität und Moralität in Gegensatz gegen einander. Nachdem Hegel diesen Standpunkt der Beurtheilung entwickelt hat, zeigt er, daß er in eine Reihe von Widersprüchen sich verwickle. Den Grund derselben findet er mit Recht in der Abstraction, welcher er sich hingiebt, indem er den besondern Willen des Subjects von der Gemeinschaft loslöst, in welcher er gedacht werden muß mit der natürlichen und sittlichen Welt, wenn man ihn seiner Wahrheit nach beurtheilen will. Dadurch kommt er in die Collision der Pflichten, welche nicht ausbleiben kann, wenn das besondere Subject seinen Willen als absolut berechtigt gegen den Willen und das Gesetz der übrigen geltend macht. Dem Subject, welches zum Guten sich bestimmen soll, erscheint das Gute selbst als ein nicht Vorhandenes, Nichti-

ges, weil es nur in seinem Willen liegen soll, zu welchem es sich erst bestimmt. Es selbst muß sich als unbestimmt erscheinen gegen das Gute, als weder gut noch böse, weil es erst zum Guten sich bestimmen soll. Daher betrachtet es sich als schwebend zwischen Gutem und Bösem und schreibt die Wahl zwischen beiden sich zu. Hierin findet Hegel die höchste Spitze im Phänomen des Willens. Auf dieser Stufe kommt es daher auch zum Bösen. Hegel sieht in ihm die innerste Reflection der Subjectivität in sich selbst, welche nothwendig ist, wenn der Geist aus seiner natürlichen Bestimmtheit in Begierde, Trieb und Neigung zur sittlichen Freiheit gelangen soll, welche aber auch zugleich aufgehoben werden soll durch das Fortschreiten zum sittlich Guten, indem in diesem die höchste Spitze der Subjectivität, der Eigenwille, aufgegeben wird. In dieser Ansicht vom Bösen tritt es nun als ein Uebergang vom sinnlichen zum sittlichen Leben auf. Wir sollen es nicht als reine Wirkung der natürlichen Beweggründe im Menschen betrachten; denn sonst würde das Thier böse sein und der Unterschied zwischen Gutem und Bösem nicht erst den Menschen treffen; zum Bösen gehört die Reflection auf sich selbst; es beruht auf der einen Seite auf den natürlichen Antrieben, auf der andern Seite auf dem, was dem Subjecte zugerechnet werden darf; daher hat man lehren können, der Mensch sei böse von Natur, und auch, er sei böse durch seine Schuld. Das eine bezeichnet das Böse nach seinem Ausgangspunkte, das andere nach dem Endpunkte, in welchem es sich festhält. Der Begriff aber, welchen Hegel vom Bösen giebt, läßt den Ausgangspunkt in der That fallen; er läßt die reine Willkür in der Reflection eintreten und löst das wollende Subject von seiner natürlichen Grundlage los um nur die reine Abstraction des moralischen Willens übrig zu behalten. In diesem Sinne beschreibt er das Böse als die äußerste Spitze des sich Steifens auf seinen persönlichen Willen, indem man keine allgemeine Richtschnur des Guten anerkennen will, sondern nur auf sein Gewissen, seine gute Gesinnung und die Eingebungen seines Geistes sich beruft, darüber aber Gesetz und Allgemeinheit des Guten in die Schanze schlägt. An diese Schilderung ließ sich eine Reihe polemischer Sätze gegen die Lehren anschließen, welche Hegel's Lehren vorangingen; weil sie dem guten Willen der Person, der sittlichen Gesinnung, der freien Selbsterhebung des Gemüthes einen zu ausschließlichen Werth eingeräumt

hatten, werden sie alle unter der Kategorie des Bösen verworfen. Seine Lehre von der Moralität und dem Bösen, auf welches sie ausläuft, ist mehr eine Bestreitung der Lehren seiner Vorgänger als eine billige Erörterung der in ihr behandelten Begriffe.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir überhaupt die Abschnitte seiner Ethik, welche über Legalität und Moralität handeln, betrachten müssen. Sie sind weniger sorgfältig ausgearbeitet, weil sie nur der höhern Stufe der Sittlichkeit Bahn brechen sollen. Im Gange seiner Methode liegt es, daß sie ihren Fortschritt nur im Streit gegen überwundene Standpunkte gewinnen kann; im Streite wird aber die Billigkeit nicht immer bewahrt. Hegel kämpft im Allgemeinen gegen die Zerstückelung des geistigen, ethischen Lebens, in welche die neuere Philosophie von ihrem naturalistischen Standpunkte aus verfallen war. Daher will er nichts von der Vielheit geistiger Kräfte wissen, sondern, alle Mannigfaltigkeit der Bildungselemente, deren Bedeutsamkeit sich nicht leugnen ließ, auf Stufen des einem geistigen Lebens zurückführen. So verfährt er mit dem Gegensatze zwischen Naturrecht und Moral, zwischen Legalität und Moralität. Seine Polemik ist gerechtfertigt durch den Gang, welchen die philosophische Kritik schon vor ihm eingeschlagen hatte, nur nicht billig genug würdigt er seine Vorgänger. Schon Fichte hatte den Gegensatz zwischen Naturrecht und Moral fallen gelassen und die historische Rechtsschule hatte, in ähnlicher Weise wie Hegel, Gewohnheit und Sitte geltend gemacht. Von verschiedenen Seiten wurde man auf die Einheit des sittlichen Lebens hingedrängt, in den Streitigkeiten aber, welche über diese sich erhoben, wird man keiner Partei ausschließlich Recht geben können. Hegel hatte in ihnen vor seinen Gegnern voraus, daß er in Gewohnheit und Sitte ein Werk sowohl der Natur als der Vernunft zu erkennen wußte; daß er aber Legalität und Moralität nur als niedere Bildungsstufen betrachtete, welche ohne Sitte bestehn könnten, führt ihn zu einer einseitigen, ganz abstracten Beurtheilung des legalen und des moralischen Lebens. Man wird es nicht loben können, daß er hierdurch verleitet das Privatrecht vom öffentlichen absondert, als könnte jenes ohne dieses begriffen werden; eben so wenig, daß er die Moralität des Einzelnen sich denkt ohne Rücksicht auf Legalität, auf Sitte der Familie, des bürgerlichen Verkehrs und des Stats. Indem er diese Weisen der Legalität und der Moralität

zu Gegenständen seines Streites macht, hat er nur einseitige Ansichten seiner Gegner, aber nicht die concrete Entwicklung des geistigen Lebens vor Augen.

Da nun Hegel auf diesem Wege zu einer völlig inhaltlosen Moralität gekommen ist, findet er in ihr die Nöthigung zu der höhern Stufe der Sittlichkeit. Die Spitze des moralischen Willens, welcher nur sein allgemeines Gutsein will, steht sich ohne Halt, weil sie zu keinem besondern Guten bestimmt wird; sie würde zum Bösen umschlagen müssen, wenn nicht das besondere Subject des moralischen Willens durch die sittliche Welt, welcher es angehört, seine Bestimmung empfinge. Hierauf beruht die Sitte, welche für ein jedes einzelne Subject die Norm seines sittlichen Lebens abgiebt. Von einem System von Gesetzen und Einrichtungen sieht es sich umgeben, welchem es vertrauen und seinen Glauben zuwenden soll; in ihm erblickt es seine Autorität nicht weniger als im Dasein der natürlichen Welt, ja eine noch festere Autorität, als in dieser, weil in ihr eine ihm begreifliche Vernunft sich zu erkennen giebt. Denn das System der sittlichen Einrichtungen ist dem sittlichen Subjecte nichts Fremdes, sondern das Zeugniß des Geistes spricht für dasselbe; in ihm fühlt das Subject sich in seinem Elemente. Sofern es aber der Sitte sich gegenüberstellt wie einer Natur, in welcher es lebt, erscheint ihm die Beobachtung derselben als eine Pflicht; aus der Mannigfaltigkeit der sittlichen Bestrebungen geht das System der Pflichten hervor in einer viel concretern Gestalt als bei Kant, dessen formaler Pflichtbegriff auf die äußern Motive des Handelns keine Rücksicht nehmen wollte. Die Pflichten verzweigen sich durch alle Verhältnisse der sittlichen Gesellschaft; sie gehen aus der Natur der Sachen hervor, wie sie in der sittlichen Gesellschaft sich gebildet hat. Sofern aber das sittliche Subject mit dem Gesetze der Sitte sich eins weiß, in seiner Individualität oder seinem Charakter nur einen Reflex der Sitte findet, legen wir ihm Tugend bei und das System der Tugenden bezeichnet nur die Angemessenheit des Individuums zu den Verhältnissen, welche ihm seine Pflichten auflegen. Die allgemeine Sitte beruht aber auf einer sittlichen Gemeinschaft der Subjecte, unter welchen sie herscht. Hegel nennt sie das Volk, dessen Begriff, wie wir noch später bemerken werden, ihm eine viel weitere Bedeutung hat, als in welcher er gewöhnlich genommen wird. Jedes einzelne Subject stellt sich daher von Natur als Glied eines

Volkes dar. Durch sein Verhältniß zu seinem Volke wird es beschränkt in seinem Leben, bleibt aber auch frei, weil es nicht weniger die Sitte bestimmt, als von ihr bestimmt wird, und die Sitte in der Wechselwirkung der Volksglieder nicht stehn bleibt, sondern weiter sich fortbildet. Daher zeigt sich auch hier ein Proceß des weitern Fortschreitens, in welchem die Autorität der Sitte überwunden werden und der objective Geist zum absoluten sich ausbilden kann.

Die Sitte wird von Hegel in drei Stufen gebracht, die natürliche oder die Familiensitte, die Sitte der bürgerlichen Gesellschaft und die Sitte des Stats. Die beiden erstern treten aber gegen die letztere sehr zurück, weil nur diese die Vertreterin der Volkssitte ist, auf welche alles hinausläuft. In dieser Anordnung ist Rücksicht genommen auf die Bildung der Sitte von den kleinern Gemeinheiten aus zu den größern, ein Gang in der Betrachtung des sittlichen Lebens, welcher von jeher sich empfolen hatte; in das hegelsche System will er jedoch nicht recht passen, weil es schon in den vorhergehenden Stufen auf die größte Allgemeinheit der Sitte hingearbeitet hatte. Die Lehren Hegel's über die Familie und die bürgerliche Gesellschaft gehen daher auch nicht sehr tief in ihren Gegenstand ein. Vergleicht man seine Lehren über die Familie, über Ehe, Familiengut und Erziehung mit dem, was Fichte über denselben Gegenstand wenn auch nicht zu befriedigender Lösung, so doch zu problematischer Erörterung gebracht hatte, so wird man finden, daß vieles von diesen Dingen von ihm ganz vernachlässigt oder nur oberflächlich berührt worden ist. Mit den Lehren über die bürgerliche Gesellschaft steht es etwas anders. Sie haben von dem Stoffe Vortheil gezogen, welchen die neuern Lehren über Volkswirthschaft im reichlichen Maße zugeführt hatten; auch die Lehren über Rechtspflege, Polizei und Corporation der Stände sind in die Untersuchung gezogen worden; aber man wird nicht unbemerkt lassen können, daß viel von dem, was hierdurch an Breite gewonnen worden, theils nur unverarbeitet geblieben ist, theils nur Formen für das Statsleben vorwegnimmt. Zieht man alles dies ab, so findet man, daß von Fichte die bürgerlichen Geschäfte für die Ueberwindung der Natur, die Vertheilung der Arbeiten und der sittliche Gehalt in Berufsleben viel eingehender behandelt worden sind als von Hegel. Zu einer eigentlichen Gliederung der Stände, welche aus der Vertheilung der

Arbeiten hervorgehen sollen, gelangt daher Hegel auch nicht; kaum ist die Stelle für dieselbe angegeben, welche uns nur darauf aufmerksam macht, daß Hegel das Vorurtheil Fichte's theilt in der Unterscheidung niederer und höherer Stände noch vor Berücksichtigung ihrer politischen Bedeutung. Die erstern läßt er nur dem Bedürfnisse dienen, theils im Landbau, theils in Gewerbe; ein dritter Stand soll alsdann ausschließlich die Sorge für das Allgemeine übernehmen; seine höhere Würde wird durch den Namen des denkenden Standes bezeichnet. Dies entspricht wenig dem Zwecke, welcher im Gange der Untersuchung verfolgt wird. Denn dieser ist im Allgemeinen darauf gerichtet den Stat als eine natürliche Gliederung in der gesellschaftlichen Sitte erscheinen zu lassen. Hierin verfolgt Hegel einen richtigen Gesichtspunkt, der ihm durch den Fortgang der philosophischen und der politischen Bewegung an die Hand gegeben wurde. Er hat sich, wie Schelling und die historische Rechtschule, von den revolutionären Bewegungen der vorangegangenen Zeit abgewandt; im State sucht er die natürlichen und geschichtlichen Grundlagen des Bestehenden auf; er findet sie in der Sitte, welche zuerst in der Familie, dann in der bürgerlichen Gesellschaft, zuletzt im State sich ausbildet. In jener bildet sich im Einzelnen und im Aeußern vor, was im Stat zu einer innern Gesammtheit sich entwickeln soll. Daher wird die Familie als die Vertreterin der Sitte in der kleinern Gemeinschaft geschildert, in welcher die künftigen Bürger des Stats sich bilden sollen, und die bürgerliche Gemeinschaft wird als der äußere Stat betrachtet, welcher die Verhältnisse der einzelnen Bürger und ihrer Stände ordne, damit sie zu einem Gesammtleben in der Statsorganisation zusammentreten können. In der Gesammtheit des politischen Lebens soll alsdann der Geist des Volkes in der Lösung seiner allgemeinen Aufgaben sich bethätigen. Der Zug zum Allgemeinen, welcher durch das System hindurchgeht, gestattet der Familie und der Gliederung der bürgerlichen Stände keinen Zweck für sich, nur als Mittel sollen sie der Entwicklung des Weltgeistes dienen.

Auch in der Statslehre zeigt sich das Drängen nach dem Allgemeinen. Hegel stellt zu oberst den Zweck des Stats, welcher nicht auf die Entwicklung der besondern Volkssitte, sondern auf die freie Bewegung des Weltgeistes gerichtet sein soll. Die Freiheit der Einzelnen und der Stände dienen nur als Mittel und selbst die einzelnen Volksgeister erweisen sich in den Collisionen,

in welchen sie untereinander gerathend sich aufreiben, nur als Stufen im Proceß der Weltgeschichte. Die Völker bilden ihre Verfassungen aus als Organe für den Fortgang des Weltgeistes. Hierin liegt die Anordnung des Systems. Die Ausbildung der Verfassung oder des innern Stats ist zuerst zu untersuchen; dann folgt die Untersuchung über die äußern Verhältnisse der Staten oder über das Völkerrecht und die Betrachtung der Weltgeschichte macht den Beschluß. Die Ausführung dieser systematischen Anordnung verwickelt sich aber durch verschiedene Beweggründe. Da sie neben einander verlaufende Verhältnisse in eine fortlaufende Linie bringen möchte, ist sie genöthigt das Spätere der Zeit nach dem Begriffe nach früher zu stellen. Die Polemik gegen die revolutionären Neigungen der frühern Statslehren führt andere Störungen herbei. Wenn in dem ersten Theile die innere Verfassung des Stats abgehandelt werden soll, so kann man nicht unbemerkt lassen, daß Hegel dem Zuge der Philosophie nach einem Ideale für die Beurtheilung des Wirklichen sich nicht hat entziehen können; seine Verfassungslehre bringt ein Ideal zur Sprache, welches nur am Ende der Statsgeschichte sich verwirklichen könnte, welches aber nun an die Spitze der Untersuchung tretend wie eine unzeitige Vorausnahme erscheint. Wenn Hegel aus den äußern Verhältnissen der Völker und Staten den Fortgang der Geschichte ableitet, so lag der Gedanke nahe, daß ohne das Eingreifen dieser Verhältnisse in Rechnung zu ziehen auch die innere Entwicklung der Statsverfassung nicht begriffen werden könne; schon Locke's föderative Statsgewalt hatte hierauf hingewiesen und Hegel kann daher den ersten Theil seiner Untersuchungen nicht ohne Berücksichtigung des folgenden durchführen. Die Voraussetzung vieler, neben einander bestehender Völker tritt bei ihm auch ohne weitere Begründung auf. So haben wir in der Statslehre Hegel's zwar viele richtige Ueberlegungen zu erwarten, ihre systematische Ausführung aber leidet an vielfältigen Verwirrungen.

In den Lehren über die Verfassung wird als Ideal aufgestellt, daß jedem Bürger des Stats Gleichheit vor dem Rechte und Freiheit vor dem Gesetze gewährt werde. Richtig verstanden sollen aber beide Gesichtspunkte zusammenfallen und weder die Ungleichheiten, welche in der Gliederung der Statseinheit hervortreten, noch die gesetzliche Unterordnung des Einzelnen unter den Gesammtwillen des Stats ausschließen. Im Begriffe des

Stats liegt seine gesetzmäßige Gliederung; in der Verfassung soll sie sich aussprechen. Die geschriebenen Gesetze werden von Hegel gelobt als ein fester Ausdruck der Verfassung; aber er rügt es auch als einen Irrthum, wenn man in der geschriebenen Verfassung die Gewährleistung der gesetzlichen Freiheit suche; diese könne nur im Geiste des Volkes und seiner patriotischen Gesinnung gefunden werden und die Verfassung hat nur Werth, wenn sie Ausdruck des Volksgeistes ist. Der Geist des Volkes wohnt aber nicht in der ungegliederten Menge, welche für sich nichts zu bedeuten hat, nichts beschließen und nichts vertragen kann, sondern in der Vertheilung des Volkslebens an verschiedene Geschäfte, für welche verschiedene Organe sich gebildet haben, und in der Vereinigung aller dieser Geschäfte und Organe zu einer Organisation. Eben hieraus erwächst die Verfassung; durch einen Act der Willkür läßt sie sich nicht machen. Aus der Volkssitte heraus bildet sich der Stat; daher geht durch die hegelsche Politik der Gedanke hindurch, daß die wirklichen Verfassungen besser sind als die nach abstracter Theorie ersonnenen. Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig. Dadurch wird nicht gesetzt, daß die Gegenwart das Höchste biete, sondern nur der Grundsatz eingeschärft, daß im Gange der Geschichte nicht die Willkür der Einzelnen hersche, sondern der allgemeine Geist sein Recht behaupte und die Formen sich zu schaffen wisse, welche dem gemeinsamen Leben nothwendig und förderlich sind. Dies gestattet nun wohl ein Ideal der Verfassung aufzustellen, nach welchem der Stat seinem Begriffe nach zu streben habe, es fordert aber auch, daß wir diesem Ideale gegenüber bei Beurtheilung des Wirklichen die Beschränkungen berücksichtigen, welche für die jedesmalige Stufe der Entwicklung ein Nachlassen von den idealen Forderungen herbeiführen. Das Ideal der Statsverfassung, welches Hegel aufstellt, trägt die Spuren an sich, daß es abgenommen worden ist von den Statsformen, welche im Allgemeinen zu seiner Zeit erreicht waren. Es ist ein Ausdruck der politischen Meinung seiner Zeit, aus dem Gesichtspunkte eines Mannes gefaßt, welcher mit seiner Zeit zufrieden war, in eklektischer Weise ausgebildet, weil die verschiedenen Verfassungen, welche vorlagen, Gleichartiges und Ungleichartiges darboten; daher trägt es auch eine ziemlich unbestimmte Form an sich. Hegel fordert die constitutionelle, aber ständisch gegliederte Monarchie. Der Geist des Volkes soll her-

schen; in der öffentlichen Meinung spricht er sich aus, aber doch nur in unförmlicher und schwankender Weise; in der ständischen Gliederung soll er seine gesetzliche Vertretung finden. Dieser stellt Hegel die Regierung entgegen, welche nach verschiedenen Geschäften der Statsverwaltung in mehrere Zweige sich theilt; hieraus ergiebt sich aber auch die Forderung einer dritten Macht, welche die Zweige der Statsverwaltung zusammenfaßt und sie mit der ständischen Gliederung in Einklang setzt. So schließt die monarchische Gewalt das ganze Gebäude der Verfassung ab.

In welchem Maße diese Verfassung als ein Ideal angesehn werden muß, ergiebt sich erst aus den äußern Verhältnissen des Stats, welche zum Völkerrecht führen. Wir lernen nun, daß ein Stat neben andern Staten besteht. Jeder von ihnen hat seine Selbständigkeit in natürlicher Absonderung von den übrigen, seinen besondern Geist und Willen. Ein allgemeines Recht besteht unter ihnen nicht, sondern soll nur sein; Zufälligkeit und Willkür herschen daher über ihre Verhältnisse unter einander. Der Streit unter ihnen, welcher hieraus hervorgeht, wird nur durch Gewalt des Krieges entschieden. Aber eine allgemeine Sitte bildet sich unter ihnen aus in ihrem Verkehr und gewinnt im Völkerrechte Geltung. So treten die besondern Staten in friedlichen und feindlichen Beziehungen zu einander als Glieder in die Weltgeschichte ein. Dies giebt ihnen ihre allgemeine Bedeutung und die Verfassungen, welche sie in ihrem Innern ausbilden, zeigen sich nun als abhängig von der Rolle, welche sie in der Weltgeschichte übernehmen sollen, sind daher auch nur als Stufen zu betrachten, durch welche das Ideal der Verfassung, die ständisch gegliederte Monarchie erreicht werden soll. Die Verwirklichung dieses Ideals ist von der Zeit zu erwarten; vor ihm sind andere Statsverfassungen nothwendig; sie werden sich im Verlauf der Geschichte in den Völkern ausgebildet haben nach der Weise ihres Geistes und ihrer Volkssitte. Die Weltgeschichte wird nun von Hegel als das Weltgericht geschildert, in welchem die besondern Volksgeister dialektisch in Widerspruch mit einander sich setzen und als vergängliche Werkzeuge sich verzehren um den absoluten Geist zu Tage zu bringen.

Wir treten hiermit in die Philosophie der Geschichte ein, welche Hegel mit besonderer Vorliebe gepflegt hat, sich dessen wohl bewußt, daß sie eine der Hauptaufgaben der neuesten Philosophie war. Man muß ihm zugestehn, daß er mit größerm Fleiß als

Fichte und Schelling das empirisch gegebene Material zu überwältigen gesucht und weniger darauf sich eingelassen hat die dunkeln Anfänge der Geschichte hypothetisch für die philosophische Construction zurecht zu rücken, als die urkundlich beglaubigten Thatsachen der lichtern und begreiflichern Zeiten ihrer wesentlichen Bedeutung nach zu erforschen. Diese Vorzüge vor seinen Vorgängern können jedoch nicht verdecken, daß sein Unternehmen die Geschichte zu construiren auf einer irrigen Ansicht vom Verhältniß der Philosophie zur Erfahrung beruht und daher zu Irrthümern führt. Für sein Unternehmen macht er die Vernunft in der Geschichte geltend und er will daher auch nur das Vernünftige in der Geschichte aus seinen vernünftigen Gründen ableiten; es beruht auf den wesentlichen Fortschritten in der Befreiung des Geistes und diese allein sind das Bedeutende in der Geschichte; Persönlichkeiten, Namen und Zeiten dürfen im Verständniß der Geschichte unberücksichtigt bleiben. Hierdurch opfert er doch ohne Zweifel vom wahren Gehalt der Geschichte nicht wenig auf und würde noch mehr aufopfern, wenn er wirklich alle diese empirischen Bestandtheile mit Stillschweigen übergehn könnte; aber wenn er auch einzelne Personen nicht nennt, der Charakteristik der Völker liegt ihre Kenntniß zu Grunde, die Namen der Völker kann er doch nicht verschweigen und bei dem Gedanken an die Fortschritte, welche sie brachten, wird man auch an die Zeiten denken müssen, in welche ihre Werke fallen. Daß Vernunft in der Geschichte ist und erkannt werden kann, dürfen wir willig zugestehn und die Grundsätze für die Beurtheilung ihrer Leistungen für die Philosophie als ihren gerechten Antheil einfordern; aber dadurch wird auch noch nicht eine geschichtliche Thatsache erschöpft und die Annahme, daß die Philosophie zur Erklärung aller bedeutenden Thatsachen der Geschichte genüge, muß als eine unberechtigte Anmaßung gerügt werden.

Außer den allgemeinen Schwächen, welche an der Construction der Geschichte haften, müssen wir von vornherein noch einiges andere an seiner Philosophie der Geschichte tadeln. Schon oben wurde gerügt, daß der Begriff des Volkes von ihm in sehr vager Bedeutung gebraucht wird. Er legt auf die Sitte alles Gewicht, der Stat soll die unmittelbare Folge der Volkssitte sein; jedes Volk von dem andern nur durch seine Sitte sich unterscheiden. Auf die Verschiedenheiten der Sprache und des Vaterlandes wird

also gar nicht geachtet. Nun sehen wir aber doch nicht, daß Hegel, wo Verschiedenheiten der Statsverfassungen hervortreten, auch Verschiedenheiten der Sitten und der Völker annähme, vielmehr in seiner Weltgeschichte treten gar seltsame Völker auf, welche die verschiedensten Statsverfassungen, Sitten, Sprachen und Länder umfassen. So das orientalische Volk, welches alle asiatischen Völkerschaften mit einigen andern, so das germanische Volk, welches alle neuere europäische Völker zu einem Begriff zusammenballt. Daß hierdurch dem Begriffe der Volkssitte eine völlig vage Bedeutung gegeben werde, bedarf keines Beweises. Was Hegel mit den Namen von Völkern bezeichnet, hat seinen Gedanken nach nur die Bedeutung von Stufen in der Entwicklung der Menschheit. Nur wenn man diese Bedeutung unterschiebt, lassen sich die Härten einigermaßen begreifen, wenn auch nicht rechtfertigen, mit welchen er die untergeordneten Elemente von Volksbildungen beurtheilt, welche seiner Construction der Geschichte sich nicht fügen wollen. Da er in ihr keine Rücksicht darauf nehmen kann, daß verschiedene Völker in der Geschichte neben einander bestehn und an einander sich abarbeiten, sondern alles in einen stetigen Fluß der Geschichte bringen will, kann in jeder Periode nur ein Volk sittlichen Werth haben und die Leitung der Menschheit übernehmen; die andern Völker können gar nicht als Völker zählen; als Träger der gegenwärtigen Entwicklungsstufe hat jenes unbedingt Recht; der Wille der andern Volksgeister ist dagegen rechtlos gegen das weltbeherschende Volk, bis auch dieses von seiner Zeit ereilt wird und es, indem der Weltgeist eine höhere Stufe erreicht hat, dem Zufall und dem Gericht anheimfällt. Die Härte, mit welcher Hegel die rechtlosen Völker dazu verdammt ohne Selbständigkeit der politischen Sitte der Leitung anderer Völker sich hinzugeben, beweist uns, daß er vom gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht völlig sich losgesagt hat; die Härte, mit welcher er die weltbeherschenden Völker, nachdem sie ihren Beruf erfüllt haben, aus der Reihe selbständiger Mächte streicht, läßt uns in ihnen nach seinem philosophischen Sprachgebrauche, nur Vertreter von Perioden der Weltgeschichte erkennen. Diese Perioden in einer einigermaßen befriedigenden Weise zu bezeichnen wird er aber auch verhindert durch die schon gerügte Manier seiner Geistesphilosophie die gleichzeitig verlaufenden Bildungselemente in aufeinander folgende Stufen umzusetzen. Hierdurch leidet seine Philosophie an einem Man-

gel, welchen von empirischen Gesichtspunkten aus schon Lessing und noch mehr Herder überwunden hatten. Wie Fichte, wie Schelling in seinem transcendentalen Idealismus, sieht er den wahren Gehalt der Geschichte nur in der Entwicklung der Statsverfassung, ohne die mitwirkenden Bildungselemente zu beachten. Ganz folgerichtig konnte er hierin freilich nicht verfahren, vielmehr führt er aus, daß Völker und Staten einer religiösen Grundlage in der Heilighaltung der Sitte bedürfen. Die richtigen Bemerkungen, welche er hierüber einschiebt, decken nur die Zweideutigkeit seiner Begriffsbestimmungen auf, indem er in ihnen der Stufe der objectiven Sittlichkeit etwas zueignet, was erst dem absoluten Geiste zufallen soll. Wenn hiernach Hegel die Construction der Geschichte nur auf die politische Geschichte mit Vernachlässigung der Culturgeschichte beschränkt, wenn er auch die Naturbedingungen, unter welchen die Völker sich scheiden und aneinander sich abarbeiten, unter schiefe Gesichtspunkte bringt, so können wir nur eine einseitige Schilderung der Stufen in der Entwicklung des menschlichen Geistes von ihm erwarten.

Sie verläuft an der dürftigen Kategorie der Quantität, indem das Ziel der Weltgeschichte, das Bewußtsein, daß der Mensch als solcher frei ist, erst bei einem, alsdann bei einigen, zuletzt bei allen Menschen erreicht werden soll. Das erste giebt die despotische Verfassung des Orients, das andere die Republik des classischen Alterthums, das letzte die Monarchie des germanischen Volkes ab. Diesem einfachen Schema muß eine größere Fülle gegeben werden. Es geschieht durch verschiedene Einmischungen. Die geographischen Verhältnisse werden berücksichtigt. Mit der Natur der Erde hängt der Lauf der Geschichte zusammen; von Osten her verbreitet sich das Licht; auf die Kugelgestalt der Erde darf aber dabei keine Rücksicht genommen werden; Asien ist der wahre Osten, Europa das äußerste Ende des Westens; so wie in Asien die Geschichte beginnt, so findet sie in Europa ihr Ende. Für den Anfang der Geschichte in der asiatischen Despotie wird auch noch eine Vorgeschichte angenommen und es treten dabei die Namen besonderer Reiche ein, welche das gelehrte Gedächtniß des Philosophen mit sich führt. China und Indien sind noch nicht eigentliche Staten, noch festgehalten in der Familienverfassung und in den Klassenunterschieden der bürgerlichen Gesellschaft; erst in Persien wird der despotische Stat fertig; einige andere Staten, wie

Aegypten und der jüdische Stat schließen sich ihm als Abhängigkeiten an. In allen diesen Staten ist nur der Despot frei; das ist die Kindheit der Menschheit, welche sich noch unter der patriarchalischen Herrschaft weiß, zwar die Substanz der Freiheit gefaßt hat, aber so, daß die einzelnen Subjecte nur dem allgemeinen Zuge nach Freiheit ohne eigene Selbstbestimmung folgen. In der Republik sollen dagegen einige frei werden; das ist die Bedeutung des classischen Alterthums. Um seinen Lehren über dasselbe eine größere Fülle zu geben bedient sich Hegel des Kunstgriffs, welchen seine dehnsame Methode gestattet, ihr mittleres Glied in einen Gegensatz zu spalten, in welchem aber seine Glieder nicht neben, sondern nach einander gestellt werden nach der Weise der Geschichte. Die Republik ist Demokratie oder Aristokratie; jene zu entwickeln war die Aufgabe des griechischen Volkes im Jünglingsalter der Menschheit, diese stellt der römische Stat dar, dem Mannesalter entsprechend. In beiden Verfassungen ist noch nicht der Gedanke der persönlichen Freiheit aller Menschen durchgedrungen; denn nur die Freien haben an der Herrschaft des Gesetzes Theil; die Sklaverei ist nöthig für die Freiheit einiger; an die Stelle des despotischen Willens hat sich aber das allgemeine Gesetz gesetzt, an welchem die Freien Theil haben. In der römischen Aristokratie tritt nun auch der Widerspruch dieser Culturperiode zu Tage. Von der einen Seite gilt der abstracte Stat, von der andern Seite die juristische Persönlichkeit; beide stehen im Streit mit einander; aus ihm entwickelt sich das tiefe Unglück, die Spaltung des Lebens in der römischen Kaiserherrschaft. Hegel kann hier das Eingreifen der religiösen Bewegungen in das Statsleben nicht übersehn. Das israelitische Volk ist ihm vorbehalten zum Ausdruck des unendlichen Schmerzes über die Zerrissenheit der Menschheit und das Christenthum schreitet heran um Versöhnung für diesen Schmerz zu bringen. Als sein Träger tritt das germanische Volk auf, welches ebenfalls seine Perioden durchlaufen muß. Sein Ziel ist die Individuen in ihrer Gesammtheit frei zu machen in ihrer sittlichen Ueberzeugung und das Bewußtsein zu wecken, daß in dem Menschen Gott ist, welcher als das allgemeine Gesetz der Geschichte sich offenbart. Zu seiner Erreichung wird fortgeschritten zuerst in der rohen Einheit des Geistigen und des Weltlichen, in welcher beide noch unmittelbar als eins sich darstellen, nicht aber durch den Geist hergestellt worden

sind in ihrer Einheit; dies geschieht im fränkischen Reiche; dann aber muß die Scheidung eintreten zwischen Geistlichem und Weltlichem in dem Kampfe des Mittelalters zwischen dem Kaiserreiche und der Hierarchie, damit der Geist sich objectiv werde an dem Aeußern, und zuletzt muß der Geist sich befreien um das Statsleben mit Bewußtsein der Vernunft gemäß einrichten zu können, dies hat die kirchliche Reformation durch die Wiederherstellung der christlichen Freiheit eingeleitet, in welcher dem weltlichen Leben sein Recht zu Theil geworden ist. So sind wir zu der Verfassung gelangt, mit deren Entwicklung die neuere Zeit sich beschäftigt sieht. Die revolutionären Bewegungen, in welchen wir uns noch finden, sind nur Folgen davon, daß die Reformation nicht vollständig durchgeführt worden ist; aber durch sie ist doch die Befreiung des Geistes festgestellt, in welchem der absolute Geist sich selbst als Subject und Object seines Lebens weiß.

Das politische Leben ist für Hegel doch nur die Vorbedingung des wahrhaft freien Lebens. Ueber den Gedanken seiner Vorgänger, daß der Stat die wahre Freiheit nur möglich mache, ist er nicht hinausgekommen; dem politischen Leben fehlt noch der wahre Gehalt; er soll erst vom absoluten Geiste gewonnen werden in der geistigen Bildung, welche auf dem Grunde der politischen Freiheit ruht. Hegel geht hierbei über Schelling hinaus, indem er die Verworrenheit aufzulösen sucht, in welcher dieser das ästhetische, religiöse und philosophische Leben zusammengeworfen hatte. Er läßt uns daher im absoluten Geiste die drei Stufen des ästhetischen, des religiösen und spekulativen Lebens unterscheiden. Diese Glieder deutlich auseinander zu halten will ihm jedoch nicht gelingen. Er selbst macht hierauf aufmerksam, indem er sagt, daß die ganze Sphäre des absoluten Geistes mit dem Namen der Religion bezeichnet werden könnte. Diese Aeußerung läßt den Gang erkennen, in welchem die hier einschlagenden Gedanken sich gebildet hatten. Auch Schelling hatte sich von der ästhetischen Anschauung allmälig mehr zur Religion gewendet; die romantische Schule hatte denselben Gang genommen; schon in der neuern Philosophie haben wir an verschiedenen Stellen das Bestreben bemerken müssen vom ästhetischen zum religiösen Leben zu gelangen. Bei Hegel stellt sich nun die schöne Kunst nur wie eine Vorstufe der Religion, wie ein Cultus des Ideals dar. Das Charakteristische der schönen Kunst, die künstlerische Darstellung des Schönen, kann bei

dieser Weise der Auffassung nur in einem untergeordneten Maße in Betracht gezogen werden. Sie wird zurückgedrückt durch den Gedanken, daß im absoluten Geiste nur das Bewußtsein des Geistes von seinem wahren Gehalt sich durcharbeitet. Aber auch der Unterschied zwischen Religion und Philosophie kommt bei Hegel nicht zu einer klaren Entwicklung. Die Hindernisse liegen theils auf der Seite der Religion, theils auf der Seite der Philosophie. Von jener Seite wird die theoretische Bedeutung derselben vorzugsweise hervorgehoben, ihre praktische Bedeutung zurückgestellt. Mit Eifer und in einer nur zu sehr formellen Weise streitet Hegel gegen die Theologen, welche auf der Stufe des Glaubens uns festhalten möchten in dem Vorgeben, daß wir von Gott nichts wissen könnten. Im Christenthum, meint er, hätten wir eine offenbarte Religion, welcher es nicht anstehn würde zu behaupten, daß uns von Gott nichts offenbar wäre. Indem aber Hegel so das theologische Wissen mit Vernachlässigung der Praxis hervorhebt, geräth er in Gefahr die Religion in Philosophie aufgehn zu lassen. Von Seiten der Philosophie ergiebt sich dagegen die Neigung sie nur als religiöses Wissen zu betrachten. Es konnte nicht ausbleiben, daß auf der höchsten Stufe der Selbstbesinnung das Bewußtsein sich meldete, daß wir es im System der Philosophie nur mit einem Ideal des Philosophen zu thun haben und das absolute Wissen in der noch im Proceß begriffenen Philosophie doch nicht erreicht wird. Zu einem offenen Bekenntniß hierüber kommt es nun freilich nicht; von der einen Seite vielmehr kann Hegel den Gedanken nicht aufgeben, daß die Philosophie in einem vollständigen System das absolute Wissen geben soll und nunmehr auch wirklich gegeben hat, damit kein leeres Sollen der Wirklichkeit gegenüber bestehen bleibe; von der andern Seite sieht er sich aber auch gedrungen das System nur als ein vorläufiges zu betrachten, welches seine weitern Entwicklungen von der Zeit erwartet. In der Schwankung zwischen diesen beiden Gesichtspunkten liegt das Bekenntniß, welches wir vermissen. Hegel drückt es auch darin aus, daß er den absoluten Geist zuweilen Gott, zuweilen die Kunst, Religion und Philosophie des Menschen nennt. Wenn beides von gleicher Bedeutung sein soll, weil der Mensch sich wisse in Gott und Gott sich wisse im Menschen, so beruht dies auf denselben verwirrenden Gleichsetzungen, welchen wir die absolute Philosophie schon oft sich hingeben sahen. Das Trüge-

rische in ihnen deckt Hegel selbst auf, wenn er uns darauf verweist, wie der absolute Geist in seiner Gemeinde lebe, im Glauben und Andacht sich bewähre und im Proceß des Lebens die Versöhnung mit seiner Wirklichkeit zu gewinnen trachte; denn darin ist nicht ausgedrückt, daß der Mensch im absoluten Geist mit Gott eins ist, sondern nur daß er eins zu werden trachtet mit ihm. Für diese Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes kann es nun als passend angesehn werden, wenn sie im Allgemeinen als das religiöse Leben bezeichnet wird, welches zuerst in der ästhetischen Verehrung des Schönen, dann in der Offenbarung des Geistes und zuletzt im höchsten Grade im religiösen Wissen sich entwickeln soll.

Nach diesen Vorbemerkungen werden wir in der Lehre vom absoluten Geiste im Wesentlichen nur eine Untersuchung über die Stufen zu erwarten haben, auf welchen der Geist der Menschheit zum Bewußtsein Gottes sich erhebt um in ihnen den Abschluß seiner Entwicklungen zuletzt in der philosophischen Form als dem adäquaten Ausdruck der Wahrheit zu finden. In der That arbeiten die Aesthetik und die Religionsphilosophie Hegel's in allen wesentlichen Punkten auf eine solche Construction der ästhetischen und der religiösen Geschichte hin. Was in den Untersuchungen über die politische Geschichte versäumt worden war, die Berücksichtigung des ästhetischen und des religiösen Lebens, wird hier nachgeholt, in einer Weise freilich, welche die zusammengehörigen Culturelemente willkürlich auseinanderwirft und dadurch zu Wiederholungen geführt wird, weil sich doch nicht verbergen läßt, daß sie in Wechselwirkung stehn und sich gegenseitig bedingen.

Das Wesen des ästhetischen Lebens wird darin gesucht, daß die Kunst das Ideal des Geistes in einer sinnlichen Veranschaulichung darzustellen sucht. Das Ideal ist Gott, das Unendliche. In einer sinnlichen, endlichen Gestalt soll es dargestellt werden. Das Unangemessene in dem Bestreben dies zu leisten muß um so stärker sich zeigen, je angestrengter die Versuche werden ihm Genüge zu thun. Dies soll an den drei Stufen sich erweisen, welche die Perioden der Kunstgeschichte abgeben. Die erste ist die symbolische Kunst des orientalischen Volkes. In ihr offenbart sich das Streben das Erhabene auszudrücken und in ihm das Unendliche anzudeuten; denn nur zu Andeutungen gelangen wir auf dieser Stufe der Kunst. Wir haben schon früher erwähnt, daß

es zu den Schwächen der hegelschen Aesthetik gehöre die Darstellungsmittel der schönen Kunst nur in einem untergeordneten Sinn zu berücksichtigen. Sie werden nur als Stufen der künstlerischen Bildung betrachtet. Hiervon finden wir bei der Würdigung der erhabenen Kunst der Orientalen das erste Beispiel. Sie wird auf die Baukunst beschränkt. Andere und näher liegende Kunstmittel werden dabei nicht berücksichtigt, nicht einmal die Dichtkunst der Orientalen. Die zweite Stufe ist die classische Kunst der Griechen, der kräftigste Versuch das Ideal ganz in sinnlicher Gestaltung zu erschöpfen; sie bleibt nicht bei Andeutungen stehn, sie bringt das eigentlich Schöne zu Tage. Ihr wird die plastische Kunst als Kunstmittel zugewiesen und nur in ihr hält Hegel das Schöne für erreichbar. Aber in ihr zeigt sich auch deutlicher als in jeder andern Art der Kunst die Eitelkeit des Bestrebens das Unendliche in äußerer Gestalt ausdrücken zu wollen. Daher wird der Geist der Menschheit zu einer dritten Stufe der Kunst getrieben, welche eigentlich schon über die Kunst hinausgeht und im Geistigen die adäquate Gestalt für das Unendliche suchen läßt. Hegel bezeichnet diese Stufe mit dem Namen der romantischen Kunst und als Kunstmittel werden ihr die Mittel der Malerei, der Musik und der Dichtkunst zugewiesen. Eine nicht mehr körperliche, dem Geistigen sich zuwendende Bedeutung wird ihnen beigelegt. Von der Objectivität des Kunstwerkes hat der Geist sich zurückgewendet in sein Inneres und in seinem Gemüthe sucht er die Versöhnung, welche er in der Gestaltung des Aeußern nicht finden konnte. Wir sind hiermit an der Schwelle der Religion angelangt.

In der Religion offenbart sich Gott in der Vorstellung des Geistes. Zum Wesen Gottes gehört es für das Bewußtsein zu sein; er ist nicht jenseits der Sterne, sondern als Geist in den Geistern; er ist nicht neidisch, sondern theilt sich mit; er ist nicht allein Substanz, sondern Schöpfer des Himmels und der Erde, in seinem Sohne sich offenbarend und als heiliger Geist zurückkehrend in sich; indem er im religiösen Verhältniß zwischen sich und dem endlichen Geist als Gegenstand sich darstellt, welcher dem gläubigen Subject gewiß ist. Hierin begegnen uns dieselben Forderungen, welche wir schon aus der Logik kennen, gegründet in der allgemeinen Forderung, daß im Wissen des Absoluten das Selbstbewußtsein des Geistes sich vollenden soll, indem der göttliche Geist von

sich weiß durch Vermittlung des endlichen Geistes. Die Religion wird daher nicht als Angelegenheit des einzelnen Menschen, sondern als das Selbstbewußtwerden Gottes gedacht; in ihr weiß das Opfer des Menschen mit der Gnade Gottes sich eins. Aber als ein geschichtlicher Vorgang stellt sie sich dar, weil Vorstellung und reflectirendes Denken die Acte der Entwicklung auseinanderfallen lassen, mit der Forderung jedoch, daß in der Andacht der Gottesverehrung die Scheidung zwischen Gott und seinen Verehrern aufgehoben sei. In seiner Encyclopädie der Philosophie hat Hegel nur auf diese höchste Stufe der Religion Rücksicht genommen; sie wird im Christenthum gefunden, welches auch nicht bloß als eine Religion, sondern als die allein wahre Religion betrachtet wird; dagegen in seinen Vorlesungen über Religionsphilosophie hat er auch die niedern Stufen der Religion beachtet, welche eigentlich der schönen Kunst angehören. In diesen Untersuchungen wiederholen sich die schon angeführten Lehren über die religiöse Verehrung des Erhabenen und des Schönen nur in einer nähern Beziehung zu der höhern Stufe des religiösen Bewußtseins, welche aus diesen niedern Stufen hervorgehn soll. Ueberdies treten dabei auch geschichtliche Erörterungen ein, deren fortschreitende Ausbildung in der Religionsphilosophie Hegel's Veränderungen der Ansicht herbeigeführt hat. Hieraus sind in der doppelten Bearbeitung, welche Hegel's Religionsphilosophie gefunden hat, Störungen entstanden, welche das Verständniß erschweren. Man wird diesen Theil seiner Lehre wohl noch weniger als andere für abgeschlossen ansehn können. Nur einige Punkte heben wir aus ihm hervor, welche zur Vergleichung mit der Aesthetik auffordern. Die Religion läßt Hegel nicht mit der Verehrung des Erhabenen beginnen, sondern mit der Naturreligion, in welcher der Mensch in völliger Einheit mit der Natur lebt; wollte man ein entsprechendes Moment für das ästhetische Leben suchen, so würde man es in der Schönheit der Natur finden können; dies Moment fehlt aber in der hegelschen Aesthetik. Die Naturreligion wird als ein pantheistischer Gottesdienst betrachtet und in den Stand der Unschuld verlegt. In diesem darf man die höchste Seligkeit nicht suchen, vielmehr das Losreißen von der Natur, das Schuldigwerden soll eintreten als der nothwendige Uebergang zu der höhern Stufe der Religion, welche nun erst die Verehrung des Erhabenen herbeizieht. Diese findet nun aber nicht, wie in der Aesthetik, ihren

Ausdruck in der Baukunst der Orientalen, sondern in der heiligen Dichtkunst der Juden. Die jüdische Religion ist die Religion der Erhabenheit, weil in ihr die Allmacht Gottes im Gegensatz gegen die Natur und den Menschen, den Knecht Gottes, als der unendliche, alles überragende Gegenstand der Verehrung auftritt. Höhere Stufen der Religion folgen hierauf, in welchen das Göttliche als besonderes Subject verehrt wird, die Religion der Griechen, welche die Verehrung der Schönheit in ihrer individuellen Gestaltung ist, und die Religion der Römer, die Verehrung der Zweckmäßigkeit. Diese gilt als Uebergang zum Christenthum; wie er sich bewerkstellige, ist in Winken angedeutet worden, welche manches zu bedenken, aber wenig Licht geben. Die römische Religion soll das Christenthum vorbereitet haben, indem sie die besondern Zwecke in einen allgemeinen Zweck, den Zweck der allgemeinen Statsmonarchie zusammenzufassen strebte. Die religiöse Versöhnung, welche die Person fordert, konnte sie aber nicht gewähren, weil in einer rohen Gestalt die individuelle Person der vergötterten, despotischen Statsgewalt von ihr entgegengestellt wurde. Daher bildet der Schmerz über die Härte dieses Gegensatzes den Uebergang, er verkündet sich in Resignation philosophischer Tugend bei den Occidentalen, im jüdischen Volke bei den Orientalen; beide mußten verschmolzen werden, um die Versöhnung vollständig zu machen. Das Christenthum ist die einzig wahre Religion. In ihm wird die Vereinigung des Menschen mit Gott gefeiert und Gott als der Act seines Offenbarens und seines Offenbarseins gewußt, als der lebendige Geist, welcher in seiner Gemeinde sich weiß. Die Person Christi, seine Lehre, sein Leben und sein Leiden bilden nur den Anfang des Christenthums, welcher noch weiter zurückgeführt werden muß auf die ewige Idee Gottes; denn die ganze Offenbarung Gottes ist in der Natur und in der Geschichte; in der Person Christi kommt sie nur zur Entscheidung und muß sich alsdann erst vollenden in der geistigen Gegenwart Gottes in seiner Gemeinde, in der Einkehr Christi in das Innere der Menschen, in welchem das Gottesreich sich vollzieht. So wird die Kirche gegründet als die äußere Verwirklichung der Gemeinde, in der Lehre, welche durch Wissenschaft sich entwickelt, und im Leben, welches die ganze Sittlichkeit ergreift, sie als göttliche Ordnung erkennen und die ganze wirkliche Welt gestalten soll. Hieraus aber ergiebt sich die Nothwendigkeit die Offenbarung Gottes auch im

Weltlichen zu begreifen und der Uebergang von der Religion zur Philosophie wird hierdurch angebahnt. Auch ihn sucht Hegel in der Geschichte nachzuweisen. Die Aufklärung und der Pietismus der vorigen Jahrhunderte scheinen ihm nothwendige Einleitungen zur Philosophie abgegeben zu haben, welche nun angebrochen ist. Wenigstens für den kleinen Kreis der Philosophen soll sie den Zwiespalt unserer noch fortdauernden Kämpfe versöhnen. Sie wissen Gott in Natur und in Geschichte wiederzufinden.

Die Philosophie aber ist der Schluß des absoluten Geistes. Sie stellt die Einheit der schönen Kunst und der Religion dar, indem sie den Inhalt beider begreift, aber auch beide von dem Unangemessenen ihrer Form reinigt und sowohl die sinnliche Anschauung des ästhetischen, wie die räumliche und zeitliche Vorstellung des religiösen Lebens von sich abstreift, um dagegen das Absolute im reinen Gedanken als den ewigen Proceß des Geistes zu fassen. Ihr stellt sich das Sinnliche nur noch als Erscheinung des Geistes im Fortgange seines Lebens dar; die Geschichte, in welcher die Offenbarung des Geistes räumlich und zeitlich sich verwirklichte, ist nun aus, der Vergangenheit anheimgefallen und alle Momente, in deren selbständige Bedeutung der ewige Proceß des Lebens sich zerlegte, werden nun zusammengeschlossen in die eine Wahrheit des Geistes, welche keine andere Wahrheit neben sich duldet. Von der philosophischen Wahrheit ist nun nichts weiter zu sagen, als daß sie im System enthalten ist, wie es mit den allgemeinen Gesichtspunkten der Logik beginnt, dann in der Physik die Natur erkennt als den Durchgangspunkt und die äußerliche Objectivirung des Geistes und endlich in der Geistesphilosophie die Stufen auseinanderlegt, durch welche hindurchgehend der Geist zu sich zurückkehrt, sich erfüllend mit dem vollen Gehalt des Lebens. Folgen wir diesen Sätzen, so kann dabei von einer Geschichte der Philosophie im eigentlichen Sinne keine Rede sein; denn die ganze Fülle der Wahrheit ist im System enthalten. In diesem Sinne hat Hegel geäußert, daß die Geschichte der Philosophie nach der Reihenfolge der Kategorien verliefe, also im System enthalten sei. Was man Geschichte der Philosophie nennt, betrachtet er daher als eine Entwicklung, in welcher der Inhalt der Religion sich entfaltet, erst zu einem Zwispalt des Zweifels im Streit des Glaubens mit der Wissenschaft, dann aber in der wahren Philosophie, welche mit dem Inhalt der Religion sich eins weiß.

Daher werden die Systeme der werdenden Philosophie, welche noch nicht Philosophie ist, als Ausdrucksweisen für die Stufen des Bewußtseins angesehn, welche der jedesmalige Zeitgeist für den Augenblick erreicht hat, als grau in grau gemalte Bilder des Bestehenden, welches seine Nichtigkeit beweist, indem es schon sich anschickt über sich hinauszugehn. Wenn daher Hegel doch von einer Geschichte der Philosophie redet, so meint er damit nur eine Schilderung einer Reihe von vorläufigen Zeitstandpunkten, durch welche der absolute Geist hindurchgehn muß um zur Philosophie, d. h. zum wahren Wissen seiner selbst zu gelangen. In seinem System aber hat er die Ergebnisse der bisherigen Standpunkte zu einer vollkommenen Sammlung des Geistes zusammenzufassen gesucht, mit dem Bewußtsein und dem Bekenntniß, daß er auch nicht anders könne als den Standpunkt seiner Zeit grau in grau malen. Für diesen Standpunkt ist es charakteristisch, daß er in der Geschichte der Philosophie nur die Entwicklung der Religion des Geistes zu erkennen glaubte.

Der Abschluß des hegelschen Systems giebt viel zu bedenken. Er lautet wie ein Widerspruch. Der ewige Proceß des Geistes soll in ihm sich darstellen. Der Proceß, d. h. der Fortschritt läßt sich nur in zeitlicher Entwicklung denken, die Ewigkeit, welche ihm zugetheilt wird, steht mit ihm in Widerspruch. Ganz nackt wird dieser Widerspruch ausgesprochen. Hierin ist die stärkste Einsprache enthalten gegen die Meinung, daß der Zweck unseres Lebens in das Unbestimmte verlaufe und mithin unerreichbar sei; es ist darin nicht weniger entschieden ausgedrückt, daß die Wahrheit des zeitlichen Fortschritts nach allen seinen Folgen bewahrt werden müsse im ewigen Zweck. Die Wahrheit, welche wir suchen, die ewige Wahrheit Gottes, darf nicht als eine unbestimmte, formlose und unterschiedlose Einerleiheit eines abstracten Gedankens gefaßt werden, die ganze Fülle des weltlichen Seins und Werdens soll sie umfassen, wie sie in der Entwicklung der Zeiten uns zum Bewußtsein kommt. Der Schluß des Systems fordert uns auf alle bisher erkannte Wahrheit zu bewahren und was bisher in der Zerstreuung gedacht war, zu einem Gedanken zu sammeln, welcher nun die ganze ewige Wahrheit ausdrückt. Daß diese Aufgabe der Wissenschaft gestellt ist, wird nicht geleugnet werden können; die Art, wie sie ausgesprochen wird, läßt uns die beiden Seiten des wissenschaftlichen Verfahrens, in welchem sie gelöst werden soll, un-

terscheiden und verbinden, die fortschreitende Unterscheidung und das Festhalten zu ewigem Gedächtniß in der Verbindung der unterschiedenen Momente; sie fordert die Vereinigung beider im Endergebnisse. Dies ist der wahre Sinn in der hegelschen Formel, welche den ewigen Proceß an den Schluß des hegelschen Systems stellt. Aber wenn die Aufgabe als gelöst angesehn wird in dem philosophischen System, so ergiebt sich daraus der nackte Widerspruch, in welchem das System sich selbst aufhebt. Nur als Forderung der Vernunft, als Ideal der Philosophie ist das anzuerkennen, was Hegel als Lösung der Aufgabe bietet. Es klingt wie eine herbe Ironie, wenn Hegel am Schlusse seines Systems uns nur wieder an sein System verweist, als möchten wir es nur noch einmal überdenken, um in ihm die ewige Wahrheit im Fortschritte seiner Kategorien zu finden. Diesen Standpunkt der Ironie, das Erbtheil seiner Zeit, hat er nicht überwinden können. Den Stachel seiner Kritik kehrt er gegen sich selbst, einer nur negativen Kritik, welche kein positives Ergebniß bringt, wenn er uns eingesteht, daß auch sein System nur eine Ausgeburt des Zeitgeistes ist, welche von der nächsten Zeit überwunden werden müsse. Dieser ewige Proceß des absoluten Geistes wird von der Welle der Zeit gehoben um von der nächsten Welle der Zeit begraben zu werden.

Wo die Kritik so offen über sich selbst sich ausspricht, können wir uns einer mehr in das Einzelne eingehenden Prüfung enthalten; sie hat schon mit der Auseinandersetzung der schwankenden Bewegungen im Fortgang der Methode verbunden werden müssen. Daß aber Hegel mit ihr seinen Eifer für sein System und sein Vertrauen zu ihm verbinden kann, verdient eine reiflichere Ueberlegung. Den Grund hiervon werden wir nur darin suchen können, daß er mit dem Bewußtsein von der Vergänglichkeit seines Werkes die volle Ueberzeugung von seiner Nothwendigkeit verbindet. Er hat eine Sendung zu erfüllen, an dem Werke seiner Zeit zu arbeiten; ihr Verständniß muß er ihr eröffnen, welches alsdann auch weiter fortarbeiten wird in den kommenden Zeiten um im Processe der Welt die ewige Wahrheit Gottes zu enthüllen. Indem er in diesen Proceß sich verwebt weiß, vergißt er sich selbst und sein philosophisches Denken mit aller der Vergänglichkeit, welche ihm anklebt, vergißt, daß er nur ein Ideal der Wissenschaft sich ausmahlt, weil er dieses Ideal sich verwirklicht denken kann in Gott; er verlegt den Schauplatz unseres

Denkens in Gott und schiebt den absoluten Geist unserm philosophischen Denken als Subject unter. Der Mensch mit seinen Schwächen wird so beseitigt; das absolute Denken kommt so zu Stande. Leben wir doch nur in Gott; unser Denken ist sein Denken; wir sind nur Momente seiner Selbstoffenbarung. Der Proceß, welcher in uns sich findet, in Gott ist er ewig vollzogen und damit ist der ewige Proceß fertig; die Begriffe, welche in uns sich widersprechen würden, finden sich in Gott ohne Widerspruch vereinigt.

Bei dieser Weise Hegel's den Menschen zu beseitigen um alles Denken nur als ein verschwindendes Moment im ewigen Gedanken Gottes zu begreifen kann man nicht umhin einer auffallenden Lücke in Hegel's System zu gedenken. In den von ihm herausgegebenen Schriften erwähnt er die Lehre von der Unsterblichkeit der Person oder der Seele nicht. Dies ist ganz gegen seine Weise alle Lehren der frühern Philosophie der Kritik zu unterwerfen und in irgend einer Art seinem System einzuverleiben. Daß er in seinen Vorlesungen über die Religionsphilosophie die Unsterblichkeitslehre als ein Dogma des Christenthums nicht übergangen hat, giebt keinen sichern Haltpunkt für die Beurtheilung seiner eigenen Ansicht ab, weil seiner Philosophie die Lehren der Religion doch nur eine vorläufige Entscheidung geben, man müßte denn daraus schließen wollen, daß die Erwähnung dieser Lehre unter den religiösen Dogmen zusammengehalten mit dem Stillschweigen über sie in dem Systeme der Philosophie nur um so beredter dafür spräche, daß Hegel ihr nur eine untergeordnete Bedeutung für einen niedern Standpunkt des Denkens beilegen konnte. Wir wollen hierauf kein besonderes Gewicht legen, weil wir hierin nur eins von den vielen Zeichen sehen, wie stark die Neigung bei ihm herscht das besondere Sein der Dinge in das Allgemeine aufzulösen. Sie hat ihren Sitz in seinem Bestreben alles in den Idealismus seines Systems zu ziehn, welches doch nur im Lichte des Allgemeinen alle Besonderheiten als verschwindende Momente des allgemeinen Processes betrachten kann. Alles hat sich dem Begriffe der Philosophie zu fügen und muß zu seiner Verwirklichung dienen. Nur die Vernunft ist wirklich und die Vernunft ist die Philosophie entweder als solche oder in den verschiedenen Vorstufen ihrer Entwicklung; die Unvernunft dient nur zur Folie der Vernunft. Die Natur, sie ist nur zum Schauplatz des philosophirenden Geistes bestimmt, sie ist nur der Blitz, in dessen Lichte

der Geist sich selbst erkennen lernen soll; sie ist nur der Augenblick des Durchgangspunktes, in welchem das Bewußtsein des Geistes von sich zündet. Die Processe des theoretischen und des praktischen Lebens, die Sitte, der Stat, die Geschichte, die Kunst und die Religion, sie sind nur andere Stufen, in welchen die wahre, die philosophische Vernunft sich noch verkappt hält, welche nothwendig sich ergeben müssen um den Zweck zu verwirklichen und den Geist zu seinem vollen Bewußtsein zu bringen. Denn was könnte sonst der Gehalt des geistigen Lebens sein, als daß es zum Bewußtsein seiner selbst sich emporringt? So schildert uns Hegel die Welt, ihren Geist als den folgerichtigen Philosophen, welcher unbeirrt seine Bahn geht in der untrüglichen Vorahnung, in der Gewißheit, in dem Bewußtsein seines Zwecks. Die einzelnen Dinge der Welt aber können in diesem Fortgange des Allgemeinen nur auftauchen um ihrer Pflicht für das Allgemeine zu genügen und ihr sich zu opfern.

In den Schilderungen Hegel's vom Fortgang des Allgemeinen und von der Auflösung aller seiner Momente in das Bewußtsein des ewigen Geistes begegnen uns nun dieselben Schwankungen, welche wir bei Schelling gefunden haben, zwischen Lehren, welche dem System der Immanenz oder dem Akosmismus, und andern, welche dem System der Evolution oder dem Atheismus sich zuwenden. In der gewaltsamen Verbindung, in welcher Ewiges und Proceß zusammengezwungen werden, ist nur die Forderung ausgesprochen, daß wir weder dem einen noch dem andern uns hingeben, sondern beide mit einander in ihren positiven Ergebnissen vereinen sollen. Wenn wir auf der einen Seite aufgefordert werden über die räumlichen und zeitlichen Vorstellungen der Religion hinauszugehn, um Gott in seiner ewigen Gegenwart zu wissen, so scheint die Wahrheit des Weltlichen zu verschwinden; wenn von der andern Seite es heißt, daß Gott nur im Menschen sich offenbar wird und nun die ganze Reihe der Processe ihm zufällt, durch welche der menschliche Geist zum Bewußtsein des Absoluten sich erheben soll, so scheint es, als wären die Lehren von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes nie verhandelt worden. Auf diesen Schwankungen beruhn die Beschuldigungen des Pantheismus, welche gegen Hegel erhoben worden sind; er hat zu ihnen reichliche Veranlassung gegeben, indem er bald den akosmistischen, bald den atheistischen Pantheismus in seinen For-

meln begünstigt; aber eben dadurch, daß er beide Richtungen in Gleichgewicht erhält, sagt er von beiden sich los und fordert ihre Berichtigung durch gegenseitige Vereinigung. Aber wenn er den Schwankungen nach beiden Seiten zu ein gewaltsames Ende machen will, indem er die Wahrheit des Weltlichen und des Göttlichen in den Widerspruch des ewigen Processes zusammenpreßt, so wird man hierin nicht die Lösung, sondern nur die Aufgabe eines Räthsels finden können.

Seine Schwankungen werden herbeigeführt durch das Unternehmen den Begriff der Philosophie im Sinne einer absoluten Wissenschaft methodisch zu entwickeln. Denn um dies zu können mußte er den Standpunkt der wissenschaftlichen Forschung, welche von den persönlichen Bedingungen des Forschenden abhängig ist, bei Seite werfen und allein die absolute Vernunft in der Entwicklung ihrer wissenschaftlichen Gedanken zur Sprache zu bringen suchen. So stellte er sich auf den Standpunkt des absoluten Geistes. Das Unternehmen konnte nicht anders als scheitern, weil die Person der Forschenden beständig ihre Einreden bereit hat und von dem Laufe der systematischen Methode abzieht. Aber um so lehrreicher ist das Unternehmen, je weniger Hegel durch persönliche Beweggründe zu ihm geführt wurde. Wie es in seinen Gedanken lag nur den Weltgeist reden zu lassen auf der gegenwärtigen Stufe seiner Entwicklung, so bringt er ihm wirklich zur Sprache, aber freilich nicht in der Allseitigkeit seiner Bildungselemente, sondern nur ausgehend von den einseitigen Gesichtspunkte der Bewegungen, welche in der herschenden Philosophie seiner Zeit sich vorbereitet hatten. Dies giebt seiner Lehre die geschichtliche Bedeutung, welche wir ihr nicht absprechen können.

Die Philosophie hatte sich befreit von den Mächten, welche sie lange in Abhängigkeit gehalten hatten; sie wollte jetzt ihren Triumph feiern. Nachdem sie groß gezogen worden war von der Theologie, nachdem sie mit dem weltlichen Wissen sich bereichert hatte, unter der Leitung der Philologie, der Mathematik und der Naturwissenschaften, waren die Tage ihrer Mündigkeit gekommen. Lange genug hatte sie sich gängeln lassen von der Ueberlieferung, von vorausgesetzten Grundsätzen, von der Erfahrung, weil sie ihre eigene Methode nicht kannte, welche alles vom Begriff und Zweck der Philosophie ableitet, weil sie der Macht des absoluten Geistes nicht vertraute, welcher unbedingt alles beherscht. Es sollte nun

zu Tage kommen, daß die übrigen Wissenschaften und die Zweige der Cultur, mit welchen sie sich beschäftigen, nur helfende und dienende Mächte gewesen wären, welche die Philosophie zu ihrer gegenwärtigen Selbständigkeit zu bringen hatten. Die Alleinherrschaft des Geistes war nun verkündet und im Geiste die Alleinherrschaft der Philosophie, welche doch allein wüßte, was sie und der Geist wollte, welche allein verstände mit Vernunft die Angelegenheiten des Menschen und der Welt zu leiten. In dieser Ansicht spricht sich der letzte Ausgangspunkt der Entwicklung aus, in welcher der Idealismus zur absoluten Philosophie gezogen worden war. Die Folgerungen in diesem Sinn hatten sich von Kant an gesteigert. Schon als die neuere Philosophie in ihrer Zeit das philosophische Jahrhundert anbrechen sah, hätte man eine solche Steigerung vorhersehen können. Aber damals hielten die Gedanken an die Schwäche der menschlichen Vernunft unter der Herrschaft der Natur zurück. Diese Gedanken behaupteten auch bei Kant ihre Macht, aber doch nur für die Erscheinungswelt; in der Welt der Wahrheit sollte die Vernunft herschen. Der Gedanke trat damit nahe, daß man die Erscheinungswelt als das Unwesentliche bei Seite lassen könne ohne am höchsten Gute irgend einen Schaden zu leiden; so läßt Kant den reinen Willen der Vernunft zu ihrem Zwecke genügen unter der Voraussetzung, daß Gottes Allmacht sein Werk ergänzen werde. Aber die Philosophie kommt dadurch noch nicht zur unbedingten Herrschaft, weil der Zweck der Vernunft vorzugsweise im praktischen Leben gesucht wird. So ist es auch bei Fichte, bei welchem sich wie bei Kant, der Gedanke geltend macht, daß die Vernunft in Verfolgung des praktischen Zwecks für ihren Kampf auch den Widerstand der Natur erfahren müsse, während sich doch sonst der andere Gedanke mit Macht erhebt, daß nur ein Leben in voller, wissenschaftlichen Einsicht der freien Vernunft Genüge leisten könnte. Dies gestaltete sich nun schon anders bei Schelling, welcher nur der fortlaufenden Steigerung der Vernunft Raum gestattete, die Natur nicht mehr als neben der Vernunft stehend, sondern nur als die unentwickelte Vernunft gedacht wissen wollte. Aber auch Schelling ließ noch andern Mächten neben der Philosophie ihr Walten. In dem höchsten Zweck der geistigen Bildung sah er das ästhetische, das religiöse und philosophische Leben verschlungen und zu einer unbedingten Herrschaft der Philosophie gelangte er daher nicht. Erst Hegel,

indem er die Verworrenheit aufhob, in welcher bei Schelling diese höchsten Stufen des Lebens lagen, und die Philosophie als die äußerste Spitze der Kunst und der Religion und als die reine Selbstoffenbarung des absoluten Geistes zu bezeichnen wagte, konnte es unternehmen in das philosophische Bewußtsein alle Bildungselemente des Geistes aufgehen zu lassen und die Construction alles Geschehens methodisch durchzuführen. Die Rechtfertigung seines Unternehmens liegt in der Folgerichtigkeit, in welcher es sich aus seinen Voraussetzungen herausgebildet hat. Er hat das Ideal der Philosophie geschildert, wie es sich verwirklicht haben müßte, wenn sie zu dem Wissen durchgedrungen wäre, nach welchem sie uns streben lehrt, dessen Gedanke das Princip aller ihrer Forschungen ist. Wir können nicht anstehn hierin das Verdienst anzuerkennen, welches er sich um den Begriff, das Princip und die Methode der Philosophie erworben hat.

Aber es ist doch nur ein Ideal, welches uns im Gedanken der alles Wesentliche wissenden, der alles wahre Leben beherrschenden Philosophie vorgeführt wird. Es spricht Anmaßungen aus einer Seite unserer geistigen Bildung, welche sich als unberechtigt erweisen, indem das System der Philosophie sich selbst vernichtet, weil es nur als ein Gebilde der Zeit, von der Woge der Zeit getragen und verschlungen, sich ansehn kann. Dieses Ideal ist unwahr, weil es zu seiner Ausschmückung den Putz unphilosophischer Gedanken an sich ziehen muß aus allen den Wissenschaften, welche die Philosophie überwältigen möchte, weil es auch mit diesem Putze nicht ausreicht allem Wissenswerthen genug zu thun und alles, was es nicht bewältigen kann, für unbedeutend erklärt und behandelt, als wenn es nicht vorhanden wäre. Ein falscher Begriff der Philosophie liegt diesem Ideale zu Grunde, welches die Philosophie wie die Summe aller Weisheit, aller Cultur der Vernunft behandelt. Er wird hervorgerufen von den unbedingten Forderungen der Vernunft, in welcher die Philosophie ihr Princip findet, welche sie wissenschaftlich erschöpfen möchte. Sie verspricht uns die Verwirklichung dieser Forderungen; der Irrthum liegt nahe, daß sie ihrem Versprechen auch nachkommen sollte; daraus erwächst der Gedanke der absoluten Philosophie. Man mußte ihn bis zu Ende durchführen, wie es Hegel gethan hat, um einsehen zu lernen, daß es nicht Sache der Philosophie ist die Hoffnungen, welche sie in uns nährt, zur

Ausführung zu bringen, daß sie hierzu der Hülfe anderer Culturelemente bedarf, daß sie ihre Schranken hat, welche in der Beschränktheit nicht des menschlichen Wesens, sondern nur seiner zeitlichen Entwicklung liegen, und daß durch diese auch die Philosophie in ihren Leistungen bedingt wird und nur als ein wesentliches Glied in der Geschichte der Cultur sich zu begreifen hat.

Wir können nun hiernach nicht rühmen, daß Hegel den rechten Begriff und die rechte Methode der Philosophie aufgedeckt hätte; aber das dürfen wir ihm zugestehn, daß er das Princip der Philosophie in seiner vollen Bedeutung, unbeirrt von den Bedingungen unseres weltlichen Denkens geltend gemacht hat, wenn er es auch nicht ausdrücklich, sondern nur verdeckt unter dem Begriff des Absoluten an die Spitze seines Systems stellte. Hierin verkündet sich die vorherschend objective Richtung seiner Lehren und wir werden es damit in Zusammenhang finden, daß sein Hauptverdienst in der Metaphysik und in den Ergebnissen liegt, welche er aus ihr für die Ethik zog. Es darf ihm nachgerechnet werden, daß er vom Standpunkte der absoluten Philosophie die Vorurtheile brach, welche den weltlichen Dingen nur einen beschränkten Antheil an der Wahrheit, wenn nicht gar nur ein Scheinwesen gestatten, in welchem sie zu bloßen kürzer oder länger dauernden Erscheinungen herabgesetzt werden. Der Zug nach Erkenntniß und Anerkennung des Weltlichen war durch die ganze neuere Philosophie hindurchgegangen; aber er konnte zu nichts fruchten, so lange man immer wieder auf den Gedanken zurückgeführt wurde, daß die weltlichen Dinge doch keine ewige Bedeutung hätten, keinen ewigen Zweck zu erfüllen bestimmt wären, daß sie wie Erscheinungen auftauchen und verschwinden in dem ewigen Wechsel der Dinge, Producte der Natur, nur Maschinen ohne Selbständigkeit und Freiheit des Lebens. Im Streit mit dem Naturalismus schwang sich die neueste Philosophie zu einem höhern Standpunkte auf. Aber indem sie für die Dinge der wahren Welt Freiheit forderte, gerieth sie in Gefahr die wirkliche Welt außer Augen zu verlieren, weil sie nur in der übersinnlichen Welt die Freiheit zu behaupten wagte; die sinnliche Welt des Raumes und der Zeit stellte sich wie ein leeres Wesen von Erscheinungen dar, so lange nicht erkannt worden war, daß die Dinge der wahren Welt in gesetzmäßiger Freiheit ihr angehörten und in Raum und Zeit ihr Wesen offenbarten. Hiernach strebte die absolute Philo-

sophie, indem sie den kantischen Gegensatz zwischen Erscheinungswelt und Welt der Dinge an sich zu überwinden und die Erfahrung aus dem Wesen des Geistes zu begreifen suchte. Fichte und Schelling haben hierzu den Anfang gemacht, aber ihre Bestrebungen drangen nicht durch, weil es ihnen nicht gelang den Begriff der gesetzmäßigen Freiheit zu finden. Bei Fichte taucht die Freiheit nur auf im Momente der intellectuellen Anschauung, in der Begeisterung für die sittliche Bestimmung um sogleich wieder in der Abhängigkeit von dem Gesetze des Weltlaufs zu verschwinden. Bei Schelling weiß sie nicht von der innern Nothwendigkeit sich loszuringen, weil ihm der Fortgang unseres Lebens gebunden bleibt von seinen unbewußten Anfängen in der Natur, welche instinctartig noch in den höchsten Stufen der Entwicklung ihre Nachwirkung haben, in der ästhetischen, religiösen und philosophischen Anschauung nur in künstlerischen Werken das Unendliche im Endlichen uns darstellen lassen. Hegel dagegen fordert das Recht des freien Denkens ein und weiß uns zu zeigen, wie es den Gesetzen der sinnlichen Welt sich anschließt und unter ihnen sich behauptet. Der Knotenpunkt seiner Gedanken liegt in seiner Weise die Kategorien der Relation zu behandeln, welche schon bei Kant den Mittelpunkt der Untersuchung abgegeben hatten, in seiner Lehre vom Wesen. Hier ist von entscheidendem Gewicht, daß wir die Erscheinung nicht ansehn dürfen als etwas, was dem Wesen nur äußerlich ankommt; sie geht aus dem Wesen hervor und führt das Wesen in die Wirklichkeit ein. Dadurch wird der sinnlichen Welt, der Welt des Raumes und der Zeit ihre Bedeutung für die Wahrheit der Dinge gewonnen. Die weitern Folgerungen bleiben nicht aus. Die Substanz tritt in die Erscheinung ein in der ursachlichen Verbindung und die Verhältnisse der weltlichen Dinge erhalten in der Wechselwirkung ihren Abschluß; in ihr bestimmen sich die Substanzen gegenseitig und in der Selbstbestimmung zeigt sich ihre Freiheit. Erst hierdurch wird das nach allgemeinen Grundsätzen festgestellt, was jede praktische Ethik voraussetzen muß, daß Freiheit nicht allein im innern Leben, sondern auch im äußern Handeln und in der Erscheinungswelt sich finden läßt; erst hierdurch fügt sich die Freiheit in das Gesetz des allgemeinen Weltlaufs ein und hört auf einem Wunder zu gleichen; denn nicht allein in einem begeisterten Aufschwunge, in welchem die sinnlichen Beweggründe überwunden

werden, in welchem man dem gemeinen Bewußtsein sich entreißt, sondern in jeder Selbstbestimmung, in jedem Acte der Reflection, mitten in der Wechselwirkung der Dinge läßt sich die Freiheit des Lebens erkennen. Die Folgen hiervon gehen durch den ganzen Verlauf der hegelschen Geistesphilosophie hindurch. Durch sie gelingt es die Lehre zu beseitigen, welche das Sittliche nur in den innern Beweggründen suchte. Auch den Uebertreibungen wird vorgebeugt, welche im Streit gegen die Selbstsucht die Mine annehmen, als könnte es gegen das sittliche Gebot verstoßen, wenn wir unser eigenes Wohl, unser Heil, die Güter der Vernunft für uns zu gewinnen strebten. Wie sehr Hegel die Selbständigkeit der weltlichen Individuen zu bewahren sucht, das zeigt seine Lehre vom Bösen, in welchem er doch nur einen nothwendigen Durchgangspunkt für die Selbstbestimmung zu finden weiß. Einen wahren Wendepunkt sollen wir in ihm erblicken, in welchem das Individuum selbstsüchtig sich behauptet; er ist zu überwinden in der Hingabe an das Allgemeine, aber doch noch festzuhalten in dieser Hingabe. Daran schließt sich seine Lehre von der Sitte an, welche nicht weniger mit seiner Behauptung der Freiheit in der Wechselwirkung zusammenhängt. Denn in der Wechselwirkung unter den freien Wesen, nicht nur aus Naturtrieb bildet sich die Sitte aus, der wir uns hingeben sollen; so wird auch in der Sittlichkeit des Stats die Freiheit behauptet, wenn auch auf einer Stufe, welche noch nicht ganz die Triebe der Natur überwunden hat. Ueber sie aber hinauszukommen um in der vollen Freiheit der Vernunft zu leben, das sollen wir als den Zweck des weltlichen Lebens ansehn, daher auch die Stufen der Kunst und der Religion, welche noch an Sinnliches und Instinct binden, übersteigen um im philosophischem Geiste alle Bedingungen der sinnlichen Welt zur freien Einsicht zu erheben.

In diesen Lehren erblicken wir Fortschritte welche durch Hegel's Durchführung der absoluten Philosophie gewonnen worden sind. Sie zeigen den Ernst, mit welchem er dem weltlichen Leben seinen vollen Gehalt zu bewahren suchte. Das Wesen soll es in die Wirklichkeit einführen und dieser Wirklichkeit wird ihre sittliche Würde gesichert, weil sie den letzten Zweck erreichen soll, auf welchem der Werth aller Mittel beruht. Ueber das Weltliche wird dabei das Göttliche auch nicht vergessen; seine Offenbarung soll in der Fülle der weltlichen Wahrheit sich vollziehn. Aber

ohne Zweideutigkeit werden diese Fortschritte nicht gewonnen; sie hat ihren Grund in den Schwächen der absoluten Philosophie, welche nicht eingestehn will, daß sie nur die idealen Forderungen der Vernunft aufstellt und die Methode für ihre Verwirklichung daraus herleitet, aber nicht im Stande ist den natürlichen Bedingungen für ihre Ausführung zu gebieten. Um sich den Schein zu geben, als vermöchte sie das ganze geistige Leben zu beherschen, giebt sie dem Gedanken sich hin, daß der absolute Geist in ihr walte, und betrachtet die ganze Welt als die Selbstoffenbarung Gottes, sich selbst aber als den Geist, welcher das Ganze in allen seinen bedeutenden Momenten begriffen hat. Hierdurch geräth Hegel in die Schwankungen zwischen Evolution und Immanenz. Die Wahrheit in seiner Lehre beruht darauf, daß sie einen Weg im Auge hat die Welt als eine Offenbarung Gottes zu betrachten, welche in unserm Leben, Denken und Handeln sich vollziehen soll; aber er möchte sie in der Philosophie als vollzogen ansehn und verlegt daher den Proceß des Werdens in das ewige und unwandelbare Wesen des allgemeinen und absoluten Geistes. Seine Theorie geräth darüber in Gefahr die Wahrheit des Besondern und Weltlichen zu verlieren, indem sie den Proceß für ewig erklärt.

Solche Irrthümer der Theorie stören das Verständniß; den Fortgang in der Uebung des Lebens können sie nicht aufhalten. In der Schwebe, in welcher Hegel sich hält zwischen dem Ewigen und dem Proceß, drückt sich nur in verhüllter Weise der Gedanke aus, daß die Uebung unseres Lebens zwischen dem Ideal der ewigen Wahrheit schwebt, welche wir suchen, und zwischen den mangelhaften Formen, in welchen dieses Ideal theoretisch und praktisch sich uns verwirklicht hat. Dieser Gesichtspunkt ist Hegel's Gedanken nicht fremd. Daher gesteht er die Vergänglichkeit seines Systems ein und findet es nur im Streben nach der Vollendung, gleichsam als wäre es nur im Begriff die absolute Philosophie zu ergreifen, auf der nächsten Stufe stehend, welche zu ihr hinanführt. Diese Stufe ist aber nach seinen Sätzen die Religion, und so rechtfertigt sich seine Aeußerung, daß die Sphäre des absoluten Geistes Religion genannt werden könnte. Der religiöse Sinn seiner Lehre ist hierin aufgedeckt. Es braucht nicht hinzugesetzt zu werden, daß dieser Sinn dem Christenthum sich anschließt. Sein System will zeigen, wie durch die Welt hindurch-

gehend wir die Wahrheit Gottes erkennen, wie Natur und Geschichte in gleicher Weise zur Offenbarung Gottes führen; mit allen Hülfsmitteln der neuern Wissenschaft ausgerüstet hofft es diesen alten Gedanken der christlichen Philosophie nur gründlicher und methodischer durchführen zu können, als es den frühern Zeiten vergönnt war. Manches ist ihm hiervon gelungen; aber es hat sich auch verführen lassen von dem Gedanken, daß in methodischer Weise nur ein vollständig abgeschlossenes, alle Wahrheit umfassendes System unseres Wissens zu Stande kommen könne. Darin hat es die Grenzen der Philosophie nicht bewahrt, den Wegen der absoluten Philosophie sich hingegeben und wir können es nun von der Selbstüberhebung nicht freisprechen, welche den Willen für die That nimmt, geringschätzig denkt von allen den Naturbedingungen, unter welchen wir aufstreben, von allen den neben der Philosophie einherlaufenden Bildungsmitteln der Vernunft, um in voraus den Triumph der Wissenschaft feiern zu können. Diese Selbstüberhebung und Geringschätzung des Nichtphilosophischen hat die methodischen Bestrebungen Hegel's scheitern lassen.

Drittes Kapitel.
Der Widerstand gegen die absolute Philosophie und die Gegenwart.

1. Nicht etwa waren es nur einzelne hervorragende Persönlichkeiten, welche am Schluß des vorigen und zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts dem Zuge der absoluten Philosophie sich hingaben. Zwar der Widerstand gegen ihn konnte nicht fehlen, ehe er jedoch in philosophischen Werken zu einem wirksamen Einflusse gelangte, verging eine geraume Zeit. Der Eindruck welchen die kühnen Unternehmungen der stimmführenden Philosophen machten, war überwältigend. Es war eine Zeit, in welcher die Philosophie unter allen Wissenschaften am meisten galt, in welcher man ihren Ansprüchen auf Alleinherrschaft kaum widerstehen zu können glaubte. Die meisten von denen, welche die Macht allgemeiner Grundsätze in der Betrachtung der Dinge fühlten, Talent und Neigung dazu hatten die Meinung zu leiten, schlossen sich anfangs an Fichte, in noch größerer Zahl an Schelling und später an Hegel an. Nicht unbedeutende Talente, Männer von den verschiedensten Lebensrichtungen und von selbständigem Urtheil in ihrem Gebiete sind dieser Richtung gefolgt. Die Namen dieser Männer sind noch nicht vergessen und wir dürfen nicht unterlassen einiges von ihnen anzuführen, wenn wir uns auch beschränken müssen und unsere Absicht nicht sein kann ausführlich ihre Ansichten zu schildern. Was wir anführen, soll nur zeigen, in wie mannigfaltiger Art die Bestrebungen der absoluten Philosophie sich verzweigten, wie aber auch sehr von einander abweichende Richtungen der Denkweise und des Verfahrens dabei hervortraten und Keime des Zwiespalts genährt wurden; wir möchten hierdurch darauf aufmerksam machen, daß die Schule der absoluten Philosophie schon in ihrem Entstehn die Erfolge des Widerstandes in sich vorbereitete, welcher bald hervorbrechen sollte; daher heben wir auch die Momente besonders hervor, welche schon in bedeutenden

Punkten von der herschenden Richtung sich entfernten und einen Abfall von der absoluten Philosophie schon deutlich erkennen lassen.

Im Uebergange von Fichte zu Schelling liegt die Blüthe der ältern romantischen Schule, deren Einfluß auf die deutsche Literatur den weitesten Umfang bezeichnen kann, in welchem die Gedanken der absoluten Philosophie sich geltend zu machen wußten. Friedrich Schlegel und sein früh dahingeschiedener Freund Novalis können als die Vertreter der in ihr herschenden philosophischen Gedanken gelten. Den herben Gegensatz Fichte's zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Bewußtsein suchten sie im Geiste des Philosophen durch die Ironie des Künstlers und durch religiöse Vertiefung des Gemüths zu mildern. Sie kamen dadurch nur zu einer Mischung der Bildungselemente, in welcher jedoch die Bedürfnisse des praktischen Lebens sehr zurücktraten. Zu keiner Zeit, als da sie in jugendlichem Eifer vordrangen, hat sich deutlicher gezeigt, in welchem schroffen Gegensatz die literarische Revolution Deutschlands gegen die politische Revolution Frankreichs stand. Gegen die Selbstgenügsamkeit im literarischen Leben konnte der Umschwung nicht ausbleiben. Auch die romantische Schule hat an ihm Theil genommen. Mit welchen kühnen Gedanken, aber auch mit wie geringen Erfolgen, davon kann das zeugen, was Adam Müller über Politik und Statswirthschaft gelehrt hat.

Die romantische Schule bewegte sich vorherschend im ästhetischen Gebiete; an systematische Form dachte sie wenig. Sie vertritt den Standpunkt der ästhetischen Anschauung. Ueber sie, von ihr jedoch seine Antriebe entnehmend dachte sich Johann Jacob Wagner zu erheben. Noch vor Hegel unternahm er die Formlosigkeit der schellingschen Lehre durch strenge Gliederung des Systems nach der Methode einer höhern philosophischen Mathematik zu überwinden. Er gab dem Gedanken Raum, daß die instinctartige Begeisterung des Künstlers zu Ende gegangen sei um der höhern Stufe der Philosophie Platz zu machen. Rein philosophische Schöpfungen des Geistes schienen ihm die Werke der Kunst mehr als ersetzen zu können; dieselben Wirkungen, welche diese hervorbrächten, sollten aus jenen fließen, aber mit vollem Bewußtsein des Grundes. Die Herrschaft der Philosophie über alle andere Gebiete der Cultur nahm er in Anspruch.

Einen Berührungspunkt mit ihm hat Oken in dem Bestre-

den in einer philosophischen Mathematik den Grund seiner Lehre zu finden; sonst steht er in allen wesentlichen Punkten mit ihm in Contrast, sowohl in der formlosen Entwicklung seiner Gedanken, als in dem naturphilosophischen Inhalt seiner Lehre. Der Reichthum seiner naturwissenschaftlichen Kenntnisse machte die Richtung, welche bei ihm die Naturphilosophie nahm, beachtungswerth. In sinnreichen Analogien strebte er den Zusammenhang des Ganzen und seine Gliederung im Einzelnen zu beglaubigen. Den Gedanken der Theosophen, daß ein allgemeines Leben in der Welt sich organisire, hat er mit den Mitteln der neuern Naturwissenschaft in großer Ausführlichkeit zu entwickeln gesucht. Es hat sich aber auch an seinem Beispiele gezeigt, wie gefährlich es ist mit den beschränkten Mitteln unserer Erfahrung ihn zu einer alles umfassenden Lehre über die ganze Welt verbreiten zu wollen. In seiner Durchführung ist er nicht allein zu seiner abspringenden, unmethodischen Manier, sondern auch zu einer Lehre gekommen, welche einerseits die materialistische Erklärung des geistigen Lebens, andererseits pantheistische Vergeistigung des Naturprocesses begünstigt.

Weniger der absoluten Philosophie ergeben ist Franz von Baader, welcher in der Neigung zur Theosophie mit Oken wetteifert, in der Formlosigkeit ihn noch übertrifft. Wenn Oken an der Hand der Erfahrung seine Analogien durchzuführen suchte, so liebt Baader nur springende Analogien, in welchen die Erfahrung ihn weniger leitet, als zur Ausschmückung seiner Gedanken dient. Jacob Böhme ist unter den Theosophen sein Liebling, weil er in der poetischen Stimmung ihm verwandt ist und eine künstlerische Einheit an die Stelle der wissenschaftlichen zu setzen sucht. Sein Einfluß auf die Wiedererweckung theosophischer Gedanken ist sehr bedeutend gewesen; seine Neigung für diese Erscheinungen der Reformationszeit steht in Contrast mit seiner katholischen Frömmigkeit, seine Liebe zur Ueberlieferung mit seiner Lust Neues und Unerhörtes zu bringen. Er gehört zu den Männern, welche besonders in revolutionären Zeiten häufig sind, unzufrieden mit dem Gange der Dinge, dem Alten, ja dem Veralteten sich zuwendend, aber doch nicht im Stande dem Neuen sich zu entziehn. Seine Beziehungen zur neuesten Philosophie würden größere Beachtung verdienen, indem er mit Kraft und Geist Irrthümern der absoluten Philosophie sich entgegensetzt, wenn sie nicht verdunkelt

würden durch den Prunk, mit welchem er seine Geistesblitze in poetische Bilder gehüllt verschwenderisch umherstreut. In einem gerechten Widerspruch gegen die absolute Philosophie bringt er auf strengere Sonderung Gottes und der Welt, unterscheidet das Leben in Gott und das Leben von Gott, vertheidigt die Lehre von der Schöpfung als einem unbegreiflichen Acte der Freiheit, fordert die Mitwirkung der freien Geschöpfe zu ihrer Vollendung und behauptet, daß der Fall der Geschöpfe in das Böse ebenso unbegreiflich sei, wie der Schöpfungsact. Man sollte erwarten, daß er hierdurch zu einem stärkern Widerspruch gegen die absolute Philosophie geführt worden wäre, als wir wirklich bei ihm finden. Aber Folgerichtigkeit ist nicht seine Sache, was der Erfahrung angehört, hat wenig Interesse für ihn, der Geschichte des Menschen hat er eine tiefere Forschung nicht zugewendet. Daher beseitigt er alle jene Unbegreiflichkeiten der Freiheit als vorweltliche Acte; zu ihnen gehört auch der Fall der Geister, welcher unter ganz abstracte Begriffe der Hofart und der Niederträchtigkeit gebracht wird; so hofft er alles Geschehen unter ein allgemeines, seiner Philosophie begreifliches Gesetz zu bringen. Wenn er daher auch nicht durch seine Formlosigkeit gehindert worden wäre, so würde ihn doch der Charakter seiner Denkweise, welche dem Allgemeinen zueilt, daran verhindert haben der absoluten Philosophie seiner Zeitgenossen einen wirksamen Widerspruch entgegenzusetzen.

Stärkere Regungen dieses Widerspruchs begegnen uns bei einem andern Zeitgenossen, bei **Karl Christian Friedrich Krause**, welcher in seiner Art und Weise fast das Gegentheil Baader's ist; nüchtern, prosaisch, von geringer Erfindung, auf Methode bedacht, an bestimmte Formeln seine Gedanken zu heften bemüht, ein Neuerer, selbst in geschmackloser Sprachbildung. Für die praktischen Bestrebungen seiner Zeit hat er die Gedanken der neuesten Philosophie zu gewinnen gesucht; daher ist er bemüht gewesen sie für das gemeine Bewußtsein faßlicher zu machen, doch hat es der geschmackvollern Darstellungen seiner Schüler bedurft um seiner Lehrweise einen größern Kreis zu gewinnen. An die schellingsche Philosophie in ihrer ältern Form schließt er sich meistens an; seine Abweichungen von ihr haben ihren Grund großentheils in dem Bemühn sie näher an das gemeine Verständniß heranzuziehn und fruchtbarer für das praktische Leben zu machen. Wenn die neueste Philosophie den Pantheismus zu begünstigen geschie-

nen hatte, so geht er dagegen auf eine sorgfältige Unterscheidung zwischen Gott und Welt aus, weil diese nur Beschränktes, Endliches in sich schließe, welches jenem fremd bleiben soll. Nur einen Panentheismus will er behaupten, weil alles Weltliche in Gott Sein und Leben haben müsse. Er unterscheidet daher auch zwischen Gottes Wesen an sich und zwischen Gott als Urwesen, d. h. sofern er Grund anderer Dinge ist. Seinem Wesen nach kommt Gott alles wahre Sein zu, jede Vollkommenheit, also auch Vernunft und Seligkeit, Erkenntniß und Gefühl; er ist seiner selbst inne; seinem Wesen aber kann das Leben nicht im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden, weil es über aller Zeit ist. Als Urwesen dagegen ist Gott Grund alles Daseins und muß daher auch alles Leben in sich schließen. Dies führt auf die Unterscheidung seines Wesens an sich von seinem Leben in sich. Sie ist von Krause noch sehr in das Feinere ausgearbeitet worden und man wird nicht unbemerkt lassen können, daß sie auf eine leicht faßliche Darstellung der Theologie hinarbeitet, aber auch Voraussetzungen aus der gewöhnlichen Vorstellungsweise in sich aufnimmt. Sie hängen damit zusammen, daß Krause für den Gehalt der schellingschen Lehre eine mehr methodische Fassung zu gewinnen sucht. Hierauf beruht das Eigenthümliche in seiner Lehrweise.

Er unterscheidet für seinen Zweck zwei Theile seines Systems, einen subjectiv analytischen uud einen objectiv synthetischen. Der erstere heißt subjectiv nur von seinem Gegenstande, dem denkenden Subjecte; mit einer Analyse der Thatsachen unseres persönlichen Bewußtseins soll er sich beschäftigen. Der andere dagegen hat es mit dem wahren Objecte der Wissenschaft zu thun; synthetisch sollen wir in ihn einrücken durch Anschauung der in Gottes Wahrheit liegenden Wahrheiten. Der Unterschied dieser Theile wird verwickelt, weil er zwei Objecte unterscheidet, von welchen das eine Subject genannt wird, wärend das andere doch mit größerm Rechte den Namen des wahren Subjects aller Wahrheiten in Anspruch nehmen dürfte, weil er auch zwei verschiedene Methoden, die analytische und synthetische, die eine für den einen, die andere für den andern Theil fordert, obgleich sich nicht einsehn läßt, wie dies festgehalten werden könne, da beide Theile auf Anschauung beruhn, der eine auf der sinnlichen, der andere auf der intellectuellen, deren wissenschaftliche Behandlung nicht wohl anders als analytisch, d. h. unterscheidend, und synthetisch, d. h. verbindend,

wird verlaufen können. Daß hierbei nicht gerechtfertigte Voraussetzungen gemacht werden, ist unverkennbar. Besser als diese sehr zweideutigen Bezeichnungsweisen unterrichtet uns Krause über die Theile seines Systems, wenn er bei ihrer Beschreibung auf sein Verhältniß zu seinen Vorgängern zurückblickt. Er lobt Kant als den Anfänger der neuesten Philosophie, weil er durch die Analyse des wissenschaftlichen Denkens die Philosophie auf ihren wahren Grund zurückgeführt hätte; Fichte scheint ihm hierin fortgefahren zu sein, weil er außer dem wissenschaftlichen Denken auch die übrigen Seiten des Selbstbewußtseins in die grundlegende Untersuchung gezogen hätte. Beide aber scheinen ihm bei der vorwissenschaftlichen Forschung stehen geblieben zu sein; erst Schelling ist in die wahren Objecte der Philosophie eingedrungen, indem er die intellectuelle Anschauung zur Erkenntniß des Absoluten anspannte. Für sich selbst nimmt Krause ein doppeltes Verdienst in Anspruch. Er will die kantisch-fichtische Grundlegung mit der Anschauung des Absoluten in die rechte Verbindung setzen. Hierauf beruht sein Bemühn die Lehren der absoluten Philosophie dem allgemeinen Verständniß näher zu rücken. Er will überdies die Anschauung des Absoluten zu fruchtbarern Ergebnissen führen.

Wenn wir nun die Analyse des Bewußtseins betrachten, welche Krause nach dem Vorgange Kant's und Fichte's geben will, so bringt sie eine Reihe von Voraussetzungen, welche allzu sorglos die Lehren der frühern Philosophie für lautere Wahrheit nehmen. So treten die Unterscheidungen zwischen Leib und Seele mit der Voraussetzung ihrer Verbindung im Menschen, ebenso die Unterscheidungen zwischen Denken, Empfinden und Wollen als Thatsachen des Bewußtseins und ohne metaphysische Begründung auf. Genug Krause verräth sich in diesem Theile seines Systems als einen gebildeten Eklektiker, welcher auf Thatsachen der Erfahrung über Unterschiede sich beruft, als würden sie in sicherer Unterscheidung vorgefunden. Es wird auch nicht leicht verkannt werden können, daß er über die Analyse des Bewußtseins hinausgeht, wenn er die Verbindung zwischen seinem subjectiven und objectiven Theil aufsucht. Sein Verfahren hierbei weicht nicht wesentlich von ältern Unternehmungen derselben Art ab. Das Bewußtsein der Endlichkeit unserer Gedanken, Gefühle und Begehrungen soll uns zum Gedanken des unendlichen Grundes führen, von welchem alles Endliche nur als Theil angesehn werden dürfe. Diese Thatsache

des Bewußtseins, daß wir uns in endlichen Bestimmungen finden, wird zum Beweise für das Sein des Unendlichen gestempelt, anstatt für das zu gelten was sie ist, für eine Thatsache. Zu einer höhern Geltung hätte sie nur gebracht werden können, wenn Krause besser der wahren Bedeutung seines ersten Theils der Philosophie sich bewußt gewesen wäre, nemlich die wissenschaftliche Forschung auf ihren rechten Standpunkt zu stellen. Hieran erinnert er wohl, dies Verdienst müssen wir ihm zugestehn, indem er darauf dringt, daß die Selbstanschauung des Ich jeder andern Anschauung zu Grunde liege; aber er vergißt es auch wieder, wenn er im objectiven Theile seiner Philosophie von der Anschauung Gottes ausgehend sein System aufbaun will, als wäre sie nicht etwas in unserm Ich Gefundenes, als ließe sie nicht bloß den Urgrund unseres Lebens in uns, sondern das Wesen Gottes an sich und in ihm eine Fülle positiver Wahrheiten erkennen, aus welcher die Wahrheit der weltlichen Dinge uns begreiflich würde. Ohne Zweifel kann der subjective Grund das Gebäude objectiver Wahrheiten nicht tragen, welches ihm aufgesetzt wird.

Hierdurch werden nun auch die Ansprüche des krausischen Systems in ihrem zweiten Punkte ermäßigt. Wenn auch seine Folgerungen in allen Punkten richtig sein sollten, so würde man doch nur zugestehn können, daß sie die weltlichen Dinge in dem Lichte erblicken lassen, in welchem sie unsere Wissenschaft sehen muß, nachdem wir den philosophischen Gedanken gefaßt haben, daß alles Endliche seinen Grund im Unendlichen haben muß. Krause beugt aber dem Fehler der absoluten Philosophie nicht vor, welcher den Schein erregt, als könnten wir aus dem Gedanken des unendlichen Grnndes alles Weltliche construiren. Es scheint, als wäre er selbst hierüber nicht mit sich einig gewesen; denn seine Aussagen über das Verhältniß der Philosophie zum nicht philosophischen Erkennen lauten nicht ganz gleichstimmig. Auf der einen Seite, in dem gesunden Sinn, welcher ihn im Allgemeinen nicht verläßt, gesteht er eine geschichtliche Erkenntniß zu, welche unabhängig von der Philosophie bestände, und behauptet nur, daß auch eine Anwendung der Philosophie auf sie gesucht werden sollte; diese gilt ihm als angewandte Philosophie und als das höchste, was wir in der Verbindung der analytischen und der synthetischen Methode gewinnen könnten; auf der andern Seite aber behandelt er diese Anwendung doch als einen Theil seines Systems und

möchte ihr einen rein wissenschaftlichen und philosophischen Werth zuschreiben. Die Richtung nach dieser Seite zu ist aber offenbar überwiegend. Dies sehen wir besonders an seinem Bestreben die Mathematik, das Kreuz der absoluten Philosophie, ganz in den Bereich der Philosophie zu ziehn; es zeigt sich nicht weniger in dem Bemühn die Voraussetzungen der empirischen Psychologie und der nur dürftig von ihm bedachten Physik der Philosophie zuzuwenden. Vorzugsweise wendet er sich in dem zweifelhaften Gebiete der angewandten Philosophie auf die Geschichte der Menschheit und auch seine Lehre zeugt also dafür, daß die neueste Philosophie vorherschend dahin strebte Grundsätze für die Beurtheilung der Sittengeschichte zu gewinnen. Von diesem Bestreben ist er so durchdrungen, daß er in der Philosophie der Geschichte den Gipfel aller Wissenschaft sieht und über sie die Anwendung der Philosophie auf die Naturwissenschaft außer Augen verliert. Von seinen Lehren über das sittliche Leben wird man nun wohl sagen können daß sie der absoluten Philosophie nicht ganz sich hingeben, aber auch nicht völlig von ihr sich lossagen können. Er entzieht sich ihr, wenn er das Gebiet der Vernunft nicht auf die Menschheit beschränkt und die Geschichte der Menschheit nicht als eine abgeschlossene Einheit betrachtet. Wenn er aber die letztere in eine unbestimmte Weite sich verlaufen läßt, so verräth sich darin auch der innere Widerspruch, in welchem seine Meinung steht, daß die Dinge dieser Welt als endliche Theile des unendlichen Lebens in Gott betrachtet werden dürften. Sein Widerstreben gegen die absolute Philosophie wird von dem Gedanken, daß die Philosophie als allgemeine Wissenschaft über alle übrige Wissenschaften ihre Herrschaft ausbreiten müsse, in der Schwebe gehalten; daher weiß er das Verhältniß der Philosophie zur Erfahrung nicht richtig zu würdigen und vernachlässigt die Probleme, welche in der letztern liegen. So hat er namentlich auch das Problem des Bösen nur sehr oberflächlich berührt.

2. Wir sehen, daß Schwankungen in der Schule der absoluten Philosophie herschten. Daß sie die Herrschaft über den Gang der wissenschaftlichen Bildung nicht hatte an sich reißen können, davon geben die ruhmvollen Fortschritte Kunde, welche in derselben Zeit in der Geschichte und in den Naturwissenschaften unabhängig von der Philosophie gemacht wurden. Der Widerspruch gegen die unbedingte Herrschaft der Philosophie mußte sich aber auch

in allgemeinen philosophischen Grundsätzen aussprechen. Hiervon legen besonders Schleiermacher und Herbart Zeugniß ab, deren philosophische Untersuchungen einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Gedanken der neuesten Zeit ausgeübt haben.

Friedrich Schleiermacher, 1768 zu Breslau geboren, der Sohn eines Predigers, wurde in der Brüdergemeinde erzogen und für die Theologie vorbereitet, trat aber aus ihr aus, ergriffen von den Zweifeln der neuern Kritik. Seine Studien wandten sich fast in gleichem Maße der Theologie und der Philosophie zu. Eine Zeit lang wurde er stark in das Treiben der romantischen Schule gezogen, doch widerstrebte sein kritischer Geist. Schon seine Grundlinien zur Kritik der bisherigen Sittenlehre zeigten, daß er dem Gange der absoluten Philosophie nicht würde folgen können, obwohl er von den Lehren besonders Fichte's, aber auch Schelling's viel sich angeeignet hatte. Seine Untersuchungen über die Geschichte der Philosophie, seine Vorliebe für Plato und Spinoza, sein Sinn für das Verständniß vergangener Zeiten, sein klarer Verstand, in den Geschäften des praktischen Theologen geübt, voll von patriotischem und religiösem Sinn für die Bewegungen in Stat und Kirche, im Großen und im Kleinen, verstatteten ihm nicht alles Gewicht nur auf die gegenwärtigen Bestrebungen in der Philosophie und in der Literatur zu legen. Die Ergebnisse der vergangenen Cultur, die gemeine Vorstellungsweise, welche im Verkehr mit den Einzelheiten des Lebens und in der Ueberlieferung sich ausbildet, konnte er nicht so tief herabsetzen, wie es der Schwung der absoluten Philosophie verlangte. Er war ein gefeierter Prediger und lehrte Theologie noch mehr als Philosophie zu Halle und Berlin mit großem Erfolge bis zu seinem Tode 1834. Auch seine Wirksamkeit als Schriftsteller war vorherschend der Theologie gewidmet, wenigstens so weit sie auf System ausging. In der Theologie hat er eine Encyklopädie und eine Dogmatik zusammengestellt, in der Philosophie nur Kritiken und einzelne Abhandlungen gegeben. In seinen philosophischen Vorlesungen freilich mußte er einen systematischen Zusammenhang suchen. Von seinen Schülern und Freunden sind sie nach seinem Tode herausgegeben worden, größtentheils in einer Form, welche weniger für den bequemen Gebrauch als für die Genauigkeit der Ueberlieferung gesorgt hat.

Weder in der Theologie noch in der Philosophie hat Schleier-

macher eine Schule machen wollen und doch hat sich in beiden Wissenschaften eine Art von Schule um ihn gesammelt. Sie ist freilich von besonderer Art, weniger auf bestimmte Lehrsätze sich steifend, als in der Weise seiner Forschung an ihn sich anschließend. Dies liegt in der Stellung, welche er zu den Bestrebungen seiner Zeit sich gegeben hat. Auch seine theologische Dogmatik wollte kein abgeschlossenes System geben, sondern nur die Denkweise der evangelischen Kirche seiner Zeit darstellen, wie sie der wissenschaftlichen Untersuchung erscheinen müßte. Philosophische Grundsätze wurden davon ausgeschlossen, weil der Standpunkt der Philosophie dem Bewußtsein der Gemeinde fremd bleibt. In ähnlicher Weise ist er an das philosophische Geschäft gegangen. Ein System allgemeiner Lehren will er nicht aufstelleu. Seine Forschungen über die Geschichte der Philosophie haben ihm gezeigt, daß die Systeme wechseln, daß man keinem Systeme sich hingeben dürfe, weil dies nur einen beschränkten Gesichtskreis herbeiziehen würde, sondern daß man nur die Fertigkeit sich einzuüben habe die wechselnden Meinungen der Philosophie zu verstehn und die Kunst der Beurtheilung an ihnen zu versuchen, um den Geist sich offen zu halten für die Belehrungen der Vergangenheit und der Gegenwart, aber auch sich zu sichern gegen den Trug des Vorurtheils und der glänzenden Neuerungen. Die Macht philosophischer Meinungen hatte er kennen gelernt, ja ihre Uebermacht erfahren. An seinem praktischen Beruf hatte er sich zurechtgefunden. Verachten konnte er jene Macht nicht; er mußte sich eingestehn, daß sie einen guten Grund habe; aber ihrer Uebermacht dachte er zu begegnen, weniger dadurch, daß er aus dem Zwecke und dem Begriffe der Philosophie ihre Grenzen ihr zog, als durch seine kritischen Blicke nach außen, welche ihn die mannigfaltigen Geschäfte des praktischen Lebens beachten lassen und hierdurch auf die Grenzen des philosophischen Gedankens aufmerksam machen. Diese kritische Stellung, vergleichbar mit Kant's Kritik der theoretischen durch die praktische Vernunft, beherscht seine Unternehmungen in der Philosophie. Sein Interesse für sie war von vornherein nur einseitig. Mit der Physik hat er nie ernstlich sich beschäftigt; der Ethik wandte er vorherschend seinen Fleiß zu, ihr System und alle ihre Hauptzweige, die Religionsphilosophie, die Aesthetik, die Politik, die Pädagogik hat er durch Schriften und Vorlesungen bedacht. Auch in diesem Theile war sein Verfahren charakteristisch.

Er begann mit einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Den Boden, auf welchem diese Wissenschaft gegenwärtig stehe, wollte er vor allem sondiren um darnach die weitere Ausbildung, welche er ihr zugedacht hatte, abmessen zu können. Diesen Standpunkt eines besonnenen, historisch kritischen Verfahrens hat er in Philosophie und Theologie zu behaupten gesucht. Seine Kenntniß der Geschichte war, wie sich voraussetzen läßt, nicht in allen Theilen ausreichend; er hatte für sie mehr einen kritisch zersetzenden, als einen wissenschaftlich aufbauenden Geist; aber eine Uebersicht über die bisherigen Leistungen mußte er zuerst sich zu verschaffen suchen um alsdann seine eigene Arbeit beginnen zu können. Für sein kritisches Verfahren bedarf er aber auch einer Methode. Sie wird sich nur im Anschluß an das Ganze finden lassen, welchem jeder besondere Theil sich einfügen muß. Schleiermacher hatte schon in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre ausgesprochen, daß jede Ethik misrathen müsse, welche ihren Zusammenhang mit der allgemeinen Wissenschaft nicht zu bewahren und in ihm sich zu bewähren wisse. Dieser Gesichtspunkt fordert eine allgemeine Wissenschaft, unter deren Gesetze alle einzelne sich fügen müssen. Schleiermacher nennt sie Dialektik. Wie die platonische Dialektik soll sie Logik und Metaphysik verbinden.

Von der Würdigung seiner Dialektik wird das allgemeine Urtheil über seine Leistungen in der Philosophie abhängen. Sie soll die Principien des Philosophirens enthalten und philosophiren heißt den innern Zusammenhang alles Wissens machen. Aus Erfahrung und Ueberlieferung soll die Philosophie als der höchste Grad wissenschaftlicher Einsicht gewonnen werden, ohne Erkenntniß der Gegenstände ist dies nicht möglich. Hierzu bedarf es aber der Kunst und für sie haben wir Principien zu suchen. Die Dialektik soll sie angeben und dadurch den Gedankenwechsel ordnen, in welchem wir leben; sie kann daher als die allgemeine Kunstlehre des Gedankenwechsels angesehn werden. Der Gedankenwechsel setzt voraus, daß Uebereinstimmung noch nicht erreicht, aber erreichbar ist. Die erste dieser Voraussetzungen beruht auf der Verschiedenheit nicht allein der denkenden Personen und ihrer Gedanken, sondern auch der Gedanken und der Sachen; die andere geht von der Ueberzeugung aus, daß trotz aller Verschiedenheit auch ein Gemeinschaftliches vorhanden sei, welches zur Ausgleichung der Gedanken führen kann. Das Gleichartige wird ferner von doppelter

Art sein müssen. Es muß zuerst bestehn in einem gemeinsamen ursprünglichen Wissen, welches als oberstes Princip des Erkennens für alle Principien anzusehn ist, denn nur von einem solchen aus läßt sich eine Verständigung unter verschiedenen Gedanken, verschiedenen Personen und zwischen Sachen und Personen hoffen. Es muß alsdann auch bestehn in einem oder mehrern Gesetzen für die Verknüpfung der Gedanken, weil nur durch solche Gesetze der Gedankenwechsel und die Ausgleichung der Gedanken geregelt werden kann. Die Gesetze, welche hierzu dienen sollen, müssen aber auch ausgehn von dem obersten Principe, weil von ihm aus die Ausgleichung zu bewirken ist. Ueberdieß bemerkt Schleiermacher, daß die beabsichtigte Ausgleichung den Zusammenhang des gemeinen mit dem philosophischen Denken fordert, weil sonst zwischen Erfahrung und Ueberlieferung von der einen Seite und Philosophie von der andern keine Uebereinstimmung sein und im Philosophen selbst, welcher dem gemeinen Denken doch nicht sich entziehen kann, ein Zwiespalt im Bewußtsein stattfinden müßte. Das philosophische Denken kann daher nur eine höhere Stufe des Erkennens sein, welche aus dem gemeinen Denken sich herausbildet; in diesem wirkt das Princip des Erkennens nicht weniger als in jenem, nur noch nicht mit Bewußtsein seiner selbst. Das Princip des Erkennens geht aber, wie vorher bemerkt, auf das Ganze; um es daher zum Bewußtsein zu bringen kommt es darauf an die zerstreuten und ineinanderfließenden Gedanken des gemeinen Denkens gesetzmäßig zu ordnen und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Dies würde auf den Begriff Gottes führen, den wir aber für transcendental zu halten haben, weil in ihm die Ausgleichung aller Gedanken vollzogen sein würde, wenn wir ihn im wirklichen Denken hätten. Daher ist uns nur ein Blick gestattet auf das transcendentale Princip, welcher alsbald wieder auf die Mannigfaltigkeit der realen Gegenstände gerichtet wird, weil diese unsere mit der Ausgleichung beschäftigten Gedanken nicht frei lassen. Das Philosophiren ist nicht aus, sondern nur in einer fortwährenden Annäherung an die Philosophie als Wissenschaft begriffen. Es ist anmaßend die Philosophie als Wissenschaft vorzutragen; das Philosophiren besteht nur als Kunst, in einem Handeln des Geistes, welches mit bewußter Absicht auf die Erzeugung des Wissens geübt wird. Für ein solches Handeln soll die Dialektik die allgemeine Kunstlehre abgeben.

Dieser Gesichtspunkt ist charakteristisch; er giebt der Dialektik und mit ihr der ganzen Philosophie einen ethischen Charakter. Hierin stimmt Schleiermacher mit Fichte überein. Das Verfahren Fichte's ist ihm jedoch zu dogmatisch. Seine Dialektik soll auch eine Wissenschaftslehre sein; Fichte aber, meint er, hätte aus der Wissenschaftslehre eine Wissenschaftswissenschaft machen wollen. Er will das Philosophiren nicht systematisch betrieben wissen, sondern in der Weise eines Kunstwerkes. Hierin hat er eine Aehnlichkeit mit Schelling; aber seine Dialektik soll das Kunstwerk nicht selbst machen, sondern nur eine Lehre oder Anleitung für dasselbe an die Hand geben. In ihm herscht die Scheu vor systematischen Constructionen der Philosophie, welche man begreiflich finden wird, wenn man an die Systeme der absoluten Philosophie denkt, welche seine Zeit hervorgebracht hatte. Die Ueberzeugung, welche der Philosoph von seinem System hat, erklärt er für einen Beweis seines Mangels an Kritik. Das philosophische System findet er in Widerspruch mit der Erfahrung; denn wenn es ausgeführt wäre, so würde es alle Forschung und alle Kritik aufheben. Jetzt da wir der Uebermacht philosophischer Construction entwachsen sind, werden wir schwerlich unbemerkt lassen können, daß seine Scheu vor systematischer Entwicklung philosophischer Lehren übertrieben ist. Sie geht von dem falschen Begriffe aus, welchen er vom System der Philosophie mit den meisten seiner Zeitgenossen theilt. Er meint, daß die systematische Philosophie, vom Principe des Erkennens ausgehend und ihrer Methode vollkommen mächtig, unbedingt die Erkenntniß des Ganzen betreiben und alles Empirische aus ihrem Principe in philosophischer Construction ableiten müßte. Dem widersetzt sich die Besonnenheit seiner kritischen Ueberlegung. Aber anstatt jenen falschen Begriff zu berichtigen, wendet sich sein Zweifel gegen das Princip des Erkennens und gegen die Methode der Philosophie. Seine Untersuchungen nehmen hierdurch einen Charakter an, welcher dem Skepticismus sehr nahe kommt.

Von dem Gedanken ausgehend, daß Princip und Methode das Philosophiren beherschen, läßt Schleiermacher seine dialektische Kunstlehre in einen transcendentalen und einen technischen Theil zerfallen, von welchen jener mit dem Princip, dieser mit der Methode sich beschäftigt. Da es ihm auf eine künstlerische Behandlung unseres Denkens ankommt, ist ihm der letztere der wichtigere;

der erstere jedoch giebt die entscheidenden Momente für den andern ab und ist daher für die Beurtheilung des Ganzen vorzugsweise zu beachten. Der erste Theil hat es mit dem Transcendentalen zu thun, weil das Princip als ein überschwängliches Ideal gesucht wird; der andere wendet sich dem Realen zu, mit dessen Erkenntniß die Ausgleichung der Gedanken beschäftigt ist.

Mit Fichte und Schelling findet Schleiermacher das Princip der Philosophie im Begriffe des Wissens. Indem er das Wissen vom Denken unterscheidet, beachtet er ebensosehr seine objective wie seine subjective Seite. Von der objectiven Seite müssen wir dem Denken einen Gegenstand, ein Sein beigeben, welches vom Wissen erkannt werden soll; das Wissen soll mit dem Sein übereinstimmen. Von der subjectiven Seite findet Schleiermacher das Kennzeichen des Wissens nicht, wie Fichte, in der Freiheit, sondern in der Allgemeingültigkeit des Denkens. Fichte hatte den Begriff des freien Denkens freilich zu sehr in polemischer Richtung gefaßt, daran aber doch auch den Gedanken der intellectuellen Anschauung angeschlossen; Schleiermacher dagegen ist gegen den Begriff der Freiheit, wie wir noch später bemerken werden, sehr schwierig und läßt die intellectuelle Anschauung ganz fallen. Zu der Abweichung Schleiermacher's von Fichte in diesem Punkte lagen nun wohl Gründe vor; aber einen klaren Fortschritt können wir in ihr nicht finden. Das Merkmal der Allgemeingültigkeit hat keine entschieden subjective Bedeutung; Schleiermacher stellt ihr daher auch die Ueberzeugung zur Seite, deren subjective Bedeutung nicht bezweifelt werden kann; er will sie aber nicht als Kennzeichen des Wissens gelten lassen, weil sie nur eine persönliche sein könnte. Aber eben hierauf war doch wohl zu dringen, daß für das Wissen eine solche persönliche Ueberzeugung, eine Gewißheit der Person zu fordern wäre; hierauf hatte Fichte gedrungen, als er die intellectuelle Anschauung forderte. Was das objective Kennzeichen betrifft, so macht Schleiermacher weniger Schwierigkeiten, als Schelling, Sein und Denken zusammenzubringen. Wir bemerken hieran, daß man im Rückzuge vom Idealismus begriffen ist. Daß wir ein Sein erkennen können, fließt unmittelbar aus unserm Selbstbewußtsein, in welchem unser Sein als von uns gedacht gesetzt wird. Aber das Sein wird auch im Selbstbewußtsein als ein anderes gesetzt als das Denken, weil wir unser Sein noch zu erkennen suchen; wir sind noch etwas anderes als unser Denken. Das Wissen als

die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein wird erst gesucht. Unser Denken finden wir daher auch sogleich mit unsern leiblichen Verrichtungen in Verbindung und in der Ausgleichung der Gedanken treten wir mit andern Denkenden in Verkehr. Ein Sein, welches von unserm Denken verschieden ist, anzuerkennen kann daher auch das wissenschaftliche Denken sich nicht versagen, so wie es das gemeine Denken von vornherein thut. Wir haben auch keinen Grund anzunehmen, daß nur denkendes Sein ist, weil wir ein Sein, welches noch nicht gewußt wird, anerkennen müssen. So wie schon Schelling auf eine Verbindung des Realismus mit dem Idealismus ausgegangen war, aber zuletzt doch wieder dem Idealismus sich zugewandt hatte, so geht Schleiermacher dieselbe Bahn und fordert diese Verbindung nur beharrlicher.

Man muß beachten, daß Schleiermacher in diesen Untersuchungen die Kennzeichen des Wissens nicht aus dem Begriffe des Wissens ableitet, sondern sie nur findet, indem er Wissen und Denken mit einander vergleicht. In derselben Weise verfährt er auch weiter in dem Gebrauch, welchen er vom Begriff des Wissens macht. Er benutzt ihn nicht zur Entwicklung philosophischer Gedanken, sondern nur zur Kritik des vorhandenen Denkens. Diese Kritik wird von Schleiermacher über alles, selbst über ihr Princip, über den Begriff des Wissens, verhängt. Diesen Begriff selbst will er nur als einen Glauben behaupten. Er meint, Glauben und Wissen wären einander nicht untergeordnet, sondern verhielten sich zu einander wie zwei Elemente des Lebens, welche gegenseitig sich stützen und bedingen. Dies bezieht sich auf die schon vorher angeführte Bemerkung, daß unser Denken nicht unser ganzes Sein erfüllt, und hängt mit der Weise Schleiermacher's zusammen, welche in einem entschiedenen Gegensatz gegen Hegel's Verfahren neben einander herlaufende Bildungselemente berücksichtigt wissen will. Durch dieses gegenseitige Verhältniß des Glaubens und des Wissens soll aber die Möglichkeit abgeschnitten werden von rein wissenschaftlichem Standpunkt aus eine Aufgabe durchzuführen. Der Begriff des Wissens wird hierauf weiter zur Kritik benutzt, indem seine beiden Kennzeichen darthun sollen, daß wir kein reines Wissen haben können. Die Allgemeingültigkeit des Wissens läßt sich nicht erreichen, weil Persönliches, Subjectives beständig in unser Denken sich einmischt und sich nicht ausscheiden läßt. Dabei verweist Schleiermacher besonders auf die

Verschiedenheit der Sprachen, in welchen alle unsere Gedanken sich darstellen müssen. Ein Bedenken erregt zwar hierbei die Allgemeingültigkeit logischer und mathematischer Sätze. Daß sie eine richtige, von allen in gleicher Weise anzuerkennende Verbindung von Gedanken abgeben, läßt sich nicht leugnen, doch möchten sich damit verschiedene Vorstellungen verbinden lassen, und um diese unbequemen Gäste ganz zu beseitigen, erklärt sie Schleiermacher für bloße Formeln oder für rein identische, d. h. leere Sätze. Von größerem Gehalt ist der Gedanke, welcher in größter Allgemeinheit von ihm geltend gemacht wird, daß jeder einzelne Gedanke nur als integrirender Bestandtheil des Gedankensystems gedacht werden dürfe und weil dieses in jedem Einzelnen in besonderer Weise sich darstelle, auch jeder einzelne Gedanke die Färbung der ihn denkenden Persönlichkeit annehmen müsse. In dem objectiven Kennzeichen des Wissens sieht Schleiermacher die Forderung, daß wir das allgemeine Sein erkennen sollen. Sinnlichkeit und Vernunft müssen dazu in gleicher Weise beitragen und beide in Uebereinstimmung kommen. Dies scheint ihm nicht unmöglich; denn im Menschen ist der Mikrokosmus verborgen. Aber auch hier stört die Eigenthümlichkeit des Einzelnen; die Verschiedenheit der Organisation und der Vernunft in den besondern Personen gestattet nicht, daß in ihnen das Allgemeine rein sich darstelle. Dasselbe Bedenken drängt sich von subjectiver und objectiver Seite herbei; die Eigenthümlichkeit und Persönlichkeit des Denkenden gestattet kein reines Wissen; dies dürfen wir also als den vorherschenden Gedanken seiner dialektlichen Kritik ansehn. Dadurch aber, daß Vernunft und Sinnlichkeit in der Person als Kräfte für das Erkennen des Seins auftreten, tritt noch ein neues kritisches Bedenken hinzu. Keiner dieser Factoren des Erkennens läßt sich ausscheiden; jedem Gedanken der Vernunft muß eine sinnliche Vorstellung, jeder sinnlichen Vorstellung ein Gedanke der Vernunft sich zugesellen; weder ein rein Uebersinnliches, noch ein rein Sinnliches läßt sich denken; beide Factoren würden in völliger Uebereinstimmung stehn müssen, wenn ein reines Wissen gewonnen werden sollte. In der reinen Anschauung der Wahrheit meint nun Schleiermacher, würde diese Uebereinstimmung sich ergeben; aber sie findet sich nirgends in unserm Leben. Unsere Anschauung ergiebt sich nur in einer Hin- und Herbewegung zwischen sinnlicher

Wahrnehmung und Denken der Vernunft, das Gleichgewicht zwischen beiden ist nur in Schwankungen vorhanden.

Diese kritische Weise der Untersuchung wird nun von Schleiermacher auf die besondern Formen unseres Denkens fortgeführt, auf welche er seinen Fleiß verwenden mußte, weil es ihm besonders auf die technische Ausbildung unserer wissenschaftlichen Gedanken ankam. Indem er Denken und Sein, Subjectives und Objectives in Parallele mit einander stellt, verbindet er auch Formen des Seins und Formen des Denkens in seiner Untersuchung mit einander und kommt nach dem Muster der platonischen oder sokratischen Dialektik zu einer Verbindung der logischen mit den metaphysischen Lehren. Weder mit Kant macht er dabei die logischen Formen zum Grunde der ontologischen Kategorien, noch mit Hegel die objective Logik zum Grunde der subjectiven, sondern im Gedanken des Wissens, in seinen beiden Kennzeichen, sind die subjective und die objective Seite des Denkens in gleicher Berechtigung vertreten. Das Verdienstliche, welches hierin liegt, wird noch dadurch erhöht, daß er bei Untersuchung der Formen unseres Denkens bei Weitem mehr als Schelling und Hegel die Weise im Auge hat, in welchem unser wissenschaftliches Denken aus der gemeinen Vorstellung sich herausbildet, daher auch der gewöhnlichen Terminologie der Logik getreuer bleibt und auf die Bildung unserer Gedankenformen aus ihren sinnlichen Anknüpfungspunkten mehr eingeht. Von der gewöhnlichen Logik weicht er darin ab, daß er nur die einfachen Formen unseres Denkens berücksichtigt, den Begriff, und das Urtheil, dagegen den Schluß als eine zusammengesetzte Form von der Untersuchung ausschließt, weil er nur dem abgeleiteten Wissen angehöre, so daß er erst im technischen Theile seiner Dialektik zur Sprache kommt. Diese Absonderung hat zwar das Gute, daß der Gegensatz zwischen den beiden einfachen Formen durch sie heraustritt, kann aber von Schleiermacher doch nicht durchgeführt werden, weil er in der Betrachtung der Ueber- und Unterordnung der Begriffe schon auf die Verbindung der einzelnen Gedanken zum Schluß geführt wird; sie hat überdies für den transcendentalen Theil seiner Dialektik den Nachtheil, daß wegen Uebergehung der Schlußform Schleiermacher nur sprungweise von den Formen des realen Denkens zum Transcendentalen gelangen kann. Begriff und Urtheil unterscheidet er so, daß der Begriff nach sokratischer Lehrweise das bleibende Wesen der Dinge, das

Urtheil aber das Veränderliche und Zufällige an den Dingen darstellen soll. Daher sind auch nur synthetische Urtheile eigentliche Urtheile und von analytischen Urtheilen wird nur in uneigentlichem Sinn gesprochen. Der Begriff aber ergiebt sich aus dem sich gleichbleibenden Streben der Vernunft das ewige Wesen der Dinge zu erkennen und im System der Begriffe abzubilden. Die Begriffe sind auf eine zeitlose Weise in der Vernunft vorhanden, dies ist das Wahre in der Lehre von den angebornen Begriffen, obwohl sie immer nur in einem zeitlichen Denken, abhängig von der sinnlichen Erregung, von uns gedacht werden können. Das Urtheil dagegen beruht auf der veränderlichen sinnlichen Wahrnehmung, in welcher es angelegt, jedoch noch nicht entwickelt ist. Beide Formen, jede für sich, führen auf entgegengesetzte Auffassungsweisen des Wahren. Der Begriff läßt alles Sein als ein stehendes, das Urtheil alles als ein flüssiges erscheinen. Der Begriffsform entspricht in der Ueber- und Unterordnung allgemeiner und besonderer Begriffe der Gegensatz zwischen Kraft und Erscheinung; in der Urtheilsform scheiden sich Subject und Prädicat, jenes wird als ein für sich Bestehendes, dieses als ein dem Subject Beizulegendes, aber nicht von ihm allein Ausgehendes betrachtet; ihr entspricht daher ein System gegenseitiger Einwirkung der Dinge und die Dinge stellen sich in ihr in ihrem Zusammensein und ihrer ursachlichen Verbindung dar. Die Gleichartigkeit der Begriffe bei allen Menschen setzt Uebereinstimmung der Vernunft in allen Denkenden, die Gleichartigkeit der Urtheile Uebereinstimmung der ursachlichen Verbindung zwischen der Organisation der Denkenden und der Außenwelt voraus. Das System der Begriffe führt auf Idealismus, das System der Urtheile auf Realismus. Wenn wir die Begriffsform vorherschen lassen in der Erzeugung des Wissens, kommen wir auf speculatives, wenn wir die Urtheilsform vorherschen lassen, auf empisches Erkennen. Aber beide Formen entwickeln sich auch nur im Zusammenhang mit einander und gehen in ihrer Vollendung auf denselben Zweck hinaus. In ihrer Entwicklung kommen uns die Begriffe nur mit den sinnlichen Eindrücken, welche bestimmte Urtheile in uns anregen; bestimmte Urtheile zu fällen kann uns aber nur gelingen, wenn wir bestimmte Subject- und Prädicatbegriffe haben. In ihrer Vollendung haben wir in der Begriffsform ein System der Begriffe zu suchen, nach oben und

nach unten zu geschlossen; der höchste Begriff aber der absoluten Kraft, der niedrigste Begriff der absoluten Erscheinung geben keine Begriffe mehr ab, weil der höchste Begriff sich nicht erklären läßt durch einen höhern, weil die absolute Erscheinung nur als die formlose Materie, als der Fluß des Chaos sich darstellt. Beide weisen auf die Urtheilsform hin. Die Urtheilsform würde in ihrer Vollendung ein absolutes Subject und ein absolutes Prädicat fordern; das absolute Subject würde das Sein bezeichnen, von welchem sich nichts prädiciren ließe, das abolute Prädicat das Sein, für welches kein Subject übrig bliebe. Beide gehen also über die Urtheilsform hinaus und weisen auf die Begriffsform hin. Die Grenzen aber, welche wir für die Vollendung beider Formen setzen müssen, fallen zusammen. Die absolute Einheit das Seins, welche den Begriff nach oben zu begrenzt, ist auch das absolute Subject oder die Grenze des Urtheils nach der einen Seite zu und die absolute Mannigfaltigkeit des Seins, welche den Begriff nach unten zu begrenzt, ist das absolute Prädicat oder die Grenze des Urtheils nach der andern Seite zu. Beide lassen sich in keiner Form unseres Denkens vollziehn; sie bezeichnen nur den transcendentalen Grund unseres Denkens, welcher in der Idee des Wissens liegt, denn diese fordert die Durchdringung des Speculativen und Empirischen, des Vernünftigen und des Sinnlichen in unserm Denken. Hierin zeigt sich wohl am deutlichsten, daß Schleiermacher zum Transcendentalen nur durch einen Sprung gelangt, weil er die Schlußformen in der speculativen und empirischen Methode an dieser Stelle nicht erörtert; seine Auseinandersetzungen über diesen Hauptpunkt sind fragmentarisch und nicht so einleuchtend, wie man wünschen möchte. Man sieht nur, daß die Durchdringung des Empirischen und des Speculativen mit der absoluten Philosophie von ihm gefordert wird, weil sie im Begriffe des absoluten Wissens liege, daß er sie aber auch für unvollziehbar erklärt, weil der Gegensatz zwischen den Formen unseres Denkens sie nicht gestatte. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als beide Formen beständig auf einander zu beziehn, dem speculativen das empirische, dem empirischen das speculative Forschen beständig zur Seite gehen zu lassen und das eine einer Kritik durch das andere zu unterwerfen.

Die Mängel in diesem Uebergange zur Transendentalen erstrecken sich natürlich auch auf die Behandlung desselben. Schlei=

ermacher unterscheidet zwei oberste Principien für das Sein, welche transcendental sind, nemlich Gott und die Welt. Gott bezeichnet uns die Einheit alles bleibenden Seins, aller ewigen Wahrheiten, wie sie in der Begriffsform gesucht wird, die Welt das System aller Dinge in ihrem ursachlichen Zusammensein, der Urtheilsform entsprechend. Wie beide Formen des Denkens sich beständig begleiten sollen, so auch beide transcendentale Ideen. Gott kann nicht ohne die Welt, die Welt nicht ohne Gott gedacht werden. Gott ohne die Welt denken zu wollen würde dazu führen ihn als das allgemeine Sein zu denken, welches alle Arten des Seins umfasse, als die allgemeine Gattung oder Kraft. Dies giebt den Pantheismus, welcher nur aus der Forderung einer absoluten Vereinigung der Gegensätze hervorgeht, diese aber nur in einer abstracten Formel auszusprechen vermag. Der Gedanke der einigen, absoluten Kraft kann nicht den Grund abgeben der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, weil er nur die Einheit setzt; jeder Versuch ihn mit dem Begriff der Materie, in welcher die Kraft zur Erscheinung kommen müßte, in Verbindung zu bringen und daraus die Welt hervorgehen zu lassen muß scheitern. Beide Begriffe, Gottes und der Materie, in Gegensatz zu einander gestellt, geben nur Abstractionen ab, der eine das reine Vernünftige, der andere das reine Sinnliche in unserm Denken, welche beide in unserm wirklichen Denken nicht von einander getrennt werden können. Gott kann von uns gewußt werden nur in der Welt; außer der Welt ein Sein Gottes an sich zu setzen, das würde heißen ihn außer uns und außer den weltlichen Dingen denken trotz dem, daß alles unser Denken nur in uns und in Beziehung auf die weltlichen Dinge vollzogen wird. Ebenso wenig können wir die Welt ohne Gott denken, weil das Zusammensein der ursachlich verbundnen Dinge einen Grund fordert, welcher sie verbindet. In der Wurzel ihres Daseins sind sie mit einander verbunden. Beide transcendentale Ideen lassen sich aber nicht im wirklichen Denken vollziehn. Die Idee Gottes nicht, weil Gott gedacht werden muß in der Welt, die Idee der Welt nicht, weil das Ganze der zusammenwirkenden Dinge für uns nur ein unausgefüllter Gedanke bleibt. Daher sind beide transcendentale Ideen. Sie liegen im ursprünglichen Wissen, welches allem von uns wirklich vollzogenen Wissen vorhergeht, in der Idee des Wissens, dem Principe der Philosophie, welches die Einheit des Denkens und des Seins,

des Idealen und des Realen, den Zusammenhang aller Dinge fordert. Sie bezeichnen die transcendentale Absicht der Wissenschaft; weil sie aber von einander unterschieden werden müssen, können sie nicht in gleicher Weise dieselbe bezeichnen. Die Idee der Welt bezeichnet uns den Zweck unseres Denkens, die Grenze unseres wissenschaftlichen Denkens, welche wir nie erreichen (terminus ad quem); die Idee Gottes den Grund und die Grenze unseres Denkens, von welchen wir und alles ausgehn (terminus a quo), welche aber jenseits aller zeitlichen Entwicklung liegen bleibt. Jener Grenze nähern wir uns; die Erkenntniß der Welt erfüllt sich uns mehr und mehr. Schleiermacher denkt sich jedoch diese Annährung an die Erkenntniß der Welt in sehr beschränkten Grenzen, indem er in Gegensatz gegen die Systeme der absoluten Philosophie die Schranken unserer Erfahrung und also auch unsere Speculation geltend macht. In unsern Wahrnehmungen kommen wir genau genommen nicht über die Sphäre unserer Erde hinaus, das Weltsystem bleibt uns eine unbestimmte Vorstellung; wir dürfen unsere Vernunft als Mikrokosmus ansehn, aber nur sofern das System der Begriffe in ihr angelegt ist, die Wirklichkeit seiner Entwicklung hängt von der Erfahrung ab, welche nie geschlossen ist, sondern in das Unendliche, Unbestimmte fortgeht. So ist die Annährung unseres Denkens an das Wissen der Welt doch nur eine in das Unendliche sich erstreckende. Schleiermacher ist von der Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten nicht frei zu sprechen. So kommt es auch zu keiner wahren Annährung an die Erkenntniß der Welt, sondern alles zerfließt uns in die unbestimmte Weite der Welt und des zeitlichen Werdens. An die Erkenntniß Gottes aber wird uns auch jede Annährung abgesprochen. Wir kommen nicht weiter in irgend einer genauer zu bestimmenden Erkenntniß Gottes, sondern der Gedanke an Gott ist nur der ruhende Grund unseres Denkens; wir haben an ihm Theil, indem er ein mitwirkender Bestandtheil unseres Denkens bleibt, welcher in das wissenschaftliche Forschen uns hineintreibt, weil wir den letzten, ewigen Grund des weltlichen Werdens suchen müssen; aber wir kommen ihm nicht näher, weil alle unsere wirklichen Gedanken uns nur das allgemeine Bild der Welt erfüllen. So wird der Gedanke an das Transcendentale von Schleiermacher nur zu einer Kritik unseres nach allen Seiten mangelhaften Erkennens gebraucht.

Dieses Ergebniß der Dialektik in ihrem transcendentalen Theile

kann nicht befriedigen. Es verspricht doch für die Erkenntniß des Weltlichen noch mehr als für die Erkenntniß des Göttlichen. Dies konnte Schleiermacher um so weniger für genügend halten, je mehr die Theologie ihn beschäftigte, je mehr er in ihr eine in die Welt eingreifende Wirksamkeit des Gottesbegriffes gewahr werden mußte. Daher flicht er seiner Dialektik am Schlusse ihres transcendentalen Theiles eine episodische Untersuchung über das Verhältniß der Speculation zur Religion ein, welche uns verständigen soll über die verschiedene Weise, wie beide den Begriff Gottes behandeln. Die Verständigung zwischen beiden muß von der Wissenschaft ausgehn, weil sie ein wissenschaftliches Geschäft ist; sie ist der Wissenschaft um so nöthiger, je weiter der Einfluß der religiösen Behandlung des Gottesbegriffes sich erstreckt. Wenn aber die Philosophie zwischen sich und der Religion zu entscheiden hat, so soll sie doch nicht höher sich stellen als diese und die Religion nur als eine niedere Stufe des Bewußtseins von Gott mit sich verglichen ansehn; davon muß sie abhalten, daß sie ihr eigenes Urtheil nicht für abgeschlossen halten darf. Hiernach wird man auch keine sehr feste Entscheidung von der Philosophie erwarten können. Sie beruht auf einer psychologischen Grundlage, welche wir an dieser Stelle nur ungern werden eintreten sehn. Zu einer solchen führt die Bemerkung, daß die religiöse Behandlung des Gottesbegriffs von der philosophischen darin sich unterscheidet, daß sie anthropomorphistische, auf physiologischen Begriffen beruhende Vorstellungen von Gott nicht vermeidet, während die Philosophie darauf ausgehn muß alle weltliche Vorstellungen von Gott fern zu halten, damit die beiden transcendentalen Ideen sich nicht verwirren. Daher kann auch die Philosophie nicht umhin den religiösen Formeln, in welchen die Idee Gottes dargestellt werden soll, Warnungen vor Irrthum zur Seite zu stellen. Man wird in diesen Bemerkungen Schleiermacher's schwerlich eine streng wissenschaftliche Folge finden. Wenn die Religion oder vielmehr ihr theologischer Ausdruck anthropologische oder psychologische Voraussetzungen sich erlauben darf, so ist es nicht ebenso mit der Religionsphilosophie und daß solche Voraussetzungen nur eine niedern Stufe des Bewußtseins angehören, wird sich doch schwerlich leugnen lassen. Schleiermacher warnt uns mit Recht vor philosophischer Ueberhebung über die Religion, aber nicht in der rechten Weise, indem er auch die Ueberhebung des Wissens über den

religiösen Glauben ausschließen möchte. Hierauf weist seine psychologische Erörterung hin, welche die Relativität alles unseres Wissens zur Grundlage nimmt. An sie erinnert uns der Begriff Gottes, wie Schleiermacher in wechselnder Form wiederholt zu zeigen sucht. Dieser Begriff fordert uns auf in dem Grunde des Seins und des Denkens die Identität beider anzuerkennen; wir aber gelangen zu dieser Identität nie. Das Sein bestimmt uns im Denken; wir verhalten uns zu ihm leidend; aber auch thätig erhebt sich dagegen unser Denken und will beim gegebenen Sein nicht stehen bleiben. Im theoretischen Denken ist das praktische Wollen; wenn in jenem das Denken dem Sein sich hingiebt, so will dieses vom Denken aus das Sein umgestalten; in beiden Weisen entsprechen Sein und Denken sich nicht; ihre Einheit wird nur gesucht. In dem einen Falle wird das Denken unter die Macht des vorhandnen Seins gestellt; hieraus fließt die physische Ansicht der Dinge; im andern Fall wird das Sein dem Wollen und Handeln unterworfen; das ist die ethische Ansicht. Beide Ansichten haben aber ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt im Selbstbewußtsein, welches denkend und wollend, im Wechsel zwischen beiden sich weiß. Dieses Selbstbewußtsein, welches weder zum Denken des gegebenen physischen, noch zum Wollen eines noch nicht vorhandnen ethischen Seins sich wendet, sondern eine relative Identität zwischen beiden darstellt, bezeichnet Schleiermacher mit dem Namen des Gefühls. Er verbindet damit den Gedanken des persönlichen, eigenthümlichen Bewußtseins, weil die Person Denken und Wollen in eine eigenthümliche Verknüpfung bringt. Wir werden hierdurch daran erinnert, daß die Einmischung des Persönlichen in unser wissenschaftliches Denken kein allgemeingültiges Erkennen zuläßt. Im Gefühl aber, welches Denken und Wollen, Hingebung an das Sein und Unterwerfung des Seins unter das Denken verbindet, welches von den äußern Ereignissen sich ergreifen läßt, aber auch die Ideen der Vernunft in sie zu legen weiß um das Rechte zu thun, haben wir das Bewußtsein der Identität des Seins und des Denkens, das Bewußtsein Gottes, das religiöse Element unseres Lebens zu erkennen; denn in ihm haben wir das Bewußtsein des Momentes, welches vor der Scheidung nach beiden Seiten liegt. Schleiermacher legt hiermit dem unmittelbaren Bewußtsein von der Einigung aller unserer Lebensthätigkeiten in ihrem tiefsten Grunde das größte Gewicht bei. In ihm

fühlen wir uns abhängig von dem transcendentalen Grunde unseres Seins und unseres Denkens. Dies religiöse Gefühl der Abhängigkeit von Gott stellt sich dem speculativen Denken zur Seite, giebt uns die Gewißheit Gottes, die Gewißheit in unserm Denken und Wollen, indem wir mit beiden uns in Gott gegründet, beide in unserm Selbstbewußtsein geeinigt fühlen. Dadurch kommt Ruhe mitten in die Bewegung der Gegensätze unseres Lebens. Aber wir dürfen dabei auch nicht vergessen, daß diese religiöse Gewißheit nur in einem persönlichen Bewußtsein uns zuwächst. Hiervon sprechen die anthropomorphistischen Auffassungsweisen, an welche jedes religiöse Gefühl sich wendet, die Unterscheidungen, welche wir eintreten lassen zwischen Verstand und Willen Gottes, zwischen Gesetz und Vorsehung, Auffassungsweisen, welchen wir beständig die Kritik des philosophischen Denkens zur Seite stellen müssen um nicht in Widersprüche uns zu verlieren. Diese Kritik beweist uns, daß auch das religiöse Leben nur eine relative Geltung in Anspruch zu nehmen hat.

Nicht in allen Punkten sind diese Erörterungen durchsichtig; die Berufung auf einen mystischen Punkt ursprünglicher Einigung alles dessen, was nur in Gegensätzen zur klaren Unterscheidung kommt, läßt sie hierzu nicht gelangen. Nicht zweifelhaft kann aber sein, worauf Schleiermacher im Allgemeinen hinarbeitet. Er denkt sich unser Leben in einem Verlauf begriffen, in welchem Denken und Wollen wechseln, beide in einander eingreifend, aber so daß bald das eine, bald das andere das Uebergewicht hat. Ueber ihren Wechsel spricht er sich dahin aus, daß zuerst das Denken, durch die Natur bestimmt, das Bewußtsein einleitet, ein abbildliches Denken, wie er es nennt, dann aber der Unterschied zwischen Sein und Denken das Wollen hervorruft um diesen Unterschied durch das Handeln theilweise auszugleichen, so daß es als ein vorbildliches Denken sich darstellt. Diese wechselnden Momente, zwischen welchen unser Leben unruhig verläuft, müssen aber eine Mitte haben, in welcher sie im Gleichgewicht schweben und in Ruhe sich zusammenfinden, damit sie in unserm Selbstbewußtsein als mit einander verbunden sich darstellen können. Sie stellt sich dar im Gefühl, der persönlichen Ueberzeugung und Gesinnung. Sie giebt uns die Sicherheit, in welcher der Streit zwischen Denken und Wollen sich auflöst. Hierauf beruhn die Sätze Schleiermacher's, daß wir das Bewußtsein des Transcendentalen im Ruhen des Gei-

stes, in der Ueberzeugung, und die Einheit des speculativen und empirischen Wissens nur in der wissenschaftlichen Gesinnung zu suchen haben. Das religiöse Gefühl tritt ihm als Bürgschaft für die unruhigen Elemente unseres Lebens ein, in welchem Sein und Denken beständig sich suchen und beständig sich scheiden, und hebt ihn über den Zweifel hinweg, welcher die Einheit beider ansicht. Hierauf beruht die Tiefe und die Festigkeit der religiösen Ueberzeugung Schleiermacher's, sein Dringen auf die religiöse Liebe, welche ihm den Mittelpunkt unseres Lebens mitten unter seinen Schwankungen feststellt. Sie hat seine Arbeiten vorzugsweise der Theologie zugewendet, ohne ihn der Wissenschaft der Welt und dem praktischen Leben zu entfremden, weil der Mittelpunkt unseres Lebens doch nur unter Schwankungen nach theoretischer und praktischer Seite beständig von neuem sich feststellen kann. In einem sehr entschiedenen Gegensatz gegen die hegelsche Lehre ergiebt sich nun in Schleiermacher's Denkweise die Ansicht, daß nur aus nebeneinander herlaufenden Elementen die Bildung der Vernunft sich erzeugt. Aber das religiöse Interesse überwiegt; das religiöse Gefühl soll den Punkt der Einigung abgeben und die Beruhigung des Gemüths gewähren; Wissenschaft und Praxis dagegen bieten nur die Mittel dar das Gleichgewicht des Lebens zu unterhalten und erinnern an die Gebrechen unseres menschlichen und persönlichen Daseins, welche keine endgültige Beruhigung gestatten.

Auch hierdurch sehen wir uns in das Unbestimmte fortgetrieben und nur vom neuen daran erinnert, daß Schleiermacher das Unendliche mit dem Unbestimmten verwechselte; die religiöse Beruhigung, welche er uns geben möchte, entsagt der Beruhigung im theoretischen und im praktischen Leben, ohne welche sie doch sich nicht erfüllen kann, denn ohne Aufhören wird die Religion zur Wissenschaft und zur Sittlichkeit getrieben. Nur die Gebrechlichkeit des Menschen lernen wir aus den Schwankungen seines Lebens kennen. Wenn wir nach dem Grunde dieser Lehre forschen, so werden wir ihn in der Ansicht finden, welche Schleiermacher vom Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen hat. Alles in der Welt sieht er ergriffen von dem Flusse einer allgemeinen Bewegung, gegen sie kann nichts sich behaupten, keine besondere Person, kein besonderer Wille oder Gedanke. Die Geschichte der Wissenschaften ist nur die Geschichte der Umbildungen, welche das System der Begriffe erfahren hat; alle Gedanken des Beharrlichen

sind nur in der Bewegung der allgemeinen Bildung; kein Grundsatz, keine Methode steht fest. Dies spricht sich im Allgemeinen in seiner Lehre über den Wechsel vom Denken zum Wollen und vom Wollen zum Denken aus. Sie taucht das Besondere in den Fluß des allgemeinen Lebens ein und läßt ihm keine andere Bedeutung als einer Erscheinung, einer momentan auftauchenden Welle. Was die besondern Gedanken und Willensacte trifft, erstreckt sich nicht weniger auf die besondern Personen. Gegen den Begriff einer beharrlichen, ewigen Persönlichkeit hat Schleiermacher sehr stark sich erklärt; so gegen die Persönlichkeit Gottes und gegen die Unsterblichkeit unserer Person; seinen Erklärungen hierüber in den Reden über die Religion hat er selbst mildernde Zusätze zu geben für nöthig gehalten, welche aber nur zeigen, daß er das Gewicht der entgegengesetzten Auffassungsweise zu würdigen weiß. So zieht ihn seine philosophische Lehre zu dem Gedanken, welchen Fichte geltend gemacht hatte, an das allgemeine Leben, welchem alles Besondere zum Opfer fällt. Die Selbständigkeit der Person, die Freiheit des Denkens und Wollens kann sich dagegen kaum behaupten. Die Willkür der Wahl kann nicht zugestanden werden; Schleiermacher ist dem Determinismus geneigt; das Wollen ist ihm ein vorbildliches Denken; das Handeln kann eben so gut als ein Leiden, als ein Bestimmtwerden durch das Allgemeine betrachtet werden. Denselben Standpunkt, welchen wir bei Schelling fanden, finden wir auch bei Schleiermacher; Freiheit und innere Nothwendigkeit sind ihm dasselbe. Alles ist eben so sehr frei, wie nothwendig; beide sind das Ding ganz, nur von verschiedenen Seiten betrachtet. Freiheit setzt Schleiermacher dem Leben gleich; sie bezeichnet nur die Entwicklung eines Dinges aus sich selbst, welche aber ebenso gut als die Wirkung der äußern Ursachen angesehn werden kann. Wir sehen uns hierdurch nur nach entgegengesetzten Seiten in der Betrachtung der Dinge und ihres Lebens gezogen, finden aber keine Entscheidung darüber, wie sie mit einander bestehn können. Der Mangel an Entscheidung ist darin gegründet, daß Schleiermacher das Besondere in seiner Selbständigkeit gegen das Allgemeine und das Allgemeine in seiner vollen Geltung im Besondern nicht zu bewahren weiß. Wenn daher Fichte darauf gedrungen hatte, daß wir in einem freien Acte des Denkens, in der intellectuellen Anschauung unserer sittlichen Bestimmung, ein reines Wissen des Uebersinnlichen vollziehen könn-

ten, so wird dies von Schleiermacher verworfen: Er warnt uns davor, einen Gedanken mit absoluter Sicherheit abschließen zu wollen in dem Bewußtsein, daß die Vernunft für ihn einstehe; er verbietet uns der Theorie oder der Praxis mit voller Zuversicht uns hinzugeben, weil jeder besondere Act sogleich vom Ganzen, vom Flusse des Lebens ergriffen werde und die Hingabe an eine Forderung der Vernunft nur als Einseitigkeit sich darstelle. Daher stellen sich ihm die Besonderheiten der vernünftigen Bildung und die besondern Dinge der Welt nicht als feststehende Elemente dar, welche in jeder neuen Verbindung sich bewahren und nur bereichern, sondern der Fluß des allgemeinen Lebens soll über sie hinweggehn. Daher kann er es nicht zugeben, daß wir dem Gedanken des Wissens in unserer Theorie folgen unbesorgt um sein Verhältniß zur Praxis und zur Religion, in der Gewißheit, daß er sich behaupten werde, vielmehr die theoretische Forderung unserer Vernunft, auf welcher unsere wissenschaftliche Zuversicht beruht, erscheint ihm als eine Beeinträchtigung der Rechte, welche die übrigen Elemente des vernünftigen Lebens an uns haben. In seiner Scheu vor den Uebergriffen der absoluten Philosophie mochte dies guten Grund haben; eine unbedingte Geltung würde es aber nur in Anspruch zu nehmen haben, wenn die eine Besonderheit die andere beschränken müßte, wenn das Allgemeine nicht in seiner vollen Bedeutung im Besondern sich zu bewahren wüßte. Hierzu wendet sich Schleiermacher. Daß in der Vernunft der Mikrokosmus liegt, hält ihn nicht davon ab in allen ihren Besonderheiten nur Beschränktheit zu sehen. Was dem Weltlichen sich zuwendet, wirft nur Beschränktes ab; so die theoretische und die praktische Vernunft, deren Denken und Wollen wechselseitig einander verdrängen; nur im religiösen Gefühle des Grundes beider entgegengesetzten Richtungen unseres Lebens sollen wir daher einen Antheil an Bewußtsein des Unendlichen haben, aber auch nur einen beschränkten Antheil, weil eben dieses Gefühl nur das Bewußtsein des Besondern und Eigenthümlichen in uns ist. Es liegt hierin ein charakteristischer Zug in Schleiermacher's Denkweise, welchen wir noch weiter im Verlauf seiner Lehre bemerken werden. Dem Eigenthümlichen in unserm vernünftigen Leben legt er den größten Werth bei, in vollem Gegensatz gegen die Systeme der absoluten Philosophie, in deren Natur es lag der allgemeingültigen Wissenschaft die persönlichen und ei-

genthümlichen Bestrebungen der Vernunft zu opfern. Daher pflegt Schleiermacher das ästhetische Leben und zieht es mit der romantischen Schule an die Religion heran um durch beide das Höchste uns erreichen zu lassen, was wir vom Bewußtsein des Unendlichen gewinnen können. Aber zu einer Durchdringung des persönlichen und des allgemeingültigen Bewußtseins läßt er uns nicht gelangen; indem er das eigenthümliche Bewußtsein erhebt, sorgt er dafür es zu demüthigen, denn das, was wir haben möchten, die absolute Allgemeingültigkeit des Wissens, kann es doch nicht gewähren. Der Glaube kann wohl in einem größern Kreise der religiösen Gemeinschaft zu relativer Allgemeingültigkeit, zu einem gleichartigen Bekenntniß ausgebildet werden, zum Wissen aber läßt er sich nicht erheben. Schleiermacher schildert die Gegenwart; den Blick in die Zukunft versagt er sich. Die Anwendung der Philosophie auf die Theologie scheint ihm gefährlich; sie bringt es nur zu Vorsichtsregeln. Mehr als einen unvollkommenen Ausdruck einer Entwicklungsstufe können wir in der Theologie nicht erreichen; für mehr als einen solchen haben wir aber auch jede andere Wissenschaft nicht anzusehn.

Dies soll der technische Theil der Dialektik ausführen. Man darf nicht übersehn, daß er weniger ausgearbeitet ist. Seine Andeutungen sind zuweilen räthselhaft. Sein Absehn ist auf das Schlußverfahren gerichtet. Es wird im weitesten Sinne genommen; den systematischen Aufbau der Wissenschaft von der Erfindung an bis zur Zusammenstellung des Ganzen soll es zeigen. Die Untersuchung beginnt daher mit dem Anknüpfungspunkten für das Wissen und endet mit der gliederartigen Verkettung der besondern Wissenschaften, in deren Zusammenhang die treibende Kraft der Idee des Wissens zur Einsicht gebracht werden soll.

Die Anknüpfungspunkte oder Veranlassungen zum Wissen bietet das sinnliche Element unseres Denkens dar. Es giebt aber nur den Stoff zum Wissen ab. Er muß durch die Vernunft gebildet werden um zum Wissen zu führen. Die Vernunft soll den Stoff formen. Daher bewegt sich unser Denken in der Erzeugung des Wissens zwischen Empfänglichkeit und Freithätigkeit. Keine von beiden kann der andern entbehren, weil in der sinnlichen Empfänglichkeit ein bestimmter Gegenstand nur dadurch aufgefaßt wird, daß man wissen will, in der Freithätigkeit aber der Wille zu wissen nur an einem bestimmten Stoff sich bethätigen

kann. Das Gleichgewicht zwischen beiden läßt sich auch nicht festhalten; bald wird das Uebergewicht nach der einen, bald nach der andern Seite fallen. Das Wissen überwiegend nach der Seite der Empfänglichkeit bringt die Erfahrung, welche eine Reihe von Gedanken erzeugt mit vorherschender Absonderung, vorherschend auf die Bildung einzelner Gedanken gerichtet. Die Freithätigkeit wurzelt in der Idee des Wissens und bringt auf systematische Verknüpfung der einzelnen Gedanken. Mit diesem Gegensatze kreuzt sich der Gegensatz zwischen Begriff und Urtheil. Schleiermacher will überhaupt auf Kreuzung der Gegensätze das wissenschaftliche Verfahren zurückbringen und hält daher die Eintheilung in vier Gliedern für die einzig richtige. Doch soll auch dieser Punkt zeigen, daß die Dialektik nur als Kunstlehre betrachtet werden könne; denn nur durch wirkliche Durchführung des Systems der Begriffe würde er bewiesen werden können; vorläufig kann er nur als Kunstregel angenommen werden. Auf einer Kreuzung der Gegensätze beruht nun die technische Dialektik. Wissenschaftliche Behandlung der einzelnen Gedanken und Ausbildung derselben zum System, beide in Beziehung auf die beiden Formen unseres Denkens geben ihren Inhalt ab.

Die beiden Formen unseres Denkens bedingen einander gegenseitig. Weder der Begriff kann vor und unabhängig vom Urtheil, noch das Urtheil vor und unabhängig vom Begriff sich bilden. Wir bewegen uns mit ihnen in einem Kreise und würden gar nicht anfangen können, wenn wir nicht aus der Mitte heraus, von Voraussetzungen aus anfangen dürften. Das Anfangen aus der Mitte heraus ist unvermeidlich. Die gemeine Vorstellung liegt vor dem wissenschaftlichen Verfahren und aus ihrer Mitte müssen wir unsere an irgend ein besonderes Interesse anknüpfenden Gedanken herausnehmen. Sie können Irrthum oder Meinung sein und durch Kritik der Meinungen sollen wir zum Wissen kommen. Von wissenschaftlichem Standpunkte aus kann ein solches Anfangen als Sünde angesehn werden; aber die Sünde ist unvermeidlich, wie das Anfangen aus der Mitte. Von diesem Gesichtspunkte aus ergiebt sich ein strenges Urtheil über das syllogistische Verfahren der aristotelischen Schule. Es würde sichere Grundsätze voraussetzen müssen, wenn es richtig sein sollte; es begünstigt den Schein, als könnte man aus der Bildung seiner Gedanken einen obersten Grundsatz gewinnen und durch den Schluß

vom Allgemeinen zu neuen Erkenntnissen kommen, da doch die Schlußsätze schon in den Vordersätzen enthalten sind. Nur ein täuschendes Spiel wird hiermit getrieben. An seine Stelle haben wir die Kritik zu setzen, welche die aus der Mitte des gemeinen Denkens heraus sich bildenden Meinungen prüft und sie auf die Beweggründe unseres Denkens zurückführt, auf sinnliche Anschauung und auf die in der Vernunft angelegten Denkformen. Das kritische Verfahren ist nicht ohne Principien; sie liegen in der sinnlichen Anschauung und der Vernunft; aber da beide in der Eigenthümlichkeit eines jeden Einzelnen von verschiedenen Gesichtspunkten aus wirken, kommt durch sie keine reine allgemeingültige Bildung der Begriffe und der Urtheile zu Stande. Das kritische Verfahren muß sich darauf beschränken zu erörtern, wie weit die Eigenthümlichkeit in der Bildung der Gedanken mitgewirkt hat, wie weit der Forderung ein allgemeingültiges Wissen zu erzeugen Genüge geschehn ist.

In der Begriffsbildung suchen wir Unterschiede, welche ein Allgemeines voraussetzen. Der erste Unterschied, welcher sich aufdrängt, ist der Unterschied zwischen Subject- und Prädicatbegriffen. Jene sollen ein beharrliches, für sich bestehendes, substantielles Sein, diese eine veränderliche Thätigkeit ausdrücken. Der Unterschied weist auf das Zusammengehören der Begriffsbildung und der Urtheilsbildung hin. Aber nur eine relative Bedeutung kann er in Anspruch nehmen. Denn jedes Subject kann von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus als eine Thätigkeit angesehn werden, als die Erscheinung einer höhern Kraft, des Allgemeinen, und jede Thätigkeit auch umgekehrt als ein selbständiges Sein, welches die in ihr liegenden Unterschiede zu Prädicaten hat. Man sieht, wie tief dieser Satz in die Lehre von der Relativität des Gegensatzes zwischen Freiheit und Nothwendigkeit einschneidet. Das umsichtige Verfahren der Kritik verstattet aber doch den Gegensatz zwischen Subject- und Prädicatbegriffen aufrecht zu erhalten. Wenn er auch nicht schlechthin gültig ist, dürfen wir ihn doch in dem relativen Wissen, in welchem wir uns bewegen, nicht vernachlässigen. Daran werden wir in einem wichtigen Beispiele erinnert. Wenn wir um eine Eintheilung der Welt zu erhalten Geisterwelt und Körperwelt unterscheiden, so begehen wir den Fehler einen Unterschied der Thätigkeiten, geistiger und körperlicher nemlich, als einen Unterschied der Substanzen zu setzen. Wir müssen uns

darauf besinnen, daß geistiges Sein in der Trennung vom körperlichen gar nicht gegeben und eben so wenig Grund vorhanden ist Körperliches als ein für sich Bestehendes anzusehn. Der Fehler führt zu dem falschen Gegensatz zwischen Spiritualismus und Materialismus. Obwohl nur Schleiermacher aufmerksam ist auf die Wichtigkeit dieses Unterschiedes, überwiegt bei ihm doch der Gedanke an die Relativität des Gegensatzes zwischen Subject- und Prädicatbegriffen und beide in dasselbe System zu bringen treibt ihn der Gedanke an das allgemeine System der Welt, welches wir in der Wissenschaft annäherungsweise verwirklichen sollen.

In der Untersuchung über die Bildung der Begriffe hebt nun Schleiermacher mit großem Nachdruck den Unterschied hervor zwischen dem aufleitenden Verfahren der Induction und dem ableitenden Verfahren der Deduction. Jenes geht von der Seite der Erfahrung auf Zusammenfassungen, dieses von der Seite der allgemeinen Forderungen der Vernunft auf Eintheilungen aus. Beide wollen das System über- und untergeordneter Begriffe herstellen. Zuerst betrachtet er die Induction, weil sie als das Erste in der Begriffsbildung angesehn werden müsse. Denn vor aller Begriffsbildung liegt die Hervorhebung einzelner Wahrnehmungen, welche zum Gegenstande eines absichtlichen Verfahrens gemacht werden sollen. Sie bringt besondere Erkenntnisse, welche zum Allgemeinen führen sollen, und beginnt das Verfahren von unten nach oben. Dies läßt schon das Eingreifen der Urtheilsbildung in die Begriffsbildung gewahr werden und macht auf die Abhängigkeit des Begriffs von der sinnlichen Vorstellung aufmerksam. Die Aufgabe der Induction ist aber den allgemeinen Begriff aus dem besondern Urtheil und aus der sinnlichen Vorstellung herauszufinden. Indem aber Schleiermacher die Wichtigkeit dieser Aufgabe und des Inductionsverfahrens hervorhebt, zeigt er auch, daß es ohne Hülfe des Deductionsverfahrens nicht ausgeführt werden kann. Das Umgekehrte ergiebt sich auch für das Deductionsverfahren; denn der allgemeinste Begriff der Welt, von welchem die Deduction ausgehn müßte, ist ohne Voraussetzung der Erfahrung ganz unbestimmt und bietet daher keinen Theilungsgrund dar; nur aus dem Rückblicke auf die besondern Momente der Erfahrung und des Inductionsverfahrens läßt er sich ziehen. Beide Verfahrungsweisen sollen sich also ergänzen und das eine zur Kritik des andern dienen. Ein absoluter Anfang läßt sich für

beide nicht finden; aus der Mitte heraus müssen wir beginnen; die Unvollständigkeit der Induction verhindert die Vollständigkeit der Deduction und umgekehrt.

In der Untersuchung über die Urtheilsbildung geht Schleiermacher sehr polemisch zu Werke gegen die gewöhnliche Eintheilung der Urtheile, gegen die Lehre von der Umkehrung und Verwandlung der Urtheile und ihren Gebrauch für die Syllogistik. Für seine eigene Lehre hatte schon die Untersuchung über die Begriffsbildung vorgebaut, deren Eingreifen in die Urtheilsbildung keinem Zweifel unterliegen konnte, da das Urtheil als eine Verbindung zwischen Subject- und Prädicatbegriff angesehn wird. Schleiermacher unterscheidet vollständige und unvollständige Urtheile, von welchen die letztern das Prädicat einem Subjecte schlechthin, die erstern es wenigstens zwei Subjecten beilegen. Jene sind als unvollständige Urtheile anzusehn, weil das Urtheil das Zusammensein der Dinge in ihrer Wechselwirkung darstellen soll und jede Thatsache daher mindestens auf zwei Subjecte zurückgebracht werden muß. Der Zweck der Urtheilsbildung liegt nun darin die einzelnen Dinge, welche in ihrem Zusammensein als Subjecte der Erscheinung auftreten, in ihrer Verbindung unter einander als thätige Ursachen in der Erzeugung der Erscheinung zu erkennen und einem jeden Subjecte das Seine in diesem gemeinschaftlichen Werke beizumessen. Da aber ein jedes einzelne Subject auch auf seinen höhern Begriff zurückgeführt werden muß, so treten auch die verschiedenen Kreise der Subjecte wieder zusammen und es ergiebt sich daraus die Forderung alle Subjecte der Erscheinung in einem wirksamen Zusammensein zu denken, d. h. sie als Glieder der Welt zu betrachten und die Gesammtheit der Welt als das Subject zu setzen. Dies giebt das absolute Urtheil, in welchem aber Subject und Prädicat sich nicht trennen lassen, weil die Welt eben so sehr die Gesammtheit der Subjecte, wie die Gesammtheit der Erscheinungen ist. Die Urtheilsbildung liegt nun zwischen zwei äußersten Endpunkten, der ursprünglichen Wahrnehmung der Erscheinung, welche noch keinem Subjecte zugetheilt ist, und dem absoluten Urtheil, in welchem die Form des Urtheils erlischt. In der Bewegung zwischen beiden kann zwar keine abschließende Gestalt des Wissens gewonnen werden; aber es ist in ihr eine Fortbildung der Urtheilsform möglich, in welcher mehr und mehr die Prädicate von einander gesondert, ihren bestimmten Subjecten zugeeig-

net und auch wieder als gemeinsame Erzeugnisse der Wechselwirkung aller Dinge erkannt werden.

Die Bildung der einzelnen Gedanken verweist auf ihren Zusammenhang; die Idee des Wissens fordert ein System der Begriffe und der Urtheile; das Verfahren mit einzelnen Gebieten der Begriffe und Urtheile ist nur ein vorläufiges, welches seine Ergänzung aus dem noch unbekannten Ganzen fordert. Dies führt auf das systematische Verfahren. In ihm werden die Erfindung und der Aufbau des Systems unterschieden, für welche die Heuristik und die Architektonik die Kunstregeln aufstellen sollen. Den ersten Theil hat Schleiermacher dürftiger bedacht als den andern. Die Erfindung wendet sich entweder vorherschend dem Urtheil oder dem Begriff zu und schließt sich entweder an die Induction oder an die Deduction an. Für die Induction kommt es darauf an einem schon bekannten Gebiet die Ergänzungen zuzuführen, welche in der noch ungeordneten Masse liegen um aus der Erscheinung heraus durch Heranziehung verwandter Erscheinungen das Wesentliche von dem Unwesentlichen unterscheiden zu lassen. Dies hat die Beobachtung zu leisten, welcher der Versuch sich zugesellt, eine Beschleunigung der Beobachtung. Die Aufsuchung verwandter Gebiete ist dabei das Mittel für das fortschreitende Verfahren. Die Erkenntniß verwandter Gebiete setzt aber die Kenntniß höherer Begriffe voraus und weist also auf das Eingreifen der Deduction in die Induction hin. Von Seiten der Deduction hat die Erfindung die Ergänzungen für die Eintheilung durch Vergleichung verwandter Begriffsgebiete zu betreiben. Eine Eintheilung, welche in dem einen Gebiete geglückt ist, läßt hoffen, daß derselbe Eintheilungsgrund auch in dem andern Gebiete passen werde. Das Zusammengehören der Gebiete wird dabei vorausgesetzt. Aehnliche Gebiete lassen zusammenpassende Eintheilungen erwarten. Dies ist das Verfahren der Analogie, auf dessen Fruchtbarkeit und Unentbehrlichkeit für die Erfindung Schleiermacher dringt. Ihre Anwendung zeigt aber auch, daß wir nicht in regelrechter Deduction auf die verschiedenen Begriffsgebiete gekommen sind; denn sonst würden wir aus jedem besondern Begriff seinen Eintheilungsgrund entnehmen, ihn nicht von einem andern borgen. Die Analogie ist unsicher. Die Verwandtschaft der Begriffe darf zwar in allen Gebieten vorausgesetzt werden; wie weit sie aber reiche, wird erst aus dem Grade der Verwandtschaft sich ermessen lassen und

dieser ist ohne vorausgegangene Deduction nicht zu bestimmen. Daher bedarf die Analogie der Ergänzungen und kann sie nur durch die Induction erwarten. So werden wir von allen Seiten her darauf verwiesen, daß wir in der Erfindung aus der Mitte heraus uns zurechtfinden müssen, sie also eine Kunst ist, in welcher wir den vorahnenden Geist nicht entbehren können. Was im Einzelnen nicht gelingt, wird auch im Ganzen nicht durchzuführen sein. Daher kann auch die Architektonik kein System uns versprechen, in welchem alles nach rein wissenschaftlicher Form sich entwickelte. Sie fordert uns auf die einzelnen Gebiete des Erkennens in eine Verbindung entsprechender Glieder zu bringen und die schon erfundenen Gedanken so zu ordnen, daß sie das System der Welt darstellen. Da dieses aber nicht vollendet ist, so wird nur eine vorläufige Ordnung gewonnen werden können, in welcher jeder Theil an der Unvollständigkeit des Ganzen leidet. Jeder Theil wird zwar das Ganze bezeichnen, weil es als Glied desselben gedacht werden soll, aber nur in einer unentwickelten Gestalt, weil er nur die Möglichkeit ausdrückt, daß aus ihm alle seine Verhältnisse zum Ganzen sich entwickeln lassen.

Dieser Gesichtspunkt der Architektonik wird von Schleiermacher in einer Eintheilung der Wissenschaften nach ihren Hauptzweigen entwickelt. Sie ergiebt sich aus dem Vorangegangenen in der Kreuzung der Gegensätze zwischen Erfahrung und Vernunft im Denken und zwischen Realem und Idealem oder Natur und Vernunft im Sein, wobei berücksichtigt werden muß, daß beide Gegensätze nur dem Uebergewichte nach sich scheiden und in allen Punkten einander bedingen. Hieraus ergiebt sich auf der einen Seite eine Naturwissenschaft, welche einer empirischen und einer philosophischen Behandlung fähig ist, welche daher in Naturgeschichte und Physik sich theilt, auf der andern Seite eine Vernunftwissenschaft, welche ebenfalls empirisch und philosophisch behandelt werden soll in der Menschengeschichte und in der Ethik. Die Meinung, daß die Naturwissenschaft einer speculativen Behandlung nicht fähig sei, ist ebenso zu verwerfen, wie die Meinung, daß die Geschichte des Menschen nicht nach wissenschaftlichen Kunstregeln sich behandeln lasse. Die höchste Aufgabe der Wissenschaft würde sein, daß diese Zweige der Wissenschaft zu einem System sich verbänden, das Empirische speculativ, das Speculative empirisch begriffen würde und die Natur in Vernunft, die Vernunft

in Natur aufginge. Dies ist bisher nicht geglückt. Man wird bei dieser Eintheilung der Wissenschaften nicht übersehen können, daß die Vernunft in ihr in einem doppelten Gegensatze sich zeigt, gegen die Erfahrung und gegen die Natur; Schleiermacher setzt mit Schelling die Natur dem Realen gleich, als wenn die Vernunft weniger real wäre, als die Natur; den Grund hiervon wird man darin suchen müssen, daß er den Charakter der Vernunft weniger in der Freiheit als im speculativen Denken sucht. Weil nun aber, lehrt er, die Einheit der Wissenschaft nicht gefunden ist, bleibt uns nur die kunstmäßige Behandlung ihrer Gegensätze in der Kritik, welche die einzelnen Theile der Wissenschaften gegenseitig an einander üben, indem sie die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit ihrer Gesichtspunkte sich nachweisen. Die Kritik spaltet sich wieder in die empirische und in die speculative. Für diese beiden Seiten derselben hat Schleiermacher zwei andere Wissenschaften oder Kunstlehren in Bereitschaft, welche den Kreis der Wissenschaften schließen, die Mathematik nemlich und die Dialektik. Die Mathematik kommt hierdurch zu größern Ehren, als die Aeußerung erwarten ließ, daß sie nur Formeln oder identische Sätze böte. Mathematik und Dialektik kritisiren den wirklichen Bestand unserer Wissenschaft und wenden sich dabei eine jede sowohl nach der physischen als nach der ethischen Seite. Denn es muß als ein Vorurtheil angesehn werden, wenn man die Mathematik nur der Physik, nicht eben so sehr der Untersuchung des vernünftigen Lebens zuwendet; in diesem haben die Größenunterschiede nicht weniger Macht als in der Natur. Der entgegengesetzte Irrthum würde sein, wenn man die Dialektik, d. h. die philosophische Kritik, auf die Untersuchung des vernünftigen Lebens beschränken wollte. Beide kritisiren die wirkliche Wissenschaft, indem sie ein Maß der Genauigkeit an sie anlegen, welches von ihr nie erreicht wird. Die Mathematik wendet sich dabei an die empirischen Elemente und hat es mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu thun, für deren Messung sie Regeln giebt. Die Dialektik dagegen wendet sich an die speculativen Elemente, indem sie von der allgemeinen Idee des Wissens ausgeht und in ihr den Maßstab für die Ausführung der wissenschaftlichen Gedanken findet. Daher bildet sich auch die Mathematik früher als die Dialektik aus, weil zuerst in die Verworrenheit der Erscheinungen Ordnung gebracht werden muß, dann erst die Erfahrung Gegenstand der spe-

culativen Untersuchung werden kann. Ohne die künstlerische Behandlung des Denkens aber durch beide Wissenschaften bleibt alles dem Zufall überlassen und die Dialektik schließt daher mit dem Satze, daß in unserm wirklichen Denken nur so viel Wissenschaft ist, als Mathematik und Dialektik darin ist.

Schleiermacher legt in diesen Lehren der Dialektik einen entschiedenen Widerspruch gegen die systematischen Bestrebungen der neuesten deutschen Philosophie ein. Sie lassen das Princip der Philosophie, die Idee des Wissens, bestehn; sie fordern für das Wissen eine vollkommene Allgemeingültigkeit, welche in streng methodischem Wege gewonnen werden sollte, ein vollständiges System der Gedanken; sie fordern für dasselbe die vollkommene Erkenntniß des Seins, Gottes und der Welt; aber sie bestreiten auch die Möglichkeit diesen Forderungen Genüge zu leisten, das System durchzuführen, Gott und Welt zu erkennen; denn Erfahrung und allgemeine Begriffe der Vernunft decken sich nicht; wenn man den Forderungen der theoretischen Vernunft genügen wollte, würde man Natur und Geschichte der Vernunft aus allgemeinen Vernunftbegriffen ableiten müssen; die Construction des Empirischen ist aber bisher nicht gelungen und kann nicht gelingen, weil die Erfahrung in das Unbestimmte fortläuft. Daher soll die Dialektik, d. h. die Philosophie in ihren allgemeinen Vorschriften, nur zur Kritik des wirklichen Denkens ausgebildet werden und Schleiermacher bleibt in ihr bei einem Widerspruche gegen das System der absoluten Philosophie stehn. Vielleicht hätte mehr von ihm geleistet werden können, wenn nicht der Widerspruch gegen das System der absoluten Philosophie von ihm zu einem Widerspruche gegen das systematische Verfahren überhaupt ausgedehnt worden wäre. Daß dies geschehn ist, macht ihn zu einem Manne des Widerstandes gegen die herschende Richtung in der Philosophie seiner Zeit. Nachdem er für die Philosophie die Forderungen der theoretischen Vernunft mit ihren Folgerungen zugegeben hat und in ihnen mit seinen Gegnern übereinstimmt, bricht er mit ihnen, indem er darthut, daß die Bedingungen unseres Lebens diesen Forderungen nachzukommen nicht gestatten. Ein anderes Verfahren wäre möglich gewesen. Es war nicht nöthig die Ausführbarkeit der theoretischen Forderungen zu bestreiten, weil sie unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht gelöst werden können; eine künftige Lösung konnte in Aussicht gestellt bleiben; wir haben gesehn, daß die frü-

hern Systeme der christlichen Philosophie an der Erhebung des Glaubens zum Wissen nicht verzweifelten; dann würde sich nur ergeben haben, daß wir die Vollständigkeit einer systematischen Construction gegenwärtig aufgeben müßten und daß es nicht die Aufgabe des philosophischen Systems wäre eine solche zu liefern, daß vielmehr nur die Gesammtheit aller Wissenschaften, der Erfahrung und der Speculation der Aufgabe alles Wissen zu vollenden gewachsen sei, der Philosophie dagegen eine beschränktere Aufgabe zugetheilt werden müßte. Hierdurch würde ein anderer Begriff der Philosophie sich ergeben haben als der irrige Begriff, welcher die Philosophie zur Herrin über alles Wissen, ja zur absoluten Wissenschaft machen will, und es wäre dabei möglich geblieben bei allen Zugeständnissen, welche wir der Mangelhaftigkeit und Unsicherheit unseres Denkens machen müssen, der Philosophie ihre sichern Grundsätze, Methoden und den systematischen Zusammenhang ihrer Lehren zu bewahren. Diesen Weg einzuschlagen ist Schleiermacher verhindert worden durch den vorherschend polemischen Geist seiner philosophischen Untersuchungen. Er hat daher vernachlässigt aus dem Begriffe des Wissens die Grundsätze und Methoden unseres Denkens abzuleiten und sich verleiten lassen das kritische Verfahren an die Stelle des philosophischen zu setzen. Die methodische Aufgabe der neuesten deutschen Philosophie ist also von ihm nicht gelöst worden. Ebenso wenig die materielle Aufgabe; denn um den Begriff der gesetzmäßigen Freiheit hat er sich wenig bemüht. Er ist mehr darum besorgt den übermächtigen Einfluß der absoluten Philosophie abzuwehren, als die Philosophie in ihren Grenzen systematisch auszubilden.

Dies hat nicht ohne Einfluß auf seine Ethik bleiben können. Der Naturphilosophie hat er nur nebenbei seine Aufmerksamkeit zugewandt. Man kann hierin eine bescheidene Schätzung seiner Kräfte, auch eine richtige Schätzung der Kräfte seiner Zeit und ihrer gegenwärtigen Aufgabe sehn. Ihm lag es näher der ethischen Aufgabe Genüge zu thun als der physischen. Aber nach seinen eignen Lehren mußte hieraus auch eine Schwäche seiner Ethik erwachsen. Denn wenn er auch, dem System abgeneigt, der Forderung sich entzog, daß die Natur als Grund des sittlichen Lebens in rechter Ordnung vor diesem untersucht werden müßte, vielmehr wie in anderer, so auch in dieser Beziehung ein paralleles Verhältniß zwischen Natur und Vernunft vorzog, so erkannte seine Dialektik

doch an, daß Ethik und Physik gegenseitig sich ergänzen sollten, und die Dunkelheiten, welche in der letztern zurückblieben, mußten auch auf die erstere sich übertragen. Sein Unternehmen die Ethik zu bearbeiten ohne die Physik konnte er daher nur rechtfertigen von dem Gedanken aus, daß wir aus der Mitte heraus in der Wissenschaft uns zurechtfinden müßten. In der Folge hiervon schließt er an die Erfahrung und die Reflection über die Geschichte mehr als an die Forderungen der Vernunft sich an. Er hat daher mit Vorliebe die Anwendung der ethischen Vorschriften auf besondere technische Lehren in der Aesthetik, Pädagogik, Politik, Religionsphilosophie betrieben, hierbei von der richtigen Ansicht ausgehend, daß die Ethik die Principien für die Beurtheilung der Geschichte abgeben sollte. So ist ein großer Reichthum ethischer Gesichtspunkte ihm erwachsen, welche sehr beachtenswerth sind. Nur den kleinsten Theil davon werden wir berühren können, indem wir uns darauf beschränken müssen ein allgemeines Bild seiner Absichten zu geben.

Der relative Gegensatz zwischen Vernunft und Natur fordert eine ursprüngliche Einheit, aber auch ein Auseinandertreten beider Glieder, welches zu einer weitern Einigung führen soll. So weit diese von der Vernunft ausgeht, ist sie Gegenstand der Ethik. Die beiden entgegengesetzten Endpunkte aber für diesen Proceß, der Punkt, wo die Einheit beginnt, und der Punkt, wo sie vollendet ist, sind nur Grenzen für die Ethik. Hierdurch werden die Fragen ausgeschlossen nach der Entstehung des ethischen Subjects und nach dem höchsten Gute. Jene wird der Physik zufallen, welche aber doch auch den Gegensatz und die Verbindung zwischen Natur und Vernunft schon vorfindet und daher nicht zur Grundlage der ethischen Untersuchungen vordringt. Die Bildung des Mikrokosmus ist keiner wissenschaftlichen Erörterung unterworfen und die Physik kann nicht zum Ausgangspunkt für die Ethik gemacht werden. Die Frage nach dem höchsten Gut aber würde der Dialektik zufallen, weil sie die Einheit zwischen dem Wissenden und dem Gewußten in Auge hat; wie wir aber gesehn haben, muß sie auch sich bescheiden diese Einheit als ein transcendentales Ziel zu setzen. und kann daher der Ethik nicht zur Grundlage dienen. Die vorläufige Einigung von Natur und Vernunft findet sich im Menschen als Verbindung von Seele und Leib; durch den Leib hängt der einzelne Mensch mit dem Weltorganismus und seiner Gattung

zusammen, in welcher dieselbe Einigung sich findet; daher haben wir die menschliche Gattung überhaupt als Subject des ethischen Processes anzusehn. Von dieser gegebenen Grundlage soll die Einigung weiter getrieben werden durch die Vernunft. Dies zu begreifen ist die Aufgabe der Ethik. Das Ziel des Handelns ist das höchste Gut; aber das Handeln erreicht es nicht, sondern strebt nur nach ihm. Daher hat es die Ethik nur mit einem Gebiete zu thun, welches seine Grenzen hat; sie weisen auf Physik und Dialektik hin, finden aber auch in diesen keine Erledigung.

Auch hierin spricht sich der Zweifel Schleiermacher's aus, welchen er dem geschlossenen System der Philosophie entgegensetzt. Auf der einen Seite will er den Gedanken der reinen Natur, auf der andern Seite den Gedanken der reinen Vernunft, welche im Besitze des höchsten Gutes ist, von seiner Ethik fern halten. Doch gelingt ihm das erstere besser als das letztere. Es liegt wohl in der Weise der Ethik, daß sie die physische Grundlage des Handelns voraussetzen darf, aber mit dem Zweck des Handelns sich beschäftigen muß, wenn er auch in weitester Ferne, ja als ein unerreichbares Ziel sich zeigen sollte. Schleiermacher sieht das höchste Gut für transcendental an, verweist über den Gedanken an dasselbe auf die Dialektik, d. h. auf den Begriff Gottes; er deutet auch an, daß wir, wollten wir den Gedanken an dasselbe weiter verfolgen, nur auf einen rein theoretischen Gedanken, den Begriff des absoluten Wissens, kommen würden, welcher von der Ethik nur als eine einseitige Auffassungsweise des Zwecks angesehen werden könnte; aber das Eingreifen des Transcendentalen in unser reales Denken verkennt er nicht; daher kann er auch bei Untersuchung unseres Handelns den Begriff des höchsten Guts nicht außer Augen lassen, sondern beschränkt seinen Gebrauch nur dadurch, daß er es als eine Einheit bezeichnet, welche nur in der Vielheit uns bekannt werde und in dieser durch das Streben nach Einheit sich zu erkennen gebe. Wie daher in der Dialektik das absolute Wissen in der Einheit der relativen Wissensacte sich darstellt, so in der Ethik das höchste Gut in der Einheit der relativen Güter. Hierin hauptsächlich unterscheidet sich Schleiermacher von Hegel in der Behandlung der Ethik. Das Fortschreiten zum höchsten Gut stellt sich ihm in einer Ausbildung parallel neben einander herlaufender Güter dar. Nach verschiedenen Seiten zu müssen wir das Gute betreiben und darin liegt das Mangelhafte unserer Zustände,

daß wir nicht alle Güter vereint in unserm Handeln ergreifen können. Dieser Gesichtspunkt gewährt große Vortheile gegen die ausschließliche Berücksichtigung des graduellen Fortschreitens in der Lehrweise, welche Schelling eingeleitet, Hegel durchgeführt hatte.

Die Güterlehre macht den Zweck zum Maßstab für alles Sittliche; nur soweit ist ihr Sittliches, als Zweck verwirklicht wird. Dieser Gesichtspunkt ist aber von Schleiermacher nicht durchgängig festgehalten worden. Der Gedanke an das Transcendentale im Begriff des höchsten Guts gestattete ihm nach seiner eigenen Auffassungsweise das ganze Gebiet des sittlichen Lebens als ein Fortschreiten zum höchsten Gut, wenn auch nach verschiedenen Seiten zu gespalten, doch vollständig zu begreifen, er wird aber von ihm auch dahin gewendet, daß er uns auffordert neben dem Begriff des Zwecks noch andere gleich mächtige leitende Begriffe in der Sittenlehre geltend zu machen. Daher stellt er neben die Güterlehre als einer Weise das Ganze des Sittlichen wissenschaftlich zu denken noch zwei andere Weisen desselben Gehalts, die Tugendlehre und die Pflichtenlehre, und läßt die Ethik in diese drei Theile zerfallen. Die Nöthigung zu dieser Dreitheilung, welche zu seiner viertheiligen Eintheilung nicht stimmt, hat er nicht dargethan. Nur durch einige Vergleichungen mit verwandten Gebieten wird sie unterstützt. Aus ihnen fließen auch die Begriffe der Tugend und der Pflicht. Die Tugend ist die allgemeine Kraft des einzelnen Menschen die besondern sittlichen Handlungen zu vollbringen. Die Pflicht bezeichnet die besondere Handlung welche vom einzelnen Menschen vollbracht werden soll um dem allgemeinen Gesetze zu genügen. Es springt in die Augen, wie sehr hierdurch die Einheit des Systems gestört wird. Schleiermacher's Streit gegen das System wird dadurch nur genährt. Wenn man das sittliche Gut nach seiner Weise in der Entwicklung des menschlichen Lebens sich denkt, so dürfte es nicht schwer halten Tugend und Pflicht ihm einzuordnen. Daher wird man diese Anordnung seiner Ethik nur daraus ableiten können, daß er in seinem kritischen Verfahren zur besondern Beachtung der Tugend- und Pflichtenlehre sich hingedrängt sah, weil sie in der bisherigen Sittenlehre vorherschend geltend gemacht worden waren, daß er in ihm aber nicht so weit ging den systematischen Zusammenhang als Maßstab an alle besondere Lehrformen anzulegen. Dabei kann er sich doch nicht verhehlen, daß der Begriff des sittlichen Guts die

Bewegung unserer wissenschaftlichen Gedanken über das sittliche Leben beherscht und der Güterlehre treten daher die Tugendlehre und die Pflichtenlehre nur wie kritische Wächter zur Seite. Viel reichhaltiger ist auch jene von ihm bedacht worden als diese, welche nicht viel Bemerkenswerthes bieten. Es wird uns genügen den wesentlichen Gehalt seiner Ethik an seiner Güterlehre zu entwickeln.

Für seine Güterlehre finden sich die geschichtlichen Anknüpfungspunkte in Fichte's Sittenlehre. So wie diese Natur und Vernunft in einem Gegensatz erblickte, in welchem die Vernunft durch ihr Handeln die Natur überwinden soll, die Zwecke in der Natur begreifend und sich aneignend, die Natur mit der Vernunft einigend, so finden wir auch Schleiermacher mit dieser Aufgabe in seiner Güterlehre beschäftigt und nicht leicht ist zu verkennen, daß sie bei ihm einen weiter vorgeschobenen Punkt ihrer Lösung erreicht hat. Nicht mehr so befangen, wie Fichte, ist hierbei Schleiermacher von der Ansicht, daß die Natur einen nothwendigen Widerstand für das Handeln der Vernunft bieten müsse; obwohl auch er noch immer nothwendige Schranken der handelnden Vernunft in der Natur annehmen zu müssen glaubt, so erblickt er doch den Naturtrieb nicht in Widerspruch mit dem Willen, vielmehr sieht er in diesem ein Ineinander des Triebes und der Vernunft. Hierauf hatte die weitere Entwicklung der Philosophie seit Schelling geführt. Auch andere Gegensätze, welche bei Fichte allzu schroff hervortraten, waren durch sie gemildert worden. Das Zurücktreten der Pflichtenlehre gegen die Güterlehre hatte den Kampf der Pflicht gegen die Neigung gemäßigt, das abschreckende Bild, welches man von der Autorität sich gemacht hatte, war verschwunden, in der Legalität des Handelns hatte man schon eine Gewöhnung kennen gelernt, welche der Sittlichkeit sich zuneigte. Mit mehr Erfolg als Fichte konnte Schleiermacher darauf hinarbeiten das Ganze des sittlichen Lebens als einen allmälig fortschreitenden, gradweise aufsteigenden Proceß zu begreifen, indem er in der Ethik das Handeln der Vernunft mit der Natur auf die Natur darzustellen unternahm.

Von einer ursprünglichen Einigung der Vernunft und der Natur geht das sittliche Handeln aus um die Einigung beider nach allen Seiten weiter zu treiben. Zwei Seiten in dieser Thätigkeit werden zunächst von Schleiermacher unterschieden. Aeußerlich stellt sich die ursprüngliche Einigung in der organischen Ge-

stalt des Leibes, innerlich im Bewußtsein dar; diese Anfänge sind nach beiden Seiten weiterzuführen. Nach der einen Seite zu gestaltet die Vernunft organisch, nach der andern Seite zu entwickelt sie das Bewußtsein. Das erstere giebt eine Vereinigung der Natur mit der Vernunft, indem die erstere von der letztern ergriffen, durchdrungen und zu einem Werkzeuge gemacht wird. Schleiermacher nennt die Thätigkeit der Vernunft, welche dies vollführt, die organisirende oder bildende Thätigkeit. Das andere giebt eine Vereinigung der Vernunft mit der Natur. Das Bewußtsein stellt die Natur in der Vernunft dar, es bezeichnet uns die Natur und kann als ein Symbol der Natur betrachtet werden; aber diese Darstellung ist anfangs unvollkommen und muß durch die Umbildung der Vernunft vervollkommnet werden. Diese Seite der sittlichen Thätigkeit nennt Schleiermacher die symbolisirende oder bezeichnende. Der Sinn dieser Benennung wird nicht sogleich einleuchten; man wird ihn verstehen, wenn man bemerkt, daß nach dieser Seite zu Schleiermacher fortfährt, was Fichte begonnen hatte, indem er auch das theoretische Leben unter den sittlichen Gesichtspunkt zog, und daß die Fortführung dieser Ansicht dahin sich wendet nicht allein die Bildung des wissenschaftlichen Bewußtseins, sondern jeder Art des Bewußtseins einer sittlichen Schätzung zu unterwerfen. Hierauf weist die Kreuzung der Gegensätze hin, welche Schleiermacher nun eintreten läßt. Die sittliche Thätigkeit bewegt sich auch in dem Gegensatze zwischen dem Eigenthümlichen und dem Allgemeinen. Ursprünglich von einem persönlichen Anknüpfungspunkte ausgehend in der Organisation des Handelnden, darf die Vernunft diese von der Natur gesetzte Vereinigung nicht vernachlässigen, sondern muß an diesen eigenthümlich gegebenen Standpunkt sich anschließend eigenthümlich anbilden und bezeichnen. Dabei geht aber auch die Vernunft auf das überall Gleiche aus, auf das höchste Gut einer Vereinigung aller Natur mit aller Vernunft, und das sittliche Handeln wird daher nicht weniger auf Gemeinschaft der Güter sich richten müssen. Dies letztere arbeitet der Selbstsucht entgegen, das erstere aber verweist uns darauf, daß die sittlichen Güter für das Allgemeine nur gewonnen werden, indem die einzelnen Personen sie sich aneignen. So ergeben sich vier Arten der sittlichen Güter, indem die Natur einerseits gestaltet wird zum Organ für die Vernunft theils in Bezug auf die Eigenthümlichkeit der sittlichen Person, theils in Be-

zug auf die Gemeinschaft der vernünftigen Wesen, anderseits bezeichnet wird im Bewußtsein theils in Bezug auf die besondere Person, theils in Bezug auf die allgemeine Vernunft. Nur in der Vereinigung dieser vier Arten stellt sich das höchste Gut uns dar und damit es in ihnen sich darstelle, sind sie als relative Güter zu fassen, deren Gegensatz nur auf dem Uebergewichte der einen oder der andern Richtung des Lebens beruht. Diese Richtungen schließen sich nicht aus; bildende Thätigkeit und Bewußtsein, Aneignung und gemeinnützige Arbeit, wissenschaftliches Bewußtsein und Gefühl vertragen sich mit einander, aber sie beschränken einander auch und wenn die eine als Zweck betrieben wird, muß die andere als Mittel eintreten. Daher geben die neben einander herlaufenden Thätigkeiten der Vernunft nicht zu, daß die Güter des sittlichen Lebens in einer ungestörten Entwicklung sich fortbilden.

Diese Kreuzung der Gegensätze bildet die Grundlage der schleiermacherschen Ethik. Aus einem Bestreben hat sie sich herausgebildet die Gedanken der neuesten deutschen Philosophie in Einklang zu setzen mit dem, was die neuere Philosophie über das Verhältniß des sittlichen Lebens zur Natur herausgestellt hatte. Die natürlichen Anknüpfungspunkte des sittlichen Lebens, der Leib und die Triebe der Natur, werden in Schutz gestellt; eine Moral, welche gegen die Natur liefe, nicht auch den persönlichen Bestrebungen der Selbsterhaltung ihr Recht ließe, würde sich aller Mittel für ihre Zwecke berauben; daher wird von Schleiermacher weder der kategorische Imperativ Kant's noch die Neigung der absoluten Philosophie alles Persönliche in das Allgemeine aufzulösen gebilligt. Aber ebenso wenig giebt er sich der ursprünglichen Natur und dem Triebe der Selbsterhaltung oder der Geselligkeit hin; auf Fortbildung geht die Vernunft aus, nicht allein für die Person, auch für das Ganze; Geselligkeit genügt nicht, auf Einigung, Gemeinschaft und Durchdringung des Besondern im Allgemeinen ist das Streben der Vernunft gerichtet. So findet auch die Forderung der neuesten deutschen Philosophie, daß wir von uns absehn sollen um dem allgemeinen Gesetz unsern Willen zu unterwerfen, ihre gerechte Würdigung. Aber die Ausgleichung der naturalistischen und der idealistischen Richtung hat ihre Schranken. In verschiedene Bestrebungen zertheilt sich unser sittliches Leben; die Zerstückelung des sittlichen Lebens, welche die neuere Philosophie begünstigt hatte, ist nicht völlig überwunden. Die verschiedenen Rich-

tungen in der sittlichen Thätigkeit beschränken und stören einander und das höchste Gut wird daher nicht erreicht.

Auf die Schranken der Thätigkeiten, in welche unser sittliches Leben sich spaltet, hat nun Schleiermacher sein Augenmerk gerichtet. Die bildende Thätigkeit findet sie in der Einheit des Erdkörpers, die bezeichnende Thätigkeit in der innersten menschlichen Natur. Wenn wir die Natur zum Organ uns anbilden, so hat dies seine natürlichen Grenzen. Es liegt zwischen dem menschlichen Leibe, welcher von der Natur uns angebildet ist und daher nicht erst angebildet zu werden braucht, und zwischen der organisirenden Kraft unseres Planeten, welche als Grund unserer organisirenden Thätigkeit nicht Gegenstand derselben werden kann. Die bezeichnende Thätigkeit hat nicht minder ihre Grenzen. Sie liegt zwischen dem von der Natur gegebenen Stoff, der Gesammtheit der uns zukommenden Erscheinungen, welche verstanden sind, so wie sie erscheinen, und zwischen der Selbsterkenntniß, welche immer gesucht wird, aber nie gefunden ist. Was nun außer diesen Schranken auf der einen Seite des bildenden, auf der andern Seite des bezeichnenden Lebens liegt, von dem deutet Schleiermacher an, daß jenes Gegenstand der bezeichnenden, dieses der bildenden Thätigkeit werden kann; damit wird also gesetzt, daß nichts völlig dem sittlichen Proceß entzogen ist. Aber das außerhalb jener Schranken Liegende kann doch nur Gegenstand einer einseitigen Richtung im sittlichen Leben werden. Damit ist die Unerreichbarkeit des höchsten Gutes ausgesprochen. Sie wird von dieser Seite her, um uns anderer Worte zu bedienen, darin gegründet gefunden, daß die beschauliche und die nach außen gehende Thätigkeit einander nicht überall decken, sondern in ihren äußersten Punkten nur in Berührung mit einander treten. Auf eine völlige Deckung beider möchte Schleiermacher bringen, diese Aufgabe des sittlichen Lebens leuchtet ihm ein, aber die Hoffnung eine solche zu gewinnen kann er nicht fassen. Die Rücksicht, welche er hierbei auf das menschliche und irdische Leben nimmt ist deutlich in seinen Lehren ausgesprochen; gegen die speculative Forderung kann er die Berücksichtigung der Erfahrung nicht aufgeben. Dies unterscheidet ihn von Schelling und Hegel. Wie er den Anfang des vernünftigen Lebens als einen gegebenen hinnimmt, so findet er auch keinen Zweck desselben, welchem alles andere als Mittel dienen müßte. Dies erscheint ihm als eine nothwendige Folgerung seines Widerstandes

gegen die absolute Philosophie. Denn er meint, wenn ein Höchstes erreicht würde, so müßte die bildende in der bezeichnenden Thätigkeit d. h. im absoluten Wissen enden, weil jene auf den Anfang, diese auf das Ende der Vereinigung zwischen Natur und Vernunft hinweise. Wenn dieses erreicht wäre, so würden wir die ganze Natur nur als Symbol der Vernunft zu fassen haben, weil nichts mehr zu organisiren wäre. Dasselbe Ergebniß findet er auch vom Gegensatze zwischen dem Allgemeinen und dem Eigenthümlichen ausgehend. Die Einigung der Natur mit der Vernunft vollzieht sich immer von der besondern Person aus; sie muß von der Natur im vernünftigen Handeln Besitz ergreifen; aber auf einen bestimmten Kreis bleibt diese Aneignung beschränkt und sittlichen Werth hat sie nur, wenn ihre Güter für das Gemeinwesen der Vernunft gewonnen werden; daher kann nur in der Gemeinschaft der Güter der sittlichen Forderung Genüge geschehn. Eine solche jedoch stellt sich nicht vollständig her; der Leib jedes Einzelnen bleibt ein unübertragbares Eigenthum; das Selbstbewußtsein jedes Einzelnen läßt sich nicht vollständig mittheilen. Daher fällt das sittliche Leben immer nur in die Mitte zwischen dem Bestreben die sittlichen Güter in ihrer persönlichen Absonderung zu behaupten und die Gemeinschaft der Güter herzustellen, die entgegengesetzten Seiten dieses Fortgangs kommen aber zu keiner vollständigen Einigung. Ohne Zweifel ist es so, wie Schleiermacher lehrt, wenn wir auf die Erfahrung uns beschränken; wir schweben zwischen Eigennutz und Gemeingeist, auch die philosophischen Theorien haben zwischen Eigennutz und Selbstaufopferung geschwebt; daß es aber hierbei stehen bleiben müsse, geht nur aus dem theoretischen Zweifel an der Möglichkeit des höchsten Gutes hervor.

Der allgemeine Charakter der schleiermacherschen Ethik hat sich nun deutlich gezeigt. Aus dem Bedürfniß hat sie sich ergeben ein Gleichgewicht zwischen den entgegengesetzten Schwankungen der bisherigen Theorien zu gewinnen. Eine kritische Betrachtung der Erfahrung leitet hierbei; der einen und der andern Richtung soll ihr bedingtes Recht zugestanden werden; Schleiermacher glaubt allen Richtungen genug thun zu können, wenn er ihnen einen beschränkten Kreis ihrer Wirksamkeit zugesteht, ohne doch auszuschließen, daß sie einander gegenseitig berühren und bestimmen. So theilt er zwischen der beschaulichen Richtung des Lebens und zwischen der praktisch bildenden Richtung, so auch zwischen der eigen-

nützigen und der gemeinsinnigen. Daß es auf eine Durchdringung dieser Richtungen abgesehn sei, bleibt unvergessen, doch sieht er kein Mittel sie zu erreichen und keine herschende Kraft, welche über die entgegengesetzten Bestrebungen das Richteramt übernehmen könnte. Nur die reine Vernunft würde es führen können, aber in ihrer Reinheit findet sie sich nirgends. Schleiermacher hofft doch vermittelst seiner kritischen Vernunft eine Art Gleichgewicht zu gewinnen. Dies zeigt, daß er alle Hoffnung auf eine höhere entscheidende Macht nicht aufgegeben hat; aber sie bleibt wie ein mystisches Element im Hintergrunde stehn; die kritische Vernunft, welche selbst schwankt und zweifelt, ist nur ihre Vertreterin; der vorausgesetzten Einheit der Natur und der Vernunft, der beschränkten menschlichen Vernunft, will die Wahrheit sich nicht zeigen. Die Voraussetzung aber einer solchen entscheidenden Macht bringt doch auch in diese Ethik, obgleich sie vorherschend die neben einander herlaufenden, gegenseitig sich bedingenden Werke des Lebens vor Augen hat, die Zuversicht auf ein aufsteigendes Verfahren, in welchem die Vernunft von Stufe zu Stufe dem höchsten Gute nachstreben soll.

Auf diese schließliche Wendung weist uns die Vertheilung des Stoffs seiner Ethik hin. Ohne Zweifel hat das Gleichgewicht, welches zwischen eigennützigem und gemeinsinnigem Leben sich herausstellen soll, am meisten Anstößiges, indem es dem erstern gleiche Berechtigung mit dem letztern einräumt. Dem wird aber dadurch entgegengearbeitet, daß schließlich die sittliche Gemeinschaft als Letztes und Höchstes sich herausstellt. Denn Schleiermacher ordnet den Stoff seiner Ethik so, daß er zuerst die allgemeinen Gegensätze des sittlichen Lebens abhandelt, dann übergeht zur ausführlichen Entfaltung dieser Gegensätze in ihrer Beziehung zur Mannigfaltigkeit der Natur und zuletzt mit der Vereinigung dieser Gegensätze schließt in der Betrachtung dessen, was er die vollkommenen ethischen Formen nennt. Darunter versteht er die Formen der Gemeinschaft für das sittliche Leben in Familie, Volk und Menschheit; sie heißen vollkommene Formen, weil nur in der Gemeinschaft Mehrerer das Ganze des Sittlichen nach allen Richtungen zu sich verwirklicht. In der aufsteigenden Reihe, in welcher diese Formen uns vorgeführt werden, indem sie von der kleinern zur allgemeinern Gemeinschaft fortschreiten, giebt sich zu erkennen, daß Schleiermacher in der Ausbreitung des Gemeinsinns auch die

höhere Stufe der Sittlichkeit erblickt. Hierbei zeigt sich aber auch daß die Kreise der Gemeinschaft, je höher sie hinaufstreben, um so mehr dem Beschaulichen sich zuwenden und es wird sich nicht verkennen lassen, daß hierin der Gedanke wirksam ist, daß durch die beschauliche Thätigkeit die Schranken der Natur, welche der Verwirklichung des höchsten Gutes sich entgegensetzen, mehr und mehr überwunden werden dürften. Doch gelangt Schleiermacher zu diesem Ergebnisse nicht, weil er sich darauf beschränkt das sittliche Leben nur so weit zu verfolgen, als die Erfahrung der Vernunft ihre Hülfe nicht versagt.

Zuerst kommen die Elemente des sittlichen Lebens in Betracht, welche im Leben des Einzelnen aus seinen allgemeinen Gegensätzen sich entwickeln sollen. Aus der anbildenden Thätigkeit nach der Seite des Eigenthümlichen bildet sich das Eigenthum, nach der Seite des Gemeinschaftlichen der Verkehr über die angebildeten Güter. Daß der letztere sittlich sei, ergiebt sich aus der Gleichartigkeit der uns angebornen menschlichen Organisation und der uns umgebenden Natur, in welcher wir den Stoff für unsere anbildende Thätigkeit finden. In einer Gemeinschaft der äußern Güter sind wir geboren, aus einem gemeinsamen Lebensgrunde ziehen wir unsere organisirende Kraft; die Güter, welche wir durch sie gewinnen, müssen wir als gemeinsame Güter betrachten. Aber auch nur in einem wechselnden Verkehr können wir sie uns aneignen, in unsere Gewalt, in den Dienst der Vernunft bringen. Denn mit der Gleichartigkeit der uns angebornen und uns umgebenden Natur ist auch eine Verschiedenheit unserer Organisation und unserer Stellung zur Natur gegeben und daher können die Güter, welche wir in der Natur erwerben, nur in verschiedener Weise von den einzelnen Personen angebidet und gebraucht werden. Deswegen ist es in demselben Maße Aufgabe des sittlichen Lebens Eigenthum zu erwerben, wie das Eigenthum durch den Verkehr zum Gemeingut zu machen, das Eigenthum soll im Wechsel des Gebrauchs der Gemeinschaft der Menschen dienen. Für die bezeichnende Thätigkeit ergiebt sich aus dem Gegensatz des Allgemeinen und des Eigenthümlichen eine doppelte Art des Bewußtseins, das allgemeingültige Bewußtsein, welches in der Wissenschaft ein Gemeingut aller werden soll, und das eigenthümliche Bewußtsein, das persönliche Gefühl, welches auf andere unübertragbar ist, weil ein jeder in seinem Selbstbewußtsein sein Verhältniß zur Natur in

einer andern Weise darstellen muß, als jeder andere. Beide Arten des Bewußtseins sollen im Sinn des sittlichen Lebens ausgebildet werden, indem jeder Einzelne den Gehalt seines Bewußtseins sich aneignet in seiner Ueberzeugung, aber auch in der Mittheilung seines Bewußtseins darauf ausgeht es zum Gesammtbewußtsein des menschlichen Geschlechts zu erweitern. Von dieser Seite schließt sich die Sprache an das Denken an und giebt dasselbe Moment von der Seite der bezeichnenden Thätigkeit ab, welches der Verkehr von der Seite der anbildenden Thätigkeit vertritt. In allen Gebieten des sittlichen Lebens also bedingen sich gegenseitig Aneignung und Uebertragung und jeder soll für sich seine Güter gewinnen und behaupten, sie aber auch den andern gemein machen, soweit sie übertragbar sind. Für die anbildende Thätigkeit giebt dies nach der Seite der Aneignung zu das Recht der Einzelnen über die erworbenen Güter zu bestimmen und auch noch in der Uebertragung über die Bedingungen zu entscheiden, unter welchen sie geschehen soll; von der entgegengesetzten Seite aber behauptet sich auch neben dem Rechte der Einzelnen die Gemeinschaft der Güter, indem kein Eigenthum so abgeschlossen sein soll, daß es nicht gemeinschaftlich gemacht werden könnte; hierauf beruht das, was Schleiermacher die freie Geselligkeit nennt; ihr Charakter besteht darin, daß man sein Eigenthum andern aufschließt und das Eigenthum anderer sich aufschließen läßt. Für die bezeichnende Thätigkeit ergiebt sich aus demselben Gesetze, daß jeder in der Uebertragung seine Ueberzeugung aussprechen, in der Mittheilung der Gedanken, in Lehren und Lernen als seinen Glauben behaupten soll, daß aber auch ein jeder sich in seiner Persönlichkeit zu offenbaren und von den andern die Offenbarung ihrer Persönlichkeit zu suchen hat, weil die Natur in jedem Einzelnen nicht vollständig sich darstellt und daher jeder die Ergänzung seiner eigenen Unzulänglichkeit von den andern erwarten muß. Die Sprache soll zum Mittel für den Ausdruck des allgemeinen Gedankens, sofern er in der Ueberzeugung des Einzelnen wurzelt, gemacht werden; daran soll sich die Geberde und die ganze persönliche Erscheinung des Einzelnen anschließen um auch das eigenthümliche Bewußtsein anzudeuten und andern zur Ahnung zu bringen.

Aber nicht unter allen läßt sich der gleiche Grad der Gemeinschaft der Güter gewinnen. Eine engere und eine weitere Gemeinschaftlichkeit des Rechts und der freien Geselligkeit, des Lehrens

und des Lernens wie der persönlichen Offenbarung macht sich in verschiedenen Kreisen bemerklich und es kommt daher darauf an ein Maß zu suchen, nach welchem der Grad derselben bestimmt werden soll. Dieses Maß hängt theils von der Natur ab, welche eine ursprüngliche Gemeinschaft unter den Subjecten des sittlichen Lebens gesetzt hat, theils von der verschiedenen Entwicklungsstufe, denn mit dem Grade der sittlichen Entwicklung nimmt auch der Grad der Mittheilbarkeit und der Mittheilung zu. Die hier vorliegende Aufgabe, zu entscheiden, inwieweit die Naturbedingungen und der Grad der sittlichen Bildung in verschiedenen Kreisen die Gemeinschaft der Güter verstatte, gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Ethik; denn es greifen dabei empirische Kenntnisse der Physik und der Geschichte ein. Schleiermacher behilft sich zu ihrer Lösung mit Sätzen, welche manchen Bedenken unterliegen und nur eine schwankende Entscheidung geben. Er meint, daß die Gemeinschaft in der bildenden und bezeichnenden Thätigkeit dasselbe Maß hat, daß aber der höhere Grad der Entwicklung vorherschend der Seite der Eigenthümlichkeit zufällt, also Recht und Gemeinschaft der Lehre einen engern Kreis der Gemeinschaft haben, als freie Geselligkeit und Offenbarung. Das Bedenklichste ist, daß Schleiermacher, der Construction der Geschichte abgeneigt, für die Bestimmung über die Kreise der Gemeinschaft das größte Gewicht auf die Naturbedingungen fallen läßt. Er nennt diese Kreise Personen, in dem Sinn, in welchem man von moralischen Personen redet; wie die Natur in den einzelnen Personen eine Einigung der Natur und der Vernunft ursprünglich gegeben hat, so hat sie in moralischen Personen eine ähnliche Einigung vorgebildet. Dies zeigt sich in der kleinsten dieser Personen, in der Familie; sie beruht auf dem Naturgesetz, welches die Fortpflanzung des persönlichen Daseins sichert. Auch die größern Personen, die Völker, werden auf ein solches Naturgesetz zurückgebracht. Sie sollen auf Gleichartigkeit der Abstammung beruhn und werden mit der Raceverschiedenheit der Menschen zusammengestellt. Auf eine noch größere Gemeinschaft, welche von der Natur angelegt ist, die Menscheneinheit, geht Schleiermacher weniger ein; er kann sie nicht übersehn, aber eine sittliche Verbindung in der Gemeinschaft der Güter will er auf sie nicht zurückbringen. Man muß hierin wohl eine Scheu sehen auf die Einheit aller Vernunft seinen Blick zu richten und Bestrebungen anzuerkennen, welche dies Ziel im Auge

haben. Selbst die religiöse Gemeinschaft und die freie Geselligkeit, welche er ihr zur Seite setzt, weil beide über die Volksthümlichkeit hinausgehen, läßt er doch von der Volksthümlichkeit abhängig bleiben. Dasselbe ist mit der Wissenschaft der Fall; die Gemeinschaft des Lehrens und des Lernens wird durch das Sprachgebiet des Volkes in natürlichen Grenzen gehalten. Man wird hierin den Grund seiner Scheu finden können; er fürchtet das allgemeingültige System der absoluten Philosophie.

In der Untersuchung über die besondern Güter wird zuerst die anbildende Thätigkeit in das Auge gefaßt, in einer Weise, welche sehr an Fichte's Sittenlehre erinnert. In der Anbildung der Natur geht die Vernunft darauf aus die ganze menschliche und durch sie die ganze äußere Natur in den Dienst der Vernunft zu bringen. Wo dies seine Grenzen findet, da tritt die bezeichnende Thätigkeit ein, welche das Aeußere wenigstens als ein Zeichen für die Vernunft zu gebrauchen weiß, so daß nichts übrig bleibt in der Welt, welches für die Vernunft kein Interesse hätte; sie will in die ganze Welt sich einwohnen. Dabei ist durch die Gemeinschaft der vernünftigen Wesen in ihren verschiedenen Kreisen dafür gesorgt, daß die Werke der anbildenden Thätigkeit nicht als selbstsüchtige Werke erscheinen; denn für die Einzelnen allein werden sie nicht betrieben, sie sollen ein Gemeingut der Vernunft bilden. Auch nicht bloß dem augenblicklichen Gebrauch sollen sie dienen, so daß sie schlechthin als zeitliche Güter betrachtet werden könnten, sondern die organisirende Thätigkeit ist in einer stetig fortschreitenden Entwicklung, welche auf alle Zeiten sich erstreckt und allen kommenden Geschlechtern ihre Güter zuführen soll. In ihr ergeben sich aber verschiedene, doch in einander eingreifende Kreise der Geschäfte, von welchen einige mehr allgemeiner, andere mehr besonderer Art sind. Jeder soll seinen Leib sich anbilden, seine Talente, seine Sinnesfertigkeiten üben in der Gymnastik. Jeder soll auch die äußere Natur zu Werkzeugen für seine Arbeit an sich heranziehn, womit Mechanik, Landbau, Sammlung der äußern Güter beschäftigt sind. Die Erwerbung der äußern Güter ist ein sittliches Werk; sie soll nur in Gleichgewicht gesetzt werden mit der Steigerung der Kraft, welche den Reichthum des Erwerbes beherscht. Von den äußern Gütern werden wir nur alsdann abhängig, wenn unsere Kraft ihnen nicht gewachsen ist; die innere Kraft darf aber von den äußern Gütern sich nicht lossagen, weil sie nur in

ihnen und durch sie ihre Wirksamkeit haben kann. Weil nun aber die Einzelnen verschieden sind an Kraft, Talent und Verhältniß zum Aeußern, erwächst ihnen auch eine verschiedene Aufgabe in der Anbildung der Natur und es geht hieraus die Theilung der Arbeiten hervor, deren Bedeutung für das sittliche Leben nicht verkannt werden kann. Ihr schließt sich der Tausch ihrer Erzeugnisse an, weil sie im Verkehr als gemeinschaftliche Güter behandelt werden sollen. Zu ihm gehört Uebereinkunft der Tauschenden, welche nach sittlicher Ueberzeugung über den Werth der Erzeugnisse geschlossen werden soll. Durch Vertrauen und Geld erlangt der Tauschverkehr eine in das Unbestimmte fortschreitende Erweiterung unter allen Menschen, so daß hier keine Grenze durch die Verschiedenheit der Personen gesetzt ist. Grenzen aber des Tauschverkehrs ergeben sich aus der Eigenthümlichkeit der Einzelnen, welche der Theilung der Arbeiten zu Grunde liegt und daher durch den Verkehr nicht aufgehoben werden darf. Die Güter der anbildenden Thätigkeit sollen nicht alle in gleicher Weise dem Tauschverkehr zufallen, weil sie nicht alle in gleicher Weise der allgemeinen Vernunft angeeignet werden, sondern mehr oder weniger eng an die bildende Person sich anschließen. In dieser Aneignung giebt es ein Aeußerstes, am wenigsten Uebertragbares. Es zeigt sich im Leibe und seiner Uebung; die Güter der Gymnastik sind kein Gegenstand des Tauschverkehrs. Daran schließen sich Haus und Hof an, welche der Eigenthümlichkeit angebildet am schwersten sich veräußern lassen und am wenigsten zu Gegenständen des Tauschverkehrs gemacht werden sollen. Die Ausbildung des eigenen Hauswesens und die Anerkennung anderer Hauswesen gehören zur sittlichen Aufgabe. Ihre Lösung hängt aber von dem Grade ab, in welchem die unter einander verkehrenden Eigenthümlichkeiten sich entwickelt haben. Weniger entwickelte Eigenthümlichkeiten können zu weiterer Entwicklung an ein fremdes Hauswesen sich anschließen. In großen Verhältnissen zeigt sich dies an Knechtschaft und Herrschaft und dies Verhältniß kann einen sittlichen Charakter gewinnen, wenn es als Mittel der Bildung gebraucht, die Ausbildung eines geschlossenen Hauswesens aber als Zweck angesehn wird. Das Abschließen eines eigenthümlichen Gebietes der bildenden Thätigkeit soll aber auch das Aufschließen desselben nach sich ziehen, weil kein Eigenthum dem Gemeingut völlig entzogen werden soll. Daraus geht der gastliche Verkehr hervor, welchem das

Hauswesen sich öffnet und welcher auch rückwirkend eine Vermittlung für den Tauschverkehr abgiebt. Von dem letztern soll die Wohlthätigkeit und die Dienstfertigkeit ausgeschlossen werden; sie fallen in das Gebiet des gastlichen Verkehrs, wenn man es im weitesten Sinn nimmt.

Die bezeichnende Thätigkeit arbeitet darauf hin, daß alles, was in unserer Vernunft liegt, auch in sinnlicher Erscheinung sich offenbare und daß alle sinnliche Anknüpfungspunkte für unser Bewußtsein auch vom Verständniß der Vernunft durchdrungen werden. Das in der Vernunft angelegte System der Begriffe soll in der äußern Welt veranschaulicht werden; die Welt, welche im sinnlichen Eindruck sich uns eröffnet, sollen wer nach Vielheit und Einheit unterscheidend und verbindend zur Erkenntniß der Vernunft bringen. Wir haben es als eine Aufgabe unseres sittlichen Lebens zu betrachten, durch die wissenschaftlichen Arbeiten hindurchzugehn, deren Kreis die Dialektik verzeichnet; daher treten hier die Unterscheidungen wieder auf, welche wir dort kennen gelernt haben; Naturwissenschaft und Wissenschaft der Vernunft, Mathematik und Dialektik werden uns als Objecte unseres sittlichen Fleißes empfohlen und die skeptische Kritik stellt sich der dogmatischen Ueberzeugung zur Seite, so daß wir weder der absoluten Philosophie, noch der Verzweiflung am Wissen uns hingeben sollen. Das Zusammengehören aller wissenschaftlichen Gebiete, des empirischen und des speculativen Verfahrens, der Wissenschaft und des praktischen Lebens, des allgemeingültigen und des eigenthümlichen Bewußtseins wird um so stärker hervorgehoben, je mehr aus ihm das Ueberschwängliche der Aufgabe einleuchtet, je mehr das Transcendentale zur Dialektik zieht und an den religiösen Gehalt des Lebens erinnert. Wenn von dieser Seite aus auf das Erkennen unter einem Gesichtspunkt, auf die Wissenschaft des transcendentalen Grundes gedrungen wird, so stellt sich dem zur Seite, daß der besondern Vernunft auch das Bewußtsein ihrer Unzuläuglichkeit beiwohnen müsse, und wir werden an unser wissenschaftliches Gewissen gemahnt, welches als die ethische Wurzel des Zweifels sich erweisen müsse. Die bezeichnende Thätigkeit in jeder Person bedarf der Ergänzung, welche ihr nur durch Theilung der Arbeiten und Mittheilung der erworbenen Güter zuwachsen kann. Also auch von dieser Seite ist Gemeinschaft der Güter sittliche Aufgabe. Sie soll durch Ueberlieferung der Gedanken betrieben werden. An ihr Theil zu neh-

men ist jeder bestimmt, da jeder aus dem besondern Kreis seiner Erfahrungen etwas mitzutheilen hat und keiner bei der Wahrnehmung des Erlebten stehen bleiben, sondern den aufgenommenen Stoff im Kreise seiner Gedanken verarbeiten soll. Das Gemeingut bildet sich hier im Gegensatz von Entdeckung und Mittheilung, von welchem kein Glied fehlen darf; denn Mittheilung ohne Entdeckung würde den Mittheilenden nur zur Maschine machen, Entdeckung ohne Mittheilung würde unsittlich sein, weil jeder zum Gemeingut das Seinige beitragen und ihm nichts entziehen soll. In der Ueberlieferung sollen wir an das früher Entdeckte und in die Gemeinschaft Gebrachte uns anschließen; das Gemeingut schon ausgebildeter Gedanken dient zum Stützpunkt der weiter fortschreitenden Entwicklung. Das Mittel der Mittheilung ist die Sprache, in welcher der Mittheilende seinen Gedanken ausdrückt, und die, welchen die Mittheilung geschieht, ein Zeichen des Gedankens empfangen. Einen Fortschritt in der Mittheilung giebt die Schrift ab, welche die Ueberlieferung fixirt. In der Sprache gewinnt der Gedanke ein Organ; sie schließt an die organisirende Thätigkeit sich an und die Grenzen der organisirenden gehen daher auch auf die bezeichnende Thätigkeit über; eine vollkommene Gemeinschaft aller Denkenden läßt sich nicht herstellen; dies zeigt die Vielheit der Sprachen. Aber der Gedanke, welcher ursprünglich nur der Person angehört, wird durch seine Niederlegung in die Sprache zu einer gemeinschaftlichen Sache; jeder schöpft seine Gedanken aus der Sprache und legt sie wieder in die Sprache nieder. So bildet sich auch von dieser Seite eine Geselligkeit. Dabei entzieht sich aber auch etwas der Theilung der Arbeiten und der Mittheilung. Die Eigenthümlichkeit dessen, welcher für sich seine Gedanken bildet und in seiner eigenen Weise verknüpft, läßt sich in der Sprache nicht mittheilen; sie kommt nur zur Andeutung und Offenbarung, welche die mangelhafte Mittheilung ergänzen sollen. Hierzu schließen sich Ton und Geberde als unmittelbare Ausdrucksweisen der Eigenthümlichkeit an die Sprache an. Auch diesen Ausdruck zur Entwicklung zu bringen sollen wir als sittliche Aufgabe ansehn. Die Elemente hierzu bieten von der Seite des Innern die Phantasie, welche in eigenthümlicher Weise die Verknüpfungen des Bewußtseins gestaltet, von der Seite des Aeußern die Handlung, welche das Leben in seiner Eigenthümlichkeit ausdrückt. Das Leben kann als eine Art der Kunst angesehn

werden, in welcher die Eigenthümlichkeit, wenn auch nur in unvollkommener Weise sich ausdrückt. Hieraus ergiebt sich als allgemeine Aufgabe für das sittliche Leben die Bildung der Phantasie und des künstlerischen Ausdrucks für dieselbe. Die Verschiedenheit des Talents für die künstlerische Darstellung wird zwar auch eine Verschiedenheit der Betheiligung an der schönen Kunst herbeiziehn, sie schließt aber niemanden von dem ästhetischen Leben aus, weil ein jeder die Aufgabe hat seine Phantasie und seinen Geschmack zu bilden und zu äußern, das Ziel welches uns hierin gesteckt ist, ist das Gleichgewicht zwischen Gefühl und Darstellung. Darstellung ohne Gefühl und Gefühl ohne Darstellung sind in gleicher Weise unsittlich, wenn auch beide in verschiedenen Momenten des Lebens dem Uebergewichte nach sich theilen können. Wie in der Phantasie die Welt einem jeden in eigenthümlicher Weise sich darstellt, so soll in der schönen Kunst die eigenthümliche Weltansicht andern sich offenbaren. Wie aber die Welt nicht ohne Gott gedacht werden kann, so soll auch jede Weltansicht mit dem religiösen Gefühl sich verbinden und die schöne Kunst verhält sich daher zur Religion, wie die Sprache zum Wissen. Es lassen sich zwar zwei Stilarten der schönen Kunst unterscheiden, von welchen die eine mehr der weltlichen Mannigfaltigkeit und dem geselligen Leben in der Verschiedenheit der Geschäfte sich zuwendet, die andere mehr alle Interessen des vernünftigen Lebens zu einer strengen Einheit zusammenzufassen und der Gesammtheit des öffentlichen Lebens zu genügen strebt, und von ihnen wendet die letztere vorzugsweise der Religion sich zu; aber dieser Unterschied bezeichnet doch nur zwei Richtungen der Kunst, von welchen keine der andern sich entschlagen darf ohne entweder in Zerstreutheit oder in Monotonie zu verfallen. Wo daher der Ausdruck des Gefühls über das Thierische sich erhebt und in der Eigenthümlichkeit der Einzelnen der Gesammtheit sich zuwendet, wird er auf den allgemeinen Grund aller Gemeinschaft und der Analogie unter allen Dingen zurückgehn und das Gefühl wird einen religiösen Charakter haben. Dies ist das Höchste nach welchem das Gefühl strebt, daß die Einheit aller Vernunft in ihrem transcendentalen Grunde in ihm sich ausdrücke und jede Lust und Unlust religiös werde. Aber das Höchste wird auch in diesem Gebiete nicht erreicht. Die Gemeinschaft des religiösen Lebens ist abhängig von verschiedenen Kreisen, in welchen sie leichter oder schwerer gelingt, nach verschie-

denen Graden der Analogie, welche schon im Organismus angelegt sind, und nach der verschiedenen Entwicklung der Individuen, welche die religiöse Gemeinschaft suchen.

Diese verschiedenen Elemente des sittlichen Lebens sollen nun die sogenannten vollkommenen ethischen Formen zusammenfassen; eine jede von ihnen strebt nach allen Arten der sittlichen Güter; sie unterscheiden sich von einander nur durch die verschiedene Weite, in welcher sie das Ganze der Sittlichkeit darstellen; die Verschiedenheit ihres Umfangs hängt aber von ihrer verschiedenen natürlichen Grundlage ab.

Den kleinsten Kreis für die Gemeinschaft der Güter giebt die Familie ab, welche auf der Fortpflanzung der menschlichen Art durch den Unterschied des männlichen und des weiblichen Geschlechts beruht. Schleiermacher erklärt diesen Unterschied nur daraus, daß im männlichen Geschlecht ein Uebergewicht der Freithätigkeit, im weiblichen ein Uebergewicht der Empfänglichkeit hersche, meint aber nicht dadurch dem männlichen einen Vorzug vor dem weiblichen Geschlechte zugestanden zu haben, weil ihm jedes Uebergewicht selbst das Uebergewicht der Freithätigkeit nur einen Mangel bezeichnet; denn auf das Gleichgewicht der Lebenselemente hat er seinen Sinn gestellt. Dieses soll nun auch durch das Zusammenleben der Geschlechter erreicht werden; in ihm soll die Einseitigkeit beider Geschlechter sich ausgleichen. In ähnlicher Weise wie Fichte leitet er hieraus die Sittlichkeit der Ehe, der Monogamie und die Gemeinschaft der Familie in der Bildung und im Besitz des Hauswesens und in der Kindererziehung ab. So ergiebt sich in der Familie eine Gemeinschaft der Güter in anbildender und bezeichnender Thätigkeit. Es ist begreiflich, daß dabei die Kindererziehung am meisten bedacht wird. Sie ist vorzugsweise Sache der Familie, weil aus ihr die Kinder herauswachsen um alsdann erst in die größern Kreise der Gemeinschaft einzutreten. Zwischen Eltern und Kindern findet eine natürliche Verwandtschaft statt, nicht allein im Physischen, sondern auch in den eigenthümlichen Anlagen für die Vernunft; daher sind die Eltern vorzugsweise befähigt die ihnen gleichartigen Naturen der Kinder zur Entwicklung zu bringen; daraus fließt auch den Kindern eine fromme Anhänglichkeit an die Eltern zu, weil sie in ihnen vorzugsweise eine ihnen verwandte Vernunft entwickelt finden, welche sie durch Lehre und Beispiel in sich erst zur Entwicklung bringen sollen. Hieraus

wird geschlossen, daß die Erziehung nirgends so gut gelingen kann wie in der Familie. Die Erziehung geht aber nicht allein auf den gemeinschaftlichen Familiencharakter, sondern auch auf die Eigenthümlichkeit der Kinder, weil diese zuletzt von der Familie sich ablösen und zu einem selbständigen Leben kommen sollen. Dies ist der Zweck der Erziehung; er kann nur erreicht werden, indem die Eigenthümlichkeit der Kinder allmälig über den Familiencharakter hinauswächst. Die Liebe der Eltern zu den Kindern und die Liebe der Kinder zu den Eltern arbeiten gemeinschaftlich für diesen Zweck in entgegengesetzter Richtung, indem jene die Eigenthümlichkeit der Kinder zu entwickeln, diese die wohlthätige Abhängigkeit von den Eltern zu bewahren, aber auch den Eltern ihre Sorge zu nehmen sucht für eine Entwicklung, welche ebenso viel über ihr Vermögen hinausgeht, als sie den Kreis des Familiencharakters überschreitet. Der Zweck der Erziehung läuft auf die Gründung neuer Familien hinaus. Ehen in der Familie würden nur den Familiencharakter verewigen und der Vermannigfachung des sittlichen Lebens nachtheilig werden. In dieser Beziehung zeigt sich die Familie unzulänglich für die Vollständigkeit des sittlichen Processes. Daher ist auch Geselligkeit unter den Familien nöthig zum Verkehr unter den Geschlechtern, welcher zur Ehe führen soll. Die Familie weist auf die größere Gemeinschaft des Volkes hin, welche aus dem Stamm sich bilden soll. Auf die Gliederung der sittlichen Gemeinschaft im Volksleben soll aber die Familiengemeinschaft schon hinarbeiten, indem in ihr ein Gegensatz sich bildet zwischen dem Familiencharakter und der Eigenthümlichkeit der Kinder. Er gestattet das Vorherschen des einen oder des andern Elements. Wenn der Familiencharakter vorherscht, so bilden sich zäher zusammenhaltende, langlebige Familien, welche in demselben Charakter die sittliche Aufgabe durch viele Menschenalter hindurch zu lösen streben; wenn die Eigenthümlichkeit der Kinder vorherscht, bilden sich kurzlebige Familien von einem wandelbaren Charakter. Hierin läßt sich eine Vorbildung für das aristokratische und das demokratische Element im State nicht verkennen.

Die Einheit des Volkes hält Schleiermacher, wie schon bemerkt wurde, für ein Product der Natur; über ihren Ursprung giebt er keine genügende Auskunft. Mit der Einheit der Race läßt die Einheit des Volkes sich doch nicht gleichsetzen; auf die Einheit des Stammes legt Schleiermacher großes Gewicht, wie auf

die Verbindung der Familien durch Gemeinschaft der Ehe; aber auch eine Gemeinschaft der bildenden und der bezeichnenden Thätigkeit, welche in Sitte und Sprache sich zeigt, wird für die Einheit des Volkes vorausgesetzt. Denn das gemeinschaftliche sittliche Handeln des Volkes beginnt erst in der Statsbildung und diese setzt Gemeinschaft der Sitte und der Sprache voraus. Daß nun hierbei eine reine Natur zu Grunde liege, behauptet Schleiermacher nicht; aber die Entstehung des Volkes erscheint ihm als eine Sache, welche von Zufälligkeiten einer bald ruhigern, bald unruhigern Entwicklung abhängig ist und deren Erforschung nur der Construction der Geschichte gelingen würde. Grundsätze für die Entstehung des Volkes aufzustellen hält er daher für unmöglich. So betrachtet er auch die Vielheit der Völker als etwas von Natur Gegebenes. Sie schließt sich an den Besitz des Bodens oder des Vaterlandes an, welches vom Volke zum Gemeingut ausgebildet werden soll. Die Verschiedenheit der Sitten und der Sprachen ist bedingt durch die Verschiedenheit der Länder und des Verkehrs in der organisirenden Thätigkeit, welche das Vaterland in die Gewalt des Volkes bringt. Hierin liegt, daß der Stat vorzugsweise mit den Gütern der anbildenden Thätigkeit zu thun hat. Die Güter der bezeichnenden Thätigkeit, Wissenschaft, Kunst, Religion, fügen sich dem State nicht und bedürfen nicht seiner Leitung; sie kommen für ihn in Betracht, nur sofern sie in die anbildende Thätigkeit eingreifen. Anders ist es mit dem Volke, welches als vollkommene Form der Sittlichkeit alle Seiten des sittlichen Lebens im Gleichgewichte mit einander vereinigen soll. Indem nun aber Schleiermacher auch die Gemeinschaft in der abbildenden Thätigkeit zu den Elementen der Bildung zählt, auf welchen die Einheit des Volkes beruhen soll, wird er durch sie über die Einheit des Volkes hinausgeführt, weil sie größere Kreise der Gemeinschaft aufsucht. Daher bleibt ihm die abgeschlossene Einheit des Volkes nach Beginn und Ende nur in der Schwebe. In der Mitte zwischen beiden liegt der Kreis seiner Untersuchungen, welche zuerst dem State oder der organisirenden Thätigkeit, dann der freien Gemeinschaft oder der bezeichnenden Thätigkeit im Volksleben sich zuwenden.

Seine Politik erhebt zuerst die Frage nach der Entstehung des Stats, mit welchem die gemeinsame Thätigkeit des Volkes beginnt. Vor dem State ist das Volk nur eine Horde mit gemeinsamer Sprache und Sitte. Der Stat geht aus ihr hervor, indem

das, was bisher nur unbewußt Sitte in ihr war, zum bewußten Gesetz erhoben wird. Die Umbildung der Sitte zum Gesetz bildet den Inhalt des Statslebens. Zum Gesetz wird aber die Sitte, wenn das Volk zu einer Form sich organisirt, in welcher der Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthan eintritt. Die Form des Stats beruht auf diesem Gegensatz, in welchem der Unterthan seine Privatangelegenheiten, die Obrigkeit das Gemeinwesen vertritt. Die Entstehung des Volks beruht also auf dem Erwachen des Bewußtseins über den Gegensatz zwischen Privatwesen und Gemeinwesen. In verschiedener Weise kann es eintreten. Es kann in einer Horde sich entwickeln durch die allmälige Steigerung in der Erkenntniß gemeinsamer Interessen; es kann sich zusammenfinden mit der Verschmelzung mehrerer Horden, in welchen das Bewußtsein ihres sittlichen Zusammengehörens erwacht; es kann gleichmäßiger in allen oder mehr vorherschend in einzelnen Theilen des Volkes sich entwickeln. Aus der Annahme, daß es in einem Stamme durch Fortbildung und Erweiterung der Familienverfassung sich erzeugt habe, ist die Meinung hervorgegangen, daß der Stat aus der patriarchalen Despotie sich gebildet habe; sie beruht auf Verwechslung des Statswesens mit dem Familienwesen. Auf der Annahme einer gleichmäßigen Entwicklung desselben in Allen beruht die Vertragstheorie, welche das Erwachen eines Actes des Bewußtseins mit einem willkürlich geschlossenen Vertrag verwechselt. Auf der Annahme einer ungleichmäßigen Entwicklung desselben beruht die Ansicht, daß der Stat aus Usurpation hervorgegangen sei; was sie für Usurpation hält, besteht aber nur darin, daß in der Statsbildung ein Theil des Volkes mehr freithätig, der andere mehr empfänglich sich verhält. Mit den verschiedenen Weisen, wie das Bewußtsein des Volkes von seinem Gemeinwesen erwacht, hängen auch die Formen des ersten Stats in Demokratie, Aristokratie und Monarchie zusammen; je gleichartiger dies Bewußtsein erwacht, um so weiter verbreitet, je ungleichartiger, um so enger beschränkt ist die Handhabung der obrigkeitlichen Geschäfte. In der Entstehung des Gegensatzes zwischen Obrigkeit und Unterthan bleibt aber immer etwas Unbegreifliches, weil sie auf dem Erwachen eines höhern Grades des Bewußtseins beruht. Er setzt sich in derselben Weise fort, in welcher er entstanden ist; als Unterthan ist man mehr empfänglich, als Obrigkeit mehr freithätig für den Gedanken des Gemeinwe-

sens. Hierin liegt, daß dieser Unterschied nicht auf die ganze Person sich erstreckt, weil Freithätigkeit und Empfänglichkeit immer zusammen sein müssen; bei den wahren Bürgern des Stats kann nur ein Gradunterschied in der Spannung des Gegensatzes zwischen Obrigkeit und Unterthan stattfinden, woran sich alsdann auch ein Rangunterschied nach politischer Schätzung anschließt. Der Gegensatz zwischen beiden soll aber nach der Entstehung nach einem Gesetze sich fortsetzen. Dieses muß der Sitte des Volkes gemäß sein, sonst würde es keinen Gehorsam finden. Daher muß es sich fortbilden, wie die Sitte. Die Thätigkeit der Obrigkeit bleibt daher auch immer abhängig vom Volke und seiner Entwicklung. Das Gemeinwesen hat in ihm seine Begründung; das Gemeingut des Stats beruht auf dem Eigenthum der Familien; die Heilighaltung der Familie ist die erste Forderung der politischen Freiheit, wenn der Stat auch fordern darf, daß kein Eigenthum dem Gemeingut sich entziehe. Eine Wechselwirkung zwischen der befehlenden Obrigkeit und den gehorsamen Unterthanen kann in der sittlichen Entwicklung des Stats nicht fehlen.

Dieser Gegensatz gehört aber zur Form des Stats; die Gesammtheit des Volkes giebt die Materie desselben ab. Hierauf beruht der Unterschied zwischen der Verfassung, welche die Fortbildung des Gegensatzes zwischen Obrigkeit und Unterthan gesetzlich ordnet, und zwischen der Verwaltung des Gemeinguts. Jeder Act der Gesetzgebung, durch welchen die Verfassung geordnet wird, ist ein obrigkeitlicher Act; er geht zwar vom Volke und seiner Sitte aus, endet aber in der Obrigkeit. In der Verwaltung ist es umgekehrt. Es ist nur Zeichen einer fehlerhaften Entwicklung, wenn die Obrigkeit bei der Production der Gemeingüter sich betheiligt und nicht bloß die gesetzmäßige Regelung der Vertheilung der Arbeiten und des Verkehrs betreibt, also nur den Anfang der Verwaltung übernimmt, das Ende aber den Unterthanen überläßt. Schon hieraus ersieht man, daß der Stat nicht allein als Rechtsanstalt anzusehn ist. Dagegen kämpft Schleiermacher auch in seiner Kritik der Lehre von der Theilung der Statsgewalten. Die richterliche Gewalt wird von ihm ausgeschieden, theils weil sie nur von untergeordneter Bedeutung ist, indem sie als Auslegung und Ergänzung der gesetzgebenden sich darstellt, theils weil sie zwei wesentlich von einander verschiedene Geschäfte vereinigen soll, die Verwaltung des Civilrechts, welche nur auf Regelung des Eigenthums

und des Verkehrs sich bezieht, und die Verwaltung des Criminalrechts, welche den Stat gegen innere Feinde vertheidigt. Die gesetzgebende und vollziehende Gewalt, welche übrig bleiben, sollen wir auch nicht als zwei gesonderte Gewalten, sondern als Thätigkeiten ansehn, welche in entgegengesetzter Richtung zwischen Obrigkeit und Unterthanen sich theilen, indem die Gesetzgebung von den Unterthanen ausgeht uud bei der Obrigkeit endet, die Verwaltung von der Obrigkeit ausgeht und bei den Unterthanen endet. Zu diesen beiden Thätigkeiten fügt Schleiermacher als die dritte die Statsvertheidigung. Sie ist nöthig, weil in den Stat nicht alle Sittlichkeit einrückt. Er kann angefochten werden entweder von andern Völkern oder aus dem Innern des Volkes heraus, weil in ihm nicht alle Theile die Erregung zur Statsbildung gleichmäßig empfunden haben. Von diesen drei Thätigkeiten handelt nun Schleiermacher's Politik im Einzelnen.

Von einer Musterverfassung für alle Staten kann nicht die Rede sein. Die Verfassung darf auch nicht so hoch gestellt werden, als könnte sie ohne Hülfe der Verwaltung das Rechte hervorbringen. In Wechselwirkung mit der stets sich ändernden, von den Umständen abhängigen Verwaltung muß sie sich bilden, nicht allein verschieden nach den verschiedenen Charakteren, sondern auch nach den verschiedenen Entwicklungsstufen der Völker. Im Charakter des Volkes hat sie ein feststehendes, in der Fortbildung des Charakters ein wandelbares Element; jenes soll die Aristokratie der langlebigen, dieses die Demokratie der kurzlebigen Familien vertreten. Keins dieser Elemente darf einem rechten Volke fehlen und es ist fehlerhaft Aristokratie und Demokratie als besondere Formen der Verfassung zu betrachten. Beide Elemente verlangen keinen höhern Grad der Freithätigkeit und der erfinderischen Einsicht in das Statswesen; sie fallen daher auf die Seite der Unterthanen; für die Obrigkeit dagegen wird dieser höhere Grad gefordert; sie soll aus einem dritten Elemente, dem monarchischen, hervorgehn, welches das Gleichgewicht zwischen Festhaltung des Alten und Bewegung herzustellen hat. Diese allgemeinen Gesichtspunkte werden in einer allgemeinen Ansicht über die allmälige Fortbildung der Statsidee in der Geschichte weiter entwickelt. Sie berücksichtigt nur die classischen Völker des Alterthums und den modernen Stat. Die großen Staten des Orients kannten noch nicht den rechten Stat; das Mittelalter zeigt nur eine Uebergangsbil-

dung. Im alten State stand die Gestaltung der politischen Idee noch unter der Spaltung der Stammverschiedenheiten; am deutlichsten zeigt sich dies bei den Griechen; bei den Römern war nur eine aristokratische Herrschaft eines Stammes über andere politisch weniger gebildete Stämme. Im modernen State dagegen strebt die Verfassung das ganze Volk, eine Mehrheit von Stämmen, unter dasselbe Gesetz zusammenzufassen. In Vergleich mit den unvollkommenen Entwicklungen des Alterthums ist hierin ein Stat höherer Ordnung zu sehn. Hieraus erklärt sich der Wechsel der Statsformen zwischen Demokratie, Aristokratie und Monarchie, durch welchen dieser Stat hindurchgehn muß; er drückt nur Entwicklungsmomente einer und derselben Verfassung aus, weil in ihm der Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthan schärfer und schärfer heraustreten soll. Die geringste Spannung dieses Gegensatzes findet Schleiermacher in der Demokratie, in welchem Privatinteresse und öffentliches Wohl noch in beständiger Mischung auftreten. In der Aristokratie tritt die Spannung schon mehr hervor, aber auch in ihr führt das Privatinteresse des herschenden Standes noch immer Verwechslungen der obrigkeitlichen Thätigkeit mit den Werken der Unterthanen herbei; daher sieht Schleiermacher in ihr nur einen Mittelzustand zur Bildung des Stats höherer Ordnung, welcher in der Monarchie sich ergeben soll. In dieser Form die höchste Ordnung des Stats zu suchen, dazu wird er von zwei Seiten getrieben. Denn theils scheint es ihm unmöglich, daß in der ganzen Masse eines großen Volkes ein gleichmäßiges Bewußtsein von dem Zusammengehören Aller zu einer sittlichen Gemeinschaft sich ausbilden könne, theils fordert er für die rechte Obrigkeit ein völliges Aufgehn ihres Willens in den Gemeinsinn. Dies ist nur dadurch zu erreichen, daß auch ihr Eigenthum in das Gemeingut des Volkes aufgeht, und dieser Forderung kann nur die erbliche Monarchie genügen. Diese Ansicht nähert sich dem Ideale des Stats. Der Stat der höchsten Ordnung, welchen Schleiermacher in Aussicht stellt, kann nur als ein Ideal angesehn werden, welches als solches unter beschränkenden Bedingungen steht. Die beschränkenden Bedingungen liegen in dem mangelhaften Bewußtsein des Volkes, das Ideal in dem gänzlichen Aufgehn des Monarchen in den Gemeinsinn. Zwischen beiden bewegt sich die Geschichte des Stats. Hieraus fließt, daß der ideale Monarch doch nicht absoluter Monarch sein kann. Seine gesetzgebende Thä-

tigkeit, welche die Verfassung des Stats ausspricht, ist nur das Ende der vom Volke ausgehenden Sitte und Gewohnheit, seine Verwaltung wird der Anfang einer andern Thätigkeit der Unterthanen, in welcher sie den Gemeinsinn des Monarchen in sich aufnehmen und in ihren Privatkreisen verarbeiten. Nur in der Wechselwirkung zwischen beiden Theilen nährt sich das Leben des Stats. Die Lehren Schleiermacher's über die Verfassung können ihre Verwandtschaft nicht verleugnen mit der Theorie des Whigismus, welche Locke ausgesprochen hatte. So wie diese überhaupt die Grundlage der neuern politischen Theorie geworden ist, so hat auch Schleiermacher ihren Einflüssen sich nicht entziehen können; seine Ansichten aber stellen sich doch in einen starken Gegensatz gegen dieselbe. Die gesetzgebende Macht bleibt nicht beim Volke; sie geht von ihm aus, endet aber in der Obrigkeit, in der Monarchie. Die Sitte und Gewohnheit der Unterthanen bereitet die Gesetzgebung nur vor; die öffentliche Meinung muß in ihr zu Rathe gegogen werden; aber Gesetz wird die Sitte erst, wenn sie erkannt und ausgesprochen wird von der Obrigkeit, welche ihre Spitze im Monarchen findet. Die Monarchie kann keine gesetzgebende Gewalt neben sich dulden. Schleiermacher würde es für einen Frevel halten, wenn man der höchsten Obrigkeit das Recht schmälern wollte nur das für richtig erkannte Gesetz zu sanctioniren.

Umgekehrt geht die Verwaltung zwar von der höchsten Obrigkeit aus, endet aber bei den Unterthanen; diese haben in ihr die Entscheidung. Die Lehre Schleiermacher's über die Verwaltung und Ausführung der Gesetze ist eine fortlaufende Anwendung dieses Grundsatzes. Das von der Obrigkeit ausgesprochene Gesetz soll in der Verwaltung zur That werden, über die einzelnen Glieder sich vertheilen; dies kann nur geschehn durch den Gehorsam der Unterthanen. Denken wir uns ein politisch vollkommen gebildetes Volk, so würde das ausgesprochene Gesetz Gehorsam finden bei allen, jeder würde es auf sich nach seinen Verhältnissen anwenden und so würde die vollziehende Macht ganz in den Händen der Unterthanen sein. An dieses Ideal ist der wirkliche Stat die Annährung. Dem fehlenden Gemeinsinn muß von der Obrigkeit nachgeholfen werden; weiter soll ihre Thätigkeit nicht gehn. Die Beamten der Obrigkeit geben dabei die Vermittlung ab zwischen dem ausgesprochenen Gesetze und der mangelhaften Einsicht

oder dem mangelhaften Willen der Unterthanen. Sie schließen sich auf der einen Seite der Obrigkeit, auf der andern Seite den Unterthanen an, der letzte Act der Vollziehung liegt aber immer den letztern näher, als der erstern; die Gemeindebeamten geben die letzte Vermittlung ab. Daher wird zu fordern sein, daß die Obrigkeit so wenig als möglich unmittelbar mit der Ausführung der Gesetze sich zu thun macht, nur Belehrung und Ausgleichung der Mängel, Strafe aber nur da anwendet, wo Feinde des Stats zu bekämpfen sind. Die Anwendung dieses Grundsatzes trifft das Gemeingut des Stats, welches aus dem Eigenthum fließt. Der Stat soll von oben herab so wenig als möglich in die bildende Thätigkeit der Unterthanen sich einmischen. Das Eigenthum soll vom Hauswesen ausgehn, im Verkehr zum Gemeingut werden; der Stat soll den Verkehr sichern, ihn aber nicht leiten; die Vertheilung der Arbeiten soll sich von selbst unter den Verkehrenden bilden, Erzeugung und Gebrauch der Güter sollen in der Uebung ihr Gleichgewicht finden, über den Werth der Waare, über die Stätten des Verkehrs, über die Tauschmittel, das Geld, soll im Verkehr selbst das Urtheil sich bilden. Die Geschäfte des Stats bleiben hierbei nicht aus; denn er hat Sicherheit zu gewähren gegen die Störungen, welche nicht fehlen werden, auszugleichen und zu sorgen, daß unter der Abgeschlossenheit des Eigenthums das Gemeingut nicht leide. Das Privatrecht findet hier seine Stelle; denn es hat das Eigenthum und den Vertrag im Verkehr zu sichern; wie aber die Verwaltung ihr Ende bei den Unterthanen findet, zeigt sich deutlich an ihm; denn der Stat überläßt ihnen den Schutz der Obrigkeit anzurufen. Auch die Mittel des Verkehrs werden zuerst von Haus zu Haus, dann in der Gemeinde beschafft, erweitern sich von Ort zu Ort, dehnen sich über größere Kreise und Provinzen des Stats aus nach den Bedürfnissen dieser Kreise des Verkehrs und Beamte der Gemeinden, der Kreise, der Provinzen, von unten ausgehend, haben die Pflege der Gesammtheit zu besorgen; das Allgemeine des Stats soll sich an diese von unten ausgehende Thätigkeit nur anschließen und dafür sorgen, daß nicht Privatinteressen der Einzelnen, der Gemeinden, der Provinzen dem Verkehr entziehn, was ihm gehört, oder für den Verkehr fordern, was dem Eigenthum vorbehalten werden soll. Der Verkehr geht auch über die Grenzen des Stats hinaus, von Volk zu Volk; auch hierin haben die Einzelnen die Entscheidung, welche den aus-

ländischen Handel beginnen; die Obrigkeit soll sie nur sichern durch ihre Macht und ihre Verträge mit andern Staten. Je weiter aber die Kreise des Verkehrs sich ausdehnen, um so mehr wird die Einsicht der Obrigkeit zu seiner Regelung und Sicherheit in Anspruch genommen, weil ihre weiter schauende Einsicht in das Große der Verhältnisse den Unterthanen zu Gute kommen und über die Unterthanen sich verbreiten soll. Die Obrigkeit hat die Unterthanen zu unterrichten und ihre politische Einsicht an die Unterthanen zu bringen. Dies beginnt von Jugend an und reicht bis ins späteste Alter; denn der Ermahnung und Belehrung durch die Gesetze und die Veröffentlichungen der Obrigkeit bedürfen wir immer. Aber in die Sorge für die Jugenderziehung hat die Obrigkeit einzugreifen um durch Bildung der Gesinnung und Unterricht tüchtige Bürger des Stats heranzuziehn. Die Erziehung ist zwar Sache der Familie; da aber auch für den Stat erzogen werden soll, hat die Familie ihre Pflicht zur Erziehung als Glied des Gemeinwesens zu erfüllen und darf hierzu vom Stat angehalten werden. Er muß dafür sorgen, daß die Familien ihren Kindern die Fertigkeiten zukommen lassen, welche für den allgemeinen Verkehr des öffentlichen Lebens auf der Bildungsstufe des Volkes unentbehrlich sind. Hierzu bietet er selbst die Vermittlung dar, welche von den Familien nach ihren Bedürfnissen ergriffen wird, so daß auch von dieser Seite das Ende der vollziehenden Thätigkeit den Unterthanen zufällt. Von demselben Gesichtspunkte ist auch das System der Abgaben zu betrachten. Das Gemeingut kann nur aus dem Eigenthum der Unterthanen hervorgehn. Die Substanz des Eigenthums soll aber im regelmäßigen Gange der Dinge nicht angegriffen werden und daher muß das Einkommen der Bürger als die regelmäßige Quelle der Abgaben betrachtet werden. Nach dem Bedarf des Stats für die Betreibung der allgemeinen Angelegenheiten ist zuerst die Höhe der Abgaben zu ermessen; durch ein wandelbares Gesetz soll sie festgestellt werden; die Vertheilung der Abgaben ist alsdann in den kleinern Kreisen der Statsgemeinschaft zu betreiben und fällt zuletzt in der Vollziehung des Gesetzes dem Gemeinsinn der Unterthanen zu.

Daß diese Lehren über Verfassung und Verwaltung von idealen Gesichtspunkten ausgehn, beweist am schlagendsten der dritte Theil der Politik, die Lehre von der Statsvertheidigung, welche auf die beschränkenden Bedingungen aufmerksam macht. Sie lie-

gen theils in der innern Uneinigkeit, theils in den äußern Verhältnissen des Volkes zu andern Völkern. Daher ist eine doppelte Vertheidigung des Stats gegen innere und äußere Feinde nöthig. Die innern Feinde hat die Criminaljustiz zu bekämpfen, an welche auch die verhütenden Maßregeln der Criminalpolizei sich anschließen. Die Voraussetzung ist, daß die Masse des Volkes nicht gleichmäßig vom Gemeingeist durchdrungen ist. Daraus folgt ein geheimer Widerstand eines Theils des Volkes gegen die Gesetze. Er kann aus reinem Privatinteresse hervorgehn und zu gemeinen Verbrechen führen oder aus einem Gemeingeiste, welcher die Bedürfnisse des Stats anders beurtheilt als die Obrigkeit. Dies führt zu politischen Verbrechen, welche schwieriger zu behandeln sind als die gemeinen Verbrechen. Sie gehen nicht nothwendig auf Landesverrath aus, sondern können aus Stockungen in der Entwicklung der Verfassung stammen. Daß Beweggründe aus Privatinteresse, aus Misdeutung des Gemeingeistes und aus Bedürfnissen des Volkes, welche künftige Abhülfe fordern, in diesem Fall leicht sich vermischen, macht ihre Behandlung schwierig und führt zu Ausnahmsmaßregeln. Ihre Beurtheilung würde eine Einsicht in die Gründe voraussetzen, aus welchen die Veränderungen in der Verfassung hervorgehn; da sie ein gemeinsames Werk der Obrigkeit und der Unterthanen sind, reicht weder der Standpunkt der erstern noch der andern zu derselben aus; es findet dabei ein Entwicklungsproceß statt, welcher Analogie mit der Entstehung des Stats hat. Von Einzelnen geht die Veränderung aus; jeder Einzelne muß sich darüber Rechenschaft zu geben suchen, daß er im Gemeingeist handelt; alsdann wagt er seine Person im Unternehmen. Auch der augenblickliche Erfolg oder das augenblickliche Mislingen entscheidet nicht mit Sicherheit. Erst der weitere Verlauf der Geschichte wird zeigen, ob etwas Neues in der richtigen Vorahnung der Zukunft unternommen worden. Bei politischen Umwälzungen treten aber auch zu innern Entwicklungen des Volkes seine äußern Verhältnisse hinzu. Zu dem verborgenen Kriege der Parteien gesellt sich der Krieg der Stämme und Völker, für welchen das Vertheidigungssystem des Stats sich rüsten muß. Verwandte Staten suchen einen friedlichen Verkehr untereinander; ist die Ausgleichung ihrer Bedürfnisse auf die Dauer, so führt dies Verträge unter ihnen herbei; über engern und weitern Verkehr unter ihnen kann aber auch Streit entstehn. Die Grenzen der

Völker und ihrer Bedürfnisse sind nicht völlig und auf immer festgestellt; die Verwandtschaft der Völker kann sich zu einer völligen Verschmelzung steigern; eine friedliche Ausgleichung in diesen Schwankungen läßt sich nicht immer erwarten. Daher gehört der Krieg der Staten zu den Nothwendigkeiten, welche aus dem sittlichen Verkehr der Völker als Folgen sich ergeben. Verschiedene Arten der Kriege lassen sich unterscheiden, Bedürfnißkriege, Grenzkriege, Vereinigungskriege, welche zu neuer Statenbildung führen sollen. Die Obrigkeit wird in diesem Verkehr die Leitung in Anspruch nehmen müssen, weil sie die Verhältnisse am meisten im Allgemeinen übersieht; aber sie ist auch selbst Partei, weil sie vorherschend im Bewußtsein des einen Stats und seiner gegenwärtigen Verfassung lebt, und eine sichere Leitung ist daher in diesen Entwicklungen von ihr nicht zu hoffen. Die Schicksale der Völker liegen in der allgemeinen Geschichte in Schwankungen. Wenn die Völker dem Verjüngungsproceß in den Umbildungen der Statsformen nicht gewachsen sind, sterben sie ab. Vom politischen Gesichtspunkt ist es ein Räthsel, daß wir Völker unterliegen sehen, welche einen höhern Grad der politischen Bildung erreicht haben um rohern Völkern zu weichen; das Räthsel löst sich nur aus höhern Gesichtspunkten der allgemeinen Bildung. Ihr Untergang erklärt sich daraus, daß sie einer höhern Bildungsstufe, welche in der Menschheit sich vorbereitet, nicht gewachsen sind.

Dies erinnert daran, daß der Stat nicht das ganze Volksleben umfaßt. Nur was im Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthan in eine gesetzmäßige Verfassung und Verwaltung sich bringen läßt, gehört der Sphäre des Stats an; nicht alles aber, was im Volke zur Entwicklung gebracht wird, unterwirft sich dem Gesetze. Davon giebt die Sprache das beste Beispiel ab; die Wissenschaft, welche in ihr ihren volksthümlichen Ausdruck erhält, schließt sich ihr an; dem allgemeingültigen Bewußtsein folgt das eigenthümliche Bewußtsein, welches ebenfalls im Volke in der Religion und der freien Geselligkeit ihre gesellschaftliche Fortbildung empfängt. In allen diesen Kreisen zeigt sich auch ein Bestreben über das Volk hinauszugehn und über das Ganze der Menschheit sich auszudehnen. Für sie müssen daher andere als die obrigkeitlichen Gesetze aufgesucht werden; doch bleiben sie noch immer in Zusammenhang mit dem Volksleben.

Die Wissenschaft zuerst nimmt in der größern Gesellschaft der

Menschen die Gestalt einer fortlaufenden Ueberlieferung an, welche den natürlichen Mitteln der Familie nicht überlassen werden kann. Wir sahen schon, daß die Erziehung im Stat eine öffentliche Sache wird. Dem State allein darf sie aber nicht überlassen werden, weil sie andere Interessen als der Stat vertritt, nicht der anbildenden, sondern der bezeichnenden Thätigkeit angehört und der Stat die Sprachbildung, an welche sie zunächst sich anschließt, nicht beherschen kann. Sobald die Ueberlieferung in einem großen Kreise der Gemeinschaft sich ausbildet, in ihm durch Verallgemeinerung der sprachlichen Mittheilung und durch die Schrift räumlich und zeitlich sich ausdehnt, wird sie eine Sache der Vertheilung der Arbeiten und es bildet sich in ihr ein Gegensatz aus zwischen Gelehrten und Publicum, welcher Analogie mit dem Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthan hat, mit ihm jedoch nicht verwechselt werden darf. Die Gelehrten sollen nicht Obrigkeit werden, die Obrigkeit nicht aus den Gelehrten bestehn, weil die Theilung der Arbeiten auch die Sorge für die bildende und für die bezeichnende Thätigkeit des Volkes in verschiedene Hände kommen läßt und die Wissenschaft nicht den Gesetzen des Stats unterworfen werden kann, vielmehr in ihren allgemeinsten Bestrebungen, in Mathematik und Dialektik auch über das Volksthümliche hinaus sich erstreckt. Zwar das Gesammtwerk der Gelehrsamkeit ist Sache des Ganzen und fällt nicht besondern Personen zu; ein jeder hat zu ihm das Seinige beizutragen, weil es doch nur darauf gerichtet ist das Gesammtbewußtsein des Volkes von Seiten der allgemeingültigen Erkenntniß zu unterhalten; aber an diesem Werke wird doch in ungleicher Weise gearbeitet, indem das Publikum nur die Masse der Erkenntnisse, die Gelehrten aber die Form des Ganzen, die systematische Anordnung vertreten. Von dieser hängt es ab zu bestimmen, was in der Ueberlieferung festgehalten, was als formlos oder veraltet ausgeschieden werden soll, so wie die Ergänzungen zu finden, welche aus dem Gesammtbewußtsein aufgenommen und in die Form des wissenschaftlichen Zusammenhangs gebracht werden sollen. Die Ueberlieferung geschieht durch die Schule, welche wie die Verfassung des Stats aus der öffentlichen Meinung sich herausbildet. Da sie den Gegensatz zwischen Gelehrten und Publikum unterhalten soll, zerfällt sie in die niedere und in die höhere Schule, von welcher jene mehr die Empfänglichkeit des Publikums, diese mehr die Freithätigkeit der Gelehrten

zu entwickeln hat. Daran schließt sich ein System der Schulen an, welches um so mannigfaltiger abgestuft werden muß, je mehr die Stufen der Bildung in einem Volke sich absondern, welches auch weiter verschiedene Zweige der einzelnen Stufen zuläßt nach verschiedenen Berufszweigen und Zweigen der Wissenschaft. In der gelehrten Schule soll die Idee des Wissens den Zusammenhang aller Wissenschaften beherschen und zur Anschauung gebracht werden theils direct durch Speculation, theils indirect durch die einzelnen Wissenschaften, in welchen besondere Anwendungen des zusammenhaltenden Gedankens sich ergeben. Alle Schulen aber stehn unter der Voraussetzung einer Wissenschaft, welche Gemeingut des Volkes ist. Diese Wissenschaft würde ihrem Gehalt und ihrer Form nach nur in einer Gesellschaft von Gelehrten ausgedrückt werden können, welche dem Ideal einer Nationalakademie entspräche. Aber auch die Wechselwirkung zwischen Gelehrten und Publikum ist dabei nicht zu übersehn; nur in ihr bildet sich die nationale Wissenschaft, getragen von der nationalen Meinung, unterhalten durch den gegenseitigen Verkehr der Sprache und der Wissenschaft unter einander. Die Einwirkung des Stats kann dabei nur gelegentlich stattfinden und ist von zufälligen Umständen abhängig. Diese haben entweder darin ihren Grund, daß im Volksleben die verschiedenen Gebiete des sittlichen Handelns, welche in der Familie zusammenbetrieben werden, noch nicht völlig zur Sonderung gekommen sind, oder beruhn auf einer Unterstützung, welche der Stat der Wissenschaft bietet um ihrer Hülfe für sein Geschäft in ausreichendem Maße sich zu versichern. Beide Fälle weisen jedoch nur auf eine niedere Stufe der Entwicklung hin und für den höchsten Grad derselben fordert daher Schleiermacher völlige Unabhängigkeit der Schule, d. h. der gesammten Ueberlieferung und Fortbildung der nationalen Wissenschaft, vom State. Dagegen vergleicht er den wissenschaftlichen Verkehr unter verschiedenen Völkern mit dem ausländischen Handelsverkehr; wie dieser die getrennten Gemeingüter der Völker nicht vereinigen kann, so soll auch die Wissenschaft nicht aufhören von verschiedenen Völkern in verschiedener Weise als ihr Eigenthum behandelt zu werden. Er kann es nicht übersehn, daß erst im Verkehr der verschiedenen Sprachgebiete ein recht weites Feld der Gelehrsamkeit sich eröffnet und das Bemühn der Didaktik, Hermeneutik und Grammatik auf Ausgleichung der nationalen Denkweisen gerichtet ist, dennoch läßt seine Ethik sich

nicht darauf ein die Hoffnung zu nähren, daß die Wissenschaft als ein Gemeingut der ganzen Menschheit sich ausbilden könnte.

Nicht ganz so, aber doch in ähnlicher Weise möchte Schleiermacher auch in den Kreisen der Gemeinschaft, welche das eigenthümliche Bewußtsein treffen, eine Beschränkung, wenn auch nicht nothwendig durch die Nationalität, geltend machen. Doch sind seine Gedanken hier nur sehr im Allgemeinen entworfen und unbestimmt gehalten. Es bleibt von ihm nicht unbemerkt, daß ein geselliger Trieb alle Menschen dazu treibt ihre Eigenthümlichkeit sich zu eröffnen. Ein solcher geht sogar der sprachlichen Verständigung vorher, welche schon gegenseitiges Vertrauen voraussetzt; nicht einmal durch die Verschiedenheit der Racen wird er beschränkt, über das Ganze der Menschheit scheint er sich zu erstrecken. Dennoch will Schleiermacher nicht zugestehn, daß dieser Trieb eine unbeschränkte Einheit der Menschen anstrebt; sein Grund dagegen beruht nur auf der Geschichte, welche zeigt, daß bisher immer religiöses, künstlerisches und geselliges Leben in gewissen Schranken der Gemeinschaft sich gehalten haben. Seine Untersuchungen nehmen in diesem Gebiete mehr als in jedem andern, besonders in den Lehren über die Religion, fast ganz den Charakter einer Kritik der Geschichte an. Man wird dabei das Bedenkliche nicht übersehen können, daß er durch den Schematismus seiner Untersuchungen verleitet wird die freie Geselligkeit, welche an das Haus sich anschließt, und die Freundschaft, welche auf rein persönlichen Verhältnissen beruht, mit Kirche und Kunst in Parallele zu stellen, obgleich diese viel allgemeinere, in den großen Gang der Geschichte eingreifende Verhältnisse zeigen. Auch die enge Verwandtschaft, in welche er Religion und schöne Kunst stellt, setzt ihn in Verlegenheit bei der Frage über die Form der religiösen Gemeinschaft. In dieser ergiebt sich der Gegensatz zwischen Klerus und Laien zur Bildung der Kirche; Schleiermacher vergleicht ihn mit dem Gegensatze zwischen Obrigkeit und Unterthanen auf der einen Seite, zwischen Gelehrten und Publicum auf der andern Seite; noch näher würde der Gegensatz gelegen haben, zwischen Künstlern und Kunstfreunden, welcher aber von Schleiermacher nur beiläufig berührt wird. Die Vergleichung des kirchlichen mit dem wissenschaftlichen Gegensatze will nicht ausreichen, weil die Gelehrten ohne gesetzliches Ansehn bleiben; dies könnte durch die Vergleichung mit dem politischen Gegensatz ergänzt werden; aber Schleiermacher kann

nicht unerwogen lassen, daß Kirchen, welche in einem rein nationalen Sinn sich ausbilden, nur einer niedern Stufe des religiösen Lebens angehören, wenn aber das Ansehn des nationalen Gemeinsinns fehlt, auch der Grund eines allgemeinen Ansehns für den Klerus wegzufallen scheint. Die näher liegende Vergleichung des kirchlichen mit dem ästhetischen Gegensatze könnte zur Frage führen, ob nicht der Mangel einer bestimmten Begrenzung in der Gemeinschaft auch den Mangel einer bindenden Autorität herbeiziehe; da aber Schleiermacher die Kirche nicht ohne Cultus und ohne öffentliche Autorität des Klerus lassen will, erhebt sich das Bedenken, ob nicht religiöses und ästhetisches Leben zu sehr in ihrer Gleichartigkeit, zu wenig in ihrem Unterschiede betrachtet werden. In seiner kritischen Würdigung der verschiedenen Religionsformen hält sich Schleiermacher vorzugsweise an die Vergleichung der Religion mit der Wissenschaft, wobei aber das Formale ganz außer Betracht kommt, weil die Mathematik aus begreiflichen Gründen für die Religion nichts austrägt, die Dialektik aber, von ihrer transcendentalen Seite, allen Religionen gemein ist; daher geben nur Verschiedenheiten der realen Seite der Wissenschaft, Physik und Ethik, Unterschiede für die Religion ab. Es wird hierbei darauf gedrungen, daß in dem Uebergewichte der Naturreligion ein offenbares Zeichen eines niedern Grades der religiösen Entwicklung liege; dies habe sich auch darin gezeigt, daß die Naturverehrungen nie völlig vom State sich losgemacht hätten. Die Vernunftreligionen dagegen legen auf die Unterschiede in ihrer Auffassung viel größeres Gewicht als die Naturreligionen; daher ist aus der Steigerung des vernünftigen Elements in den religiösen Verehrungen auch eine Steigerung der Spaltungen unter den religiösen Parteien vorauszuerwarten. Diese scheut Schleiermacher nicht. Er fordert nur, daß die verschiedenen religiösen Auffassungen sich dulden lernen sollen in der Ueberzeugung, daß es nur ein Misverständniß ist, wenn die individuellen Verschiedenheiten der religiösen Gefühlsweisen als graduelle Unterschiede betrachtet werden. In der Natur der Religion liegt, daß jeder sie in seiner Weise hegt. Dabei kann anerkannt werden, daß jeder Religiöse dieselbe Einheit des Absoluten, welches die Natur beherscht, verehrt und denselben Grund des Glaubens in den Regungen seines Gewissens hat. Auch von dieser Seite wird eine

Ausgleichung zwischen dem Natürlichen und dem Vernünftigen gesucht.

Man wird in diesen Lehren über die Religion, wie schwankend sie auch gehalten sind, doch den Zielpunkt der schleiermacherschen Untersuchungen finden können; daher stehen sie am Ende seiner Ethik. Von den Gedanken der neuern Philosophie ergriffen konnte Schleiermacher ihnen doch nicht die absolute Geltung zugestehn, welche sie in Anspruch nahmen. Ihre Uebermacht suchte er von den übrigen Gebieten der sittlichen Bildung und besonders vom religiösen Leben abzuwehren. Hierzu bildete er seine Ethik aus und seine praktischen Kunstlehren, hierzu mußte ihm auch seine Dialektik dienen, indem er wohl einsah, daß den Irrthümern der Philosophie nur auf ihrem eigenen Gebiete mit Erfolg sich begegnen ließe. In seinen Lehren spricht sich ein vorherschend religiöser Sinn, eine nach allen Seiten zu regsame Bildung und ein starker, seiner selbstbewußter Charakter aus, welcher weder vom Strome der Zeit sich treiben läßt, noch in schwächlicher Empfindlichkeit nur einen schroffen Widerstand ihm entgegenetzt. In dem Dogma eines allzu schnell abgeschlossenen Systems seine Beruhigung zu suchen ist nicht seine Sache. Er ist ein Mann der Forschung, welcher seinem kunstverständigen Urtheil unter den schwankenden Meinungen der Zeit eine richtige Entscheidung zutraut. Eine völlige Ausgleichung jedoch seiner eigenthümlichen Denkweise mit den allgemeinen Bestrebungen seiner Zeit hat er nicht für möglich gehalten. Auch sein religiöses Vertrauen zu Gott, welcher in allen Individuen waltet, gestattet ihm doch nur die Hoffnung, daß in jedem das Göttliche sich offenbare, aber in einem gebrochenen Bilde. Daß es zu einer vollkommenen Darstellung des Allgemeinen in einem besondern Wesen kommen könnte, scheint ihm ein unerreichbares Ideal. Ein reines Aufgehen des Allgemeinmenschlichen in die Person, eine Vereinigung der Menschen zu ungestörter Gemeinschaft im Besitze eines Gemeinguts, die volle Seligkeit in ihm und in der Anschauung Gottes wagt er nicht zu hoffen. Hoffnungen dieser Art scheinen ihn zum System der absoluten Philosophie zu führen. Seine Kritik des Bestehenden, sein Rückblick auf die Erfahrung schneidet ihm die ungetrübte Aussicht auf die zukünftigen Dinge ab und hält ihn zurück den Forderungen der Vernunft ihre unbedingte Geltung zuzugestehn. Ihm scheint es gerathener den Blick auf die Sorgen des gegenwär-

tigen Lebens zu heften, als den weitabliegenden Zweck alles Bestrebens zum Kampfpreis aufzustellen und in der Hoffnung auf ihn unserm Leben seinen Gehalt zu sichern. Daher verkehren seine Gedanken mit den Gegensätzen, unter welchen der Kampf herscht, und bleiben bei den Mitteln stehen, unter deren Wechsel der Lauf des Lebens in das Unendliche sich auszudehnen scheint. Es beruhigt ihn dabei, daß in den Mitteln der Zweck sich erfüllt und zum Theil schon erfüllt ist; aber er muß sich eingestehn, daß er ihn für vollkommen erreichbar nicht halten kann. Daher meint er im Gefühl und im Glauben einen Ersatz suchen zu dürfen für das Wissen, weil die Beschränktheit unserer Natur das Ideal unserer theoretischen Vernunft uns versagt hat. Nicht allein der Gegenwart, sondern auch jeder Zukunft der menschlichen Geschichte versagt er das Beste, was er sich vorstellen kann, und nach ihm unsere Gedanken und Bestrebungen zu richten, hält er für Thorheit. Er schneidet dadurch nicht allein müssige Blicke in die ferne Zukunft ab, sondern er verkürzt auch das gegenwärtige Leben um seine schönsten Hoffnungen und um einen endgültigen Maßstab der Beurtheilung.

Die Lehren Schleiermacher's konnten den Aufgaben der neuesten deutschen Philosophie weder von methodischer noch von materialer Seite genug thun. Den Begriff des Wissens, welchen Fichte zum Princip der Philosophie erhoben hatte, hielten sie fest, sie faßten ihn mit Schelling in seiner subjectiven und objectiven Bedeutung, aber sie wagten nicht ihn zur Ableitung der Formen und Grundsätze der Wissenschaft zu gebrauchen, sondern nur zur Kritik des wirklichen Denkens sollte er benutzt werden. Hierbei liegt eine irrige Vorstellung vom Systeme der Philosophie zu Grunde, welche von der Lehre der absoluten Philosophie haften geblieben ist; das System der Philosophie wird mit dem Systeme der Wissenschaft verwechselt und aus der Unmöglichkeit dieses im Laufe unserer niemals abgeschlossenen Erfahrungen herzustellen wird auf die Unmöglichkeit einer systematischen Gestaltung der Philosophie geschlossen. Schleiermacher's Lehren zeigen hierin die Abhängigkeit, in welcher jedes kritische Verfahren steht, von der bisherigen Gestaltung der Gegenstände seiner Kritik; sie verkennen auch die Bedeutung der Ideale der Vernunft, indem sie die Hoffnung aufgeben, daß sie in ihrer höchsten Entwicklung zu einer vollkommenen Einigung ihrer Bestrebungen gelangen könnte. Daß sie dagegen von

der bisherigen Verfahrungsweise der absoluten Philosophie sich lossagen und ihrem falschen Begriff von der Philosophie die Kritik zur Seite stellen, darin wird man die Fortschritte und die Erfolge sehen können, welche sie gebracht haben. Sie beruhn vorzugsweise darauf, daß Schleiermacher die Gestaltungen unseres vernünftigen Lebens in einem ganz andern Lichte betrachtete als die Systeme der absoluten Philosophie. Er sah in ihnen nicht bloß Vorstufen und integrirende Bestandtheile des Zwecks, über welche die Vernunft eine unbedingte Herrschaft übe; er betrachtete sie als Mittel nicht allein für das Aufstreben der Vernunft im Laufe ihrer Entwicklung um ihre eigene noch unreife Natur überwinden zu lernen, sondern auch um die ihr fremde Natur sich anzueignen und die Zerstückelung ihrer eigenen Werke, die innern Hemmungen ihres Lebens zu besiegen. Hierdurch ist er zu einer viel sorgfältigern Erforschung der Formen unseres wissenschaftlichen und praktischen Lebens geführt worden, als wir sie in den Lehren der absoluten Philosophie finden; er hat es begriffen, daß erst die Berücksichtigung der Schwierigkeiten, welche wir im Erkennen und im Handeln zu überwinden haben, die Mannigfaltigkeit der Formen herbeizieht, welche unserm freien Leben zu schaffen machen. Die Arbeit freier Gedanken und Unternehmungen in gesetzmäßiger Folge weiß er daher sehr wohl zu schätzen; es ist ihm aber doch nicht gelungen den Begriff der gesetzmäßigen Freiheit nach allgemeinen Grundsätzen der Wissenschaft zur klaren Einsicht zu bringen. Sein skeptischer Sinn in der Erörterung über die allgemeinen Gesetze des Seins und des Denkens mußte ihn hieran verhindern; ihm genügte es nachzuweisen, daß wir ein Gleichgewicht gewinnen könnten zwischen den entgegengesetzten Beweggründen unseres Lebens; in ihm glaubte er einen Stellvertreter finden zu dürfen für die endliche Beruhigung, deren Mangel uns schrecken könnte; ihm schien es zu genügen, wenn er zu unserm Loose ein System hin- und herzüngelnder Bewegungen zwischen Natur und Vernunft, zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, zwischen Glauben und Wissen uns versprechen könnte.

Dieses Schweben zwischen entgegengesetzten Gesichtspunkten oder Beweggründen entspricht sehr gut dem kritischen Geiste seiner Denkweise. Er giebt ihm seine Stellung zu seiner Zeit. Es ist eine gemäßigte Kritik, welche er über sie übt; sie ist bereit das Bestehende und die in der Bewegung begriffenen Gedanken anzu-

erkennen, räumt ihnen aber nicht ein etwas Festes, sondern nur etwas Vorläufiges zu bieten, welches zum Ausgangspunkte für weitere Unternehmungen gemacht werden sollte. In diesem Sinn betheiligte Schleiermacher sich selbst an den Forschungen der neuesten Philosophie und seine Untersuchungen über die Formen des Denkens und des Seins, so wie seine ethischen Lehren schließen sich zu eng an die Untersuchungen Kant's und seiner Nachfolger an, als daß man nicht in ihnen Fortsetzungen der neuesten Reform der Philosophie erkennen sollte, und sind von zu großer Bedeutung, als daß wir nicht glauben sollten, sie würden auf die weitere Entwicklung der Philosophie von Einfluß bleiben. Seine Lehren haben in allen Gebieten der moralischen Wissenschaften selbst Widerstrebende angeregt und er gehört den Männern an, welche mehr in der Uebung des Forschens als in einem feststehenden Abschluß der Lehre die Bewegung der Gedanken zu leiten wußten. Seinem eigenen Sinne wird man nicht zu nahe treten, wenn man in seiner Kritik der philosophischen Systeme, welche er übte, auf der einen Seite eine Abwehr der voreiligen Systeme der absoluten Philosophie, auf der andern Seite einen Uebergang zu weitern Fortschritten in der philosophischen Entwicklung erblickt.

3. Von ganz anderer Art ist der Widerstand, welchen Herbart der absoluten Philosophie entgegensetzte. Die Grenzen unseres Unternehmens im Allgemeinen die Bewegung der philosophischen Lehren zu schildern, wie sie zur Bildung der öffentlichen Meinung gewirkt haben, schreiben uns eine Beschränkung in unserer Schilderung der Philosophie Herbart's und seiner Schule vor. Denn es wird sich nicht leugnen lassen, daß sie in ihren positiven Ergebnissen mehr als jede andere erwähnenswerthe ein Sondereigenthum der Schule geblieben ist. Dagegen läßt sich auch nicht verkennen, daß sie allgemein den Eindruck zurückgelassen hat, daß in ihr ein Widerspruch gegen die herschende Philosophie abgelegt werde, welcher Beachtung verdiene, weil er in einem würdigen Charakter, mit wissenschaftlichem Ernst und Beharrlichkeit durchgeführt werde, die Schwäche der Gegner mit Scharfsinn zu treffen und mit Fleiß auf die ersten Keime ihrer irrigen Grundsätze zurückzugehen wisse. Diesen Widerspruch haben wir zu schildern; er führt auf Herbart's eigene Grundsätze, welche ihn in seinem Unternehmen die Philosophie umzubilden leiteten. Bis auf sie zurück werden wir sein System zu begleiten haben; dagegen dürfen

wir es nicht unternehmen den positiven Folgerungen nachzugehn, welche er und seine Schule aus seinen Grundsätzen zu ziehen gesucht hat.

Was wir von dem Bildungsgange Herbart's wissen, bestätigt uns in der ausgesprochenen Ansicht von der abgesonderten Stellung seines Gedankenkreises. Johann Friedrich Herbart, geboren zu Oldenburg 1776, hat das Leben eines deutschen Professors geführt ohne sonderlich bemerkenswerthe Wendungen seines Geschicks oder seiner Denkweise, mit großem Fleiß, mit eindringendem Geiste die Richtung seiner Gedanken verfolgend, aber nicht mit den Erfolgen, welche er von der Wichtigkeit seiner Unternehmungen erwarten zu dürfen glaubte. Schon während der Zeit seiner Schulbildung hatte er philosophische Untersuchungen im Sinn der vorkantischen Schule getrieben. Als er in Jena studirte, hörte er Fichte und scheint eine kurze Zeit in den Gedankenkreis der Wissenschaftslehre eingegangen zu sein. Er schloß sich hier einer wissenschaftlich strebsamen Genossenschaft Studirender an, welche viele tüchtige Kräfte in sich vereinigte und von der Begeisterung für die Reform der Philosophie ergriffen war; seine Gemeinschaft mit diesen Freunden wurde aber bald abgebrochen. Sehr früh regte sich bei ihm der Widerspruch gegen die neueste Philosophie; von Fichte wollte er nur gelernt haben, wie man es nicht machen müßte. Lieber wandte er sich an die älteste Philosophie als an die neueste. Von den Eleaten suchte er die ersten Grundsätze zu schöpfen und Fichte schien ihm nur für unsere Zeit dasselbe zu bedeuten, was Heraklit im Alterthum für die Eleaten. Wir haben hiernach einen Streiter für das beharrliche Sein und gegen die Idee des Lebens in ihm zu erwarten. Die neueste Philosophie, welche diese verehrte, betrachtete er nur als eine vorübergehende Mode. Nach seinen Universitätsjahren lebte er einige Zeit als Hauslehrer in der Schweiz, wurde hier mit der Erziehungsweise Pestalozzi's bekannt und wandte seine Gedanken der Pädagogik zu. Die reformatorischen Ideen, welche er für diese faßte, von der herrschenden Uebung stark abweichend, können am deutlichsten zeigen, daß er bei aller seiner Abneigung gegen die philosophische Umwälzung der neuesten Zeit von ihrer allgemeinen Bewegung ergriffen war. In allen Hauptpunkten seiner philosophischen Gedanken befestigt, kehrte er nach Deutschland zurück, darauf bedacht sie im Einzelnen weiter zu entwickeln und geltend zu machen. Er lehrte zuerst zu

Göttingen, dann in Königsberg, zuletzt wieder zu Göttingen, wo er 1841 starb. Der Ernst und der Scharfsinn seiner Forschungen, das Eindringliche seiner Lehrweise sind allgemein anerkannt worden; die vom allgemeinen Gange der Entwicklung abweichenden Bahnen, welche er ging, haben aber mehr Aufsehn erregt, als zur allgemeinen Verständigung geführt. Sie haben besonders in der Metaphysik und in ihrer Anwendung auf die Psychologie ihren Sitz; diese beiden Theile der Philosophie hat er auch mit den ausführlichsten Werken bedacht. Seine Weise die letztere nach dem Muster der Physik und mit Anwendung der Mathematik zu behandeln befremdete am meisten. Wie gute Gründe sie auch für sich hat, wie große Erfolge sie auch zu versprechen schien, da Herbart durch sie die Grundsätze der Metaphysik auf die Pädagogik und die praktische Philosophie anwendbar zu machen hoffte, so ließen doch die Untersuchungen in diesem Gebiete nicht sogleich soweit sich fortführen, daß die von ihm erregten Erwartungen befriedigt worden wären. Daher hat die Philosophie Herbart's mehr einen Erfolg der Achtung als einen durchgreifenden Einfluß auf die Umbildung der wissenschaftlichen Bestrebungen gewonnen.

Seine ganze Ansicht von der Philosophie stellt sich in einen schroffen Widerspruch gegen die reformatorischen Bewegungen der neuesten Zeit. In Königsberg als ein Nachfolger Kant's hatte er wiederholte Veranlassung über Kant's Lehre sich zu äußern. Er that es mit Würde, aber er legte Einspruch ein gegen ihre ganze Grundlage. Die Kritik der Seelenvermögen beruht ihm nur auf irrigen psychologischen Voraussetzungen; die Postulate der Vernunft verwirft er. Wie Aerzte die Speisen, welche sie lieben, für gesund erklären, so nennen die philosophischen Schulen vernünftig, was sie gern mögen. Jeder Schluß vom Sollen auf das Sein ist falsch. Im Besondern greift Herbart das Postulat der transcendentalen Freiheit an. Eine allgemeine Methode, ein allgemeines Princip der Philosophie zu suchen scheint ihm verkehrt. Man muß viele Methoden kennen, aber keiner einzigen sich überlassen, wenn man in der Philosophie fortkommen will; die wirkliche Grundlage der Philosophie ist nicht eins, sondern die unübersehliche Mannigfaltigkeit. Hierdurch zerfällt ihm auch die Einheit der Philosophie. Eine Erklärung derselben im Allgemeinen zu geben hielt er für schwer; leichter würde man über ihre Theile sich verständigen können. Die Mathematik hat man aus ihr zu

verbannen gesucht; leider sind die meisten Philosophen zu wenig Mathematiker gewesen; die Mathematik drängt sich überall auf; wenn sie richtig bearbeitet würde, dürfte ihre Stelle in der Philosophie ihr nicht versagt werden. Ueberhaupt lassen sich alle Wissenschaften in die Philosophie ziehn. Was die Philosophie soll, läßt sich gegenwärtig noch gar nicht sagen. Dennoch versucht Herbart eine Erklärung der Philosophie, welche aussagt, was sie soll. Sie hat eine so weite Fassung, daß man alle Wissenschaft unter sie befassen kann. Sie soll die Untersuchung oder Bearbeitung der Begriffe betreiben. Hierin würde er mit der absoluten Philosophie übereinstimmen; aber was sie soll, kümmert ihn weniger, als was sie wirklich leistet. Von dem falschen Ideal einer unmöglichen Einheit der Philosophie oder der ganzen Wissenschaft wendet er unsere Blicke ab; es wird nur gedeckt durch die Rede von der Einheit der Vernunft, welche in Wahrheit nichts anderes ist als die Summe unserer erworbenen, geistigen Regsamkeiten. In der wirklichen Philosophie kommt es auf die besondern Wissenschaften, auf die Lösung bestimmter, uns vorliegender Probleme an. Man sucht in der Philosophie eine Wissenschaft, findet aber deren drei. Diese drei Wissenschaften sind nach der alten Eintheilung, welche immer der Sache gemäß bleiben werde, Logik, Physik und Ethik. Nur einige Abänderungen erlaubt sich Herbart in der Behandlung dieser Theile. Die Logik bleibt als formale Lehre bestehn. Sie soll die Begriffe klar und, wo es möglich ist, auch deutlich machen. Die Physik wird nach dem Vorgange der neuern Philosophie in Metaphysik umgesetzt. Sie soll von gegebnen Begriffen ausgehend eine Ergänzung und Umänderung derselben herbeiführen durch Auflösung der in ihnen enthaltenen Widersprüche und hierdurch die Physik zur Naturphilosophie erheben. Die größte Veränderung erfährt die Ethik. Sie wird auf die allgemeine Wissenschaft der Aesthetik zurückgeführt, denn sie fügt den Begriffen einen Zusatz des Beifalls oder des Tadels zu. Auch zu dieser Abänderung hatte die neuere Philosophie Anleitung gegeben; sie lag in den Lehren der schottischen Schule und war besonders deutlich von Hemsterhuis vertreten worden. In allen Stücken sehen wir daher Herbart an die neuere Philosophie sich anschließen. Die conservative Richtung ist in ihm stark vertreten; den revolutionären Bestrebungen der neuesten Philosophie ist er abhold.

Doch würde man ihn mit Unrecht beschuldigen, daß er von der neuesten Philosophie nichts angenommen, nichts gelernt hätte. Es muß am meisten befremden, daß er das Ganze der Philosophie so wenig beachtet, daß er meint, wir fänden in ihr an der Stelle einer vielmehr drei Wissenschaften. Wenn er diese drei doch unter den vagen Namen der Bearbeitung von Begriffen zusammenfaßt, so ist dieser Name gewiß nicht im Stande sie zusammenzuhalten, zumal die Bearbeitung der Begriffe in jeder von ihnen eine andere ist; denn in der Logik beruht sie nur auf Classification, in der Metaphysik auf Umbildung durch Beseitigung der Widersprüche, in der Aesthetik tritt gar keine Bearbeitung ein, sondern es fügen sich Zusätze des Beifalls und des Mißfallens den Begriffen zu. Hiernach würde die Frage gerechtfertigt sein, warum Herbart bei der gemeinen Annahme beharrte, daß Logik, Metaphysik und Aesthetik Theile einer zusammenhängenden Wissenschaft bildeten. Die Gedanken, in welchen er mit der neuesten Philosophie übereinstimmt, beantworten diese Frage. Für das wahre Verdienst der kantischen Kritiken hält er ihren Streit gegen den Eudämonismus und ihr Festhalten am sittlichreligiösen Glauben, indem sie zugleich vor der speculativen Theologie warnten. Man erkennt hierin die praktischen Beweggründe seiner Philosophie. Sie zeigen sich weiter darin, daß Herbart ein Cultursystem fordert, in welchem der Streit der Meinungen sich ausfechten soll; um in diesem Streite uns zurecht zu finden, dazu werden alle Theile der Philosophie gefordert. Hierin zeigt sich nun ein gemeinsamer Zweck der Philosophie, welcher bald als die innere Freiheit, die erste der praktischen Ideen, bald als das höchste Gut bezeichnet wird. Damit stimmen auch die weitgreifenden kosmopolitischen Hoffnungen; welche Herbart mit Kant theilt und verwirklicht zu sehen hofft durch die philosophische Arbeit des Geistes; die Psychologie will er anstrengen um uns zu höherer Ausbildung unseres Geistes zu führen; die Religionsphilosophie und die Pädagogik sollen die Verbindung zwischen Metaphysik und praktischer Philosophie vermitteln; die ganze Philosophie soll unser Ich fortdauernd reinigen und veredeln. In diesen Gedanken, welche die Theile seiner Philosophie vereinigen, müssen wir den Geist seiner Denkweise suchen. Er schließt sich den Ansichten der neuesten deutschen Philosophie an, indem er dem Naturalismus der neuern Philosophie

die moralischen Gesichtspunkte entgegensetzt, welche das Ganze unseres vernünftigen Lebens zusammenhalten.

Aber mit dem, was wir zuvor vernommen haben, stimmen diese Aeußerungen über den einheitlichen Zweck der Philosophie nicht zum Besten überein. Wenn vom Sollen auf das Sein jeder Schluß falsch wäre, wie könnten wir aus dem Zwecke der Philosophie auf die Einheit ihrer Aufgabe und ihrer Natur schließen? Wenn gegenwärtig sich noch gar nicht sagen ließe, was die Philosophie soll, so würden wir von ihr nicht behaupten können, daß sie unser Ich veredeln und den Streit von Meinungen schlichten soll. Wenn Herbart vor dem falschen Ideal einer unmöglichen Einheit der Philosophie warnt, so hat er sein eigenes Ideal vergessen, welches ihm in der Philosophie innere Freiheit und Einigkeit der Meinungen suchen läßt. Er warnt uns vor den Uebereilungen der absoluten Philosophie, sein polemischer Eifer ist aber selbst von Uebereilungen nicht frei.

Sein polemischer Eifer zeigt sich besonders in seiner Scheu aus dem Sollen auf das Sein zu schließen. Hierdurch werden die Forderungen der Vernunft und ihre Zwecke zurückgewiesen. Dagegen meint Herbart, alle Erkenntniß müsse vom Gegebenen ausgehn, das Gegebene sei vielfach und es dürfe daher nicht ein Princip der Philosophie gesucht werden, vielmehr hätten wir unzählige Punkte des Gegebenen als Ausgangspunkte für unsere Wissenschaft anzuerkennen. Dies ist der Hauptpunkt seines Streites gegen das eine Princip der Philosophie, welches die neueste Philosophie mit allem Eifer gesucht hatte. Herbart setzt ihm die gegebenen Thatsachen der Erfahrung entgegen. Er verwirft daher auch die Ableitungen aus dem Allgemeinen, indem er den Satz aufstellt, daß der Grund der Unterschiede nicht im Allgemeinen liegen könne. Wenn er hierin folgerichtig verführe, würde er zu einem reinen Sensualismus kommen. Er regt sich in seinem Streite gegen die Vernunft, auf deren Aussprüche wir uns ebenso wenig berufen sollen, als auf die Empfehlungen der Aerzte von Speisen, welche sie lieben. Wenn Kant das vernünftige Element in unserm Erkennen zu retten gesucht hatte, indem er vorbestimmte Formen in den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens nachzuweisen suchte, welche wir zu dem sinnlich gegebenen Stoff hinzubrächten, so sieht hierin Herbart nur unberechtigte psychologische Voraussetzungen. Man braucht aber doch nur einen Blick in die

Philosophie Herbart's zu thun um zu bemerken, daß er vom Sensualismus weit entfernt ist. Wodurch entzieht er sich ihm? Den gegebenen Thatsachen stellt er Forderungen der Vernunft zur Seite. Wir sollen die gegebenen Begriffe klar und deutlich machen, das fordert die Logik; wir sollen die Widersprüche in der Erfahrung auflösen, das fordert die Metaphysik; wir sollen die Erscheinungen beurtheilen nach dem, was gefällt und misfällt, das fordert die Aesthetik. In allen Theilen der Philosophie haben wir es mit Forderungen der Vernunft zu thun; die Bearbeitung der Begriffe, welche dem gegebenen Stoff widerfahren soll, damit aus ihm ein Wissen hervorgehe, wird wohl das wahre bewegende Princip der Philosophie in sich enthalten, welches Herbart leugnen möchte. Nur weil er den Anknüpfungspunkt für das Erkennen nicht von seinem Principe zu unterscheiden wußte, ist er zu seinem blinden Eifer gegen das letztere verleitet worden. Der Grund hiervon liegt darin, daß er den Zweckbegriff zwar anerkannte, aber nicht sorgfältig erörterte. Er erklärt, Zwecke in der Natur wären unläugbar vorhanden; in der sittlichen Welt dürften wir sie nicht aufgeben; die Fortschritte der Menschheit, welche die Geschichte nachweist, bewährten sie; alles dies ließe uns nicht zweifeln, daß wir einen Gott anzunehmen hätten, welcher diese Zwecke in der Welt betriebe. Hierin liegt ein Verbindungsglied zwischen Metaphysik und Ethik und eine Hinweisung auf die Einheit der Philosophie, welche Herbart für unmöglich erklärt. Er hat diese Hinweisung vernachlässigt, weil ihn die Schwierigkeiten schreckten, welche das Problem des Zweckbegriffs der Metaphysik macht; daher warf er in die speculative Theologie wohl einen Blick, aber nur um vor ihr zu warnen. Seine Erklärungen über diesen Punkt sind charakteristisch und entscheidend für sein Verfahren. Die moralischen und ästhetischen Eindrücke der Religion wollte er nähren; sie gehören zur Ergänzung der sittlichen Ideen, zu dem Culturſystem, welches er betrieb. Aber auch die Parteien in den religiösen Meinungen schreckten ihn. Der düstern Ansicht, welche nur die Sünde des Menschen hervorkehrt und zur Buße auffordert, kann er sich nicht hingeben; der heitern Seite der ästhetischen Religionsübung will er ihr Recht bewahrt wissen. In beiden Seiten findet er etwas Wahres; sie liegen aber in Streit und zur Entscheidung drängt ihn nichts. Im Zweckbegriff und im Gedanken Gottes, auf welchen er hinweist, liegt etwas Wunderbares. Von Gott aber die

Erklärung der Dinge anzufangen, das heißt ein Wissen erzwingen wollen, welches uns ein für allemal versagt ist. Mit vollem Rechte ergänzt der Glaube das Wissen, aber mit großem Unrecht verwandelt man die Ergänzung in ein Erkenntnißprincip. Herbart bleibt daher dabei stehn, daß die Metaphysik nur ein negatives Verhältniß zur Religion habe. Er glaubt den Zweckbegriff und die Forderungen der Vernunft, welche in ihm liegen, durch den Schrecken beseitigen zu können, welchen die höchsten Aufgaben der Wissenschaft unserm noch wenig entwickelten Erkennen einflößen mögen.

Daß er nicht wirklich beseitigt wird aus seiner Philosophie, ist leicht zu erkennen. Denn alle ihre Theile haben wissenschaftliche Zwecke zu ihren Beweggründen. Herbart versäumt nur sie in den allgemeinen Beweggrund zusammenzuziehn, den Begriff des Wissens, in welchem Fichte und Schelling das Princip der Philosophie gefunden hatten. Daraus fließt, daß er die drei Theile der Philosophie mehr als billig auseinanderfallen läßt, indem er jedem einen besondern Zweck zuweist. Ihre Verbindung unter einander wird nur von einem ethischen Gesichtspunkte aus festgehalten, indem sie dem allgemeinen Cultursystem dienen sollen. Mit Recht ist daher auch behauptet worden, daß der ethische Gesichtspunkt den Kern seiner Lehre abgebe. Dies zu erkennen darf uns das vorherschende Gewicht nicht abhalten, welches er und seine Schule auf die Bearbeitung der Metaphysik und ihrer Anwendungen gelegt haben. Es ist wahr, in der Metaphysik hat er eine eigene Theorie nach einer eigenen Methode ausgebildet, dagegen in den übrigen Theilen der Philosophie bringt er nicht viel Neues. Von der Logik sagt er ausdrücklich, sie sei so einleuchtend, daß sie nach den ersten Vorbereitungen von Aristoteles sogleich im Wesentlichen richtig entworfen worden wäre und die spätern Aenderungen Kant's und Hegel's nur Verwirrungen gebracht hätten. Auch die sittlichen Ideen welche er in der Ethik aufstellt, will er nicht als etwas Neues geltend machen; er findet sie schon von Cicero im Wesentlichen richtig ausgesprochen. Wenn er aber auf die Metaphysik und die mit ihr zusammenhängende Psychologie den größten Fleiß verwendet, so hat dies nur darin seinen Grund, daß er die größten Irrthümer in ihr verbreitet findet. Seine Philosophie hat vorherschend einen polemischen Charakter und wendet sich zum Streit gegen die absolute Philosophie

seiner Zeit; weil aber in dieser die Forderungen der Vernunft in unbeschränkter Macht geltend gemacht wurden, läßt er sich auch zum Streite gegen diese Forderungen fortreißen. Dies hat ihn dazu verleitet zu behaupten, daß wir in allem unseren Erkennen nur das Gegebene zur Grundlage zu nehmen hätten.

Da Herbart in seiner Logik nur die aristotelische Logik mit einer größern Klarheit zu erörtern sucht, würden wir über sie hinweggehn können, wenn nicht ihr Verhältniß zu seiner Metaphysik zu berücksichtigen wäre. Er findet nemlich den stärksten Antrieb zur Metaphysik in der Logik, weil sie mit der Erfahrung in Widerspruch stehe. Dieser Satz muß auffallen. Wem ist dieser Widerspruch aufzubürden, der Logik oder der Erfahrung? Daß er eine Verkehrtheit ist, darüber ist kein Zweifel. Er soll weggeschafft werden. Der Logik aber darf diese Verkehrtheit nicht aufgebürdet werden; denn sie betreibt nur die richtige Classification und es ist der Grundirrthum der hegelschen Logik, daß sie die logischen Gesetze der Erfahrung zu Gefallen umbilden will. Es bleibt also nur übrig die Erfahrung des Widerspruchs zu beschuldigen. Hierzu kommt Herbart nur durch eine zu weite Fassung des Begriffs der Erfahrung, welche damit zusammenhängt, daß er das Gegebene zur Grundlage alles Erkennens machen möchte. Die Erfahrung giebt uns Erscheinungen, Thatsachen an die Hand; jede von ihnen besteht für sich; in ihnen kann kein Widerspruch sein, weil der Widerspruch nur unter mehrern stattfinden kann; auch ist jede Thatsache, welche die Erfahrung angiebt, unwiderleglich und die Auflösung oder Widerlegung des Widerspruchs, welche Herbart fordert, kann daher nicht die Erfahrung selbst, sondern nur die aus ihr gezogenen Folgerungen treffen. Dies geht auch aus den weitern Erörterungen Herbart's über diesen Punkt deutlich hervor. Er tadelt es, daß Kant die Untersuchung über das in der Erfahrung Gegebene verwirrt habe, indem er nur die Empfindungen und den Stoff unseres Denkens als gegeben ansah, die Formen unserer Anschauung und unseres Denkens dagegen aus unserm Gemüth hervorgehen ließ; im Gegensatz gegen diese Entdeckung Kant's nimmt er Erfahrungsbegriffe und Complexe von Erscheinungen an, welche uns nicht weniger gegeben wären in der Erfahrung als die einzelnen Empfindungen und Erscheinungen, wie jeder ohne Schwierigkeit gewahr werden könnte, wenn er sich darauf besänne, daß es nicht in seiner Will-

kür stände, ob er bestimmte Formen in Raum und Zeit oder in den Kategorien des Denkens annehmen wollte, oder nicht. Der Tadel gegen Kant fällt auf Herbart selbst zurück. Er meint das als gegeben annehmen zu dürfen, was in unserm Denken nach einem Gesetze regelmäßig sich vollzieht. Die Erfahrungsbegriffe, die Complexe von Erscheinungen machen sich erst in unserer denkenden Seele, wie auch Herbart's Psychologie weiß, nicht ohne unser Zuthun, gegeben aber sind nur die Erscheinungen, jede für sich und jede ohne Widerspruch. Wir können daher Herbart nicht davon freisprechen, daß er den Begriff des in der Erfahrung Gegebenen zu oberflächlich faßte und in ihn alles zog, was der Gewohnheit unseres Denkens angehört, aber nicht darauf achtete, daß die Complexe unserer Erfahrungen erst durch unser Nachdenken über das Gegebene und das Streben die Erscheinungen zu erklären zu Stande kommen. Ein einzelner Fall aus seiner Lehre von den Erfahrungsbegriffen wird dies veranschaulichen; wir wählen den, welchen er selbst als die Grundlage aller metaphysischen Probleme hervorhebt. In der Erfahrung soll uns zuerst gegeben sein, daß mehrere Merkmale einer Substanz beiwohnen (Problem der Inhärenz). Ohne Zweifel ist es nicht so. Die Erfahrung zeigt nur eine Reihe von Erscheinungen; daß mehrere Erscheinungen als Merkmale einer Substanz anzusehn sind, darauf führt nur das Nachdenken dessen, welcher bei den Erscheinungen nicht stehen bleiben, sondern sie erklären will. Alle Unterscheidungen und Verbindungen der Erscheinungen betreibt erst das verständige Nachdenken und der Gedanke der Substanz wird nicht unserm Denken gegeben, sondern von ihm zu den Erscheinungen hinzugedacht.

Aber man wird hierin nur ein formales Bedenken gegen Herbart's Lehre sehen können. Was er Gegebenes und Erfahrung nennt, ist nur die Denkweise des gesunden Menschenverstandes. Herbart streitet gegen sie, indem er ihr Widersprüche gegen die Logik vorwirft. Auch hierin liegt eine Uebertreibung. Er selbst will diese Widersprüche auflösen; auflösbare Widersprüche sind aber nicht wahre Widersprüche, sondern nur scheinbare, denn wahre Widersprüche können nicht aufgelöst, sondern nur verworfen werden. Noch weniger ist von Widersprüchen der gemeinen Vorstellungsweise gegen die formale Logik zu reden, welche die Substanz mit mehrern Merkmalen ohne Bedenken sich gefallen

läßt. Wenn von einem Streit der Logik gegen die Erfahrung geredet werden könnte, so würden es die Forderungen der Logik sein, welche in die Metaphysik hineintrieben und die Trennung der Logik und der Metaphysik würde gar nicht in der Weise bestehn, in welcher sie von Herbart gesetzt wird, sondern die Metaphysik würde sich daraus ergeben, daß die logischen Regeln auf die Erfahrung angewandt zu einer Umbildung der Erfahrungsbegriffe führten. Deuten wir den Gedanken Herbart's, welcher ihn in die Metaphysik hineintreibt, in seinem wahren Sinn, so behauptet er nur, daß der gemeine Menschenverstand und die logische Classification der Begriffe nicht ausreicht die Erklärung der Thatsachen zu geben, daß wir vielmehr feinere Methoden für sie ausbilden müssen. Der Widerspruch Herbart's wendet sich nicht gegen die Logik und nicht gegen die Erfahrung, sondern gegen die Meinung, daß die gewöhnliche Logik und die gewöhnliche Erfahrung genügten um das Streben nach dem Wissen zu befriedigen, welches die Erklärung der Erscheinungen fordert. Daß dem so ist, beweisen alle metaphysische Untersuchungen Herbart's; sie gehen durchgängig darauf aus die oberflächlichen Auffassungen der Erfahrung zu berichtigen und zu ergänzen und bringen hierzu eine neue ohne Zweifel doch auch logische Methode des Denkens in Vorschlag.

In seiner Weise die Untersuchungen der Philosophie in verschiedene Theile auseinander zu legen hat Herbart auch die sogenannten Widersprüche der Erfahrung in verschiedene Probleme aufgelöst, die Probleme des Dinges mit mehrern Merkmalen, der Veränderung, der Materie und des Ich. Sie beruhen aber alle auf dem Begriffe des Seins, zu welchem der Begriff des Scheins den Weg bricht. Die gegebene Erscheinung ist das Princip der Forschung; in ihr liegt der Begriff des Scheins. Bei ihm können wir nicht stehn bleiben; wir wollen das Wahre, das Sein erkennen; auf dasselbe deutet der Schein hin; denn jeder Schein fordert ein Sein, welches ihn begründet; so viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein. Dies Sein ist die absolute Setzung, welche, wie Herbart sagt, in der Empfindung vorhanden ist, ohne daß man es merkt, eine Anerkennung des Nichtaufzuhebenden, welche uns erst zum Bewußtsein kommt, wenn wir es aufzuheben versuchen, weil der Versuch nothwendig mislingt. Auf diesen Begriff der absoluten Setzung des Seins baut nun Herbart weitgreifende Folgerungen. Das Sein soll gesetzt werden als ein Po-

sitives, welches alle Negationen ausschließt, nicht weniger alle Verhältnisse und mithin auch alle Quantität und jede Zusammensetzung aus Theilen; es bleibt für dasselbe nur die einfache Qualität übrig. Daß hierin Erschleichungen liegen, hat nicht unbemerkt bleiben können. Die absolute Setzung vollzieht sich nur im Verhältniß zum Setzenden; sie ist nur in der Verneinung gegen dieses und jedes andere zu denken; mit dem Gegensatz zwischen Quantität und Qualität hat sie gar nicht zu schaffen, er wird nur aus anderswoher bekannten Begriffen in sie hineingetragen. Wie kommt Herbart zu allen diesen Annahmen über das absolute Sein, welches in der Empfindung gesetzt sein soll? Die Antwort liegt im Vorigen. So viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein; der Schein ist schlechthin gesetzt in der Erscheinung, welche die Empfindung unbedingt bringt; aber er deutet auf das Sein nur hin; diese Hindeutung aufzunehmen und das Sein, welches den Schein begründet, zu ihm hinzuzudenken ist Sache unseres Nachdenkens; die Empfindung bringt nur die Erscheinung, deren Vorhandensein, deren unbedingte Wahrheit wir anerkennen müssen, aber eine Forderung unserer denkenden Vernunft fügt dazu den Gedanken des Seins, welches der Erscheinung zu Grunde liegt. Der erste Schritt Herbart's in seiner Metaphysik zeigt, daß er von den Forderungen der theoretischen Vernunft nicht abgekommen ist. Er bleibt nicht bei der absoluten Setzung der Empfindung stehn, sondern schiebt ihr ein Sein unter, welches an sich, unabhängig von unserer Vorstellung und von jedem Verhältnisse, jeder Verneinung unzugänglich, daher unangreifbar, unveränderlich, unbedingt ist. Die Empfindung und alle Erscheinungen, welche sie bringt, sind von allem dem das Gegentheil.

Der Schein der Erschleichung trifft Herbart's Sätze nur, weil sie die Forderung der theoretischen Vernunft nicht zu Hülfe rufen. Wenn er sie von dieser ablöst, geräth er in Irrthum. Sie setzen das unbedingte Sein, aber nur als Grund der Erscheinung. Herbart dagegen findet in dem Begriffe des Grundes einen Widerspruch, weil er nicht ohne seine Folge, und doch, als solcher schlechthin, nicht mit seiner Folge gedacht werden könne. Er will aber das unbedingte Sein ohne alle Beziehungen gedacht wissen. Dem steht ein anderer Satz Herbart's zur Seite, daß man im Forschen vom Irrthum ausgehen müsse, weil man von der Wahrheit nicht ausgehen könne. Die Spitzen dieser allzu scharfen Sätze wer-

den, wir brechen müssen. Im Forschen bedürfen wir der Mittel und können uns daher auch der mittlern Begriffe nicht entschlagen. Wir gehen in ihm, wie Herbart bemerkt, von der Erscheinung aus; sie ist nicht zu verwechseln mit dem Irrthum und dem Schein, sie liegt in der Mitte zwischen beiden. In ähnlicher Weise ist es mit dem Begriffe des Grundes, welchen wir haben und nicht haben; jenes weil wir ihn fordern, dieses, weil wir ihn nur fordern, und nur in Beziehung zu seiner Folge oder der von ihm begründeten Erscheinung denken. Diese nothwendigen Mitten unseres Wissens überspringt Herbart, weil er mit den Forderungen der Vernunft nicht zu schaffen haben will. Darum wirft er sich in den Gedanken des absoluten Seins mit Verschmähung aller Mittel, durch welche wir es erforschen können. Er wird nicht verhindern können, daß sie sich wieder aufdrängen.

Im Gedanken des absoluten Seins hat er Aehnlichkeit mit der absoluten Philosophie. Um jeden Preis will er es behaupten mit Aufopferung alles Negativen, aller Verhältnisse, aller Qualität, aller subjectiven Auffassungsweisen, in seinem reinen Ansich, seiner schlechthinnigen Einfachheit. Von der absoluten Philosophie aber wendet er sich doch alsbald ab, indem er davon nicht ablassen kann dieses absolute Sein in seinem Verhältniß zu dem Anknüpfungspunkt unseres Denkens zu betrachten. Dies wendet sich gegen die Annahme, daß wir das unbedingte Sein als eins und als unendlich uns denken dürften. Vielmehr das Unendliche ist ihm nur ein leeres Gedankending; er verwechselt es mit dem Unbestimmten. Daher erklärt er sich auch gegen die Erklärungen der Natur aus einem allgemeinen Naturgesetze. Gesetze, lehrt er, sind ein reines Nichts ohne Voraussetzung einer festen, sich durchaus gleichbleibenden Natur der Dinge, deren bestimmtes Wesen die Gesetze abgiebt. Nicht ohne Absicht ist sein Grundsatz, welcher den Fortgang von der Erscheinung zum Sein vermitteln soll, in die Formel gefaßt, so viel Schein, so viel Hindeutung auf Sein; sie führt zu der Folgerung, daß die Vielheit des Scheins die Vielheit des Seins beweise, durch welche er sich der Lehre der Eleaten entzieht. Herbart hat eingesehen, daß die Erklärung des Scheins eine Vielheit der Dinge fordert, welche an einander scheinen oder das eine einen Schein auf das andere werfen. Er legt der Erklärung der Erscheinungen zwar nicht eine unendliche, aber doch eine sehr große Zahl von Monaden oder von Dingen an sich zu

Grunde. Aus nichts wird nichts; daher müssen wir dem Werden ein bleibendes Sein zu Grunde legen; aber in jeder Substanz für sich genommen, in ihrer einfachen Qualität, welche für sich bleibt, geschieht auch nichts; es müssen also mehrere Substanzen zusammengenommen werden um den Schein des Werdens zu erklären. In dem Zusammensein des einen Seienden mit einem andern in der Vorstellung des Denkenden fällt ein Schein auf beide. Aus dieser Annahme sucht Herbart die Probleme der Metaphysik zu lösen. Aus ihnen ist ersichtlich, daß eine Substanz, einfach in ihrer Qualität, ohne Verneinungen an sich zu tragen, ohne Verhältnisse und Größe, doch mit mehrern Merkmalen, in Verneinungen und Verhältnissen sich darstellen kann dem Blicke des Zuschauers, welcher sie in ihrem Zusammen mit andern Substanzen zu denken hat, weil sie ihm so erscheint. Zu diesem Grundproblem, der Inhärenz, wie es Herbart nennt, gesellen sich andere, welche als besondere Bestimmungen desselben Problems angesehen werden können, indem zu der Inhärenz mehrerer Merkmale in der Substanz die Zeitbestimmungen treten und den Gedanken der Veränderung der Substanz herbeiführen, alsdann auch die Raumbestimmungen den Begriff der Materie herbeiziehn und endlich der Unterschied zwischen Subject und Object in Frage kommt und das Problem des Ich zu seiner Folge hat. Es liegt im Interesse der herbartschen Lehre diese Probleme weitläufig zu erörtern um die Nothwendigkeit der von ihm eingeschlagenen Erklärungen an auffallenden Beispielen darzuthun, im Wesentlichen sind sie aber schon im Problem der Inhärenz enthalten und ergeben sich alle im denkenden Zuschauer der Erscheinung unbestreitbar, wenn man Herbart's absolute Setzung der vielen Seienden zugegeben hat. Denn wenn nur viele Seiende in einfacher, beharrlicher Qualität sind, so ist jede Veränderung an ihnen ein Widerspruch und ihre Ausdehnung zu einer räumlichen Größe und daß sie selbst Objecte ihres subjectiven Vorstellens sein oder werden könnten, läßt sich mit ihrer einfachen Setzung nicht vereinigen. Auf dies letzte Problem des Ich hat Herbart besonderes Gewicht gelegt, weil es dem Idealismus Fichte's und seiner Nachfolger das Räthsel der Welt lösen sollte. Er hebt hervor, daß der Begriff des Ich uns in eine unendliche Reihe von Erklärungen verwickelte, weil es erklärt würde als das, was sich selbst vorstellt, d. h. was das Ich vorstellt, eine Kreiserklärung ohne Ende. Die Substanz der Seele könnte hier-

durch nicht getroffen werden. Das vorgestellte Ich, durch welches das vorstellende Ich erklärt werden sollte, sei ein Wandelbares, in seinen Vorstellungen beständig sich Veränderndes; ein solches dürfe nicht für die Seele oder das Reale, Seiende gehalten werden, welches in seiner unbedingten Setzung beharrend den innern Erscheinungen zu Grunde liege. Ein völliger Widersinn sei es, wenn man das vorgestellte Ich, das Object unseres Denkens, mit dem Subject unseres Denkens als identisch setze. Das reine Ich, von welchem man geredet habe, komme nie zur Vorstellung. Auch wenn man in diesem Punkte den Streit gegen den neuesten Idealismus nicht besonders hervortreten sähe, würde man ihn nicht verkennen können; das Gewicht, welches auf die Vielheit und auf die Beharrlichkeit des Realen gelegt wird, stellt sich in einen vollen Widerspruch gegen die Theorien, welche alles vom allgemeinen Leben aus begreifen wollten.

Es ist nicht zu verkennen, daß diese Probleme nicht allein gegen die absolute Philosophie, sondern auch gegen die Denkweise des gesunden Menschenverstandes sich richten und gegen das, was von ihr auf die neuere Philosophie übergegangen war. Auch bieten sie nur die Grundlage für andere Streitpunkte, welche Herbart gegen diese beiden Gegner erhebt, bald mit größerer, bald mit geringerer Entschiedenheit. Die wichtigsten von ihnen dürfen wir nicht unerwähnt lassen. Der Streit gegen die vielen Merkmale einer Substanz richtet sich gegen das allgemeine Merkmal, indem er nur das charakteristische Merkmal jeder besondern Substanz zugesteht. Die logischen Classificationen, welche das Allgemeine herbeiführen, gelten nur als bequeme Uebersichten über ähnliche Erscheinungsarten. Wenn die Veränderung der Dinge angegriffen wird, so fällt damit auch eine Reihe zusammenhängender Begriffe. So der Begriff der Ursache, welche, wenn sie wirkte, eine Veränderung hervorbringen müßte. Herbart behandelt ihn mit einer gewissen Schonung, weil er ihn für seine eigene Erklärung der Erscheinungen nicht ganz entbehren kann, aber weder als innerlich wirksame noch als übergehende Ursache darf sie gedacht werden. Eine übergehende Wirksamkeit ist unmöglich, weil jedes Ding bei sich bleibt. Die Empfindungen, die Grundlage unseres Denkens, hat man als Wirkungen des Aeußern in uns, als ein Leiden unserer Seele betrachtet, welches von außen bewirkt werden müßte; aber keine Empfindung ist an sich ein Leiden; erst im Verhältniß zu andern Empfindungen kann sie als ein solches sich darstellen.

Daß sie von außen bewirkt werden müßte, hat der Idealismus längst widerlegt. Ebenso wenig ist eine innerlich wirksame Ursache möglich, weil kein Ding sich selbst bestimmen kann. In ähnlicher Weise wird der verwandte Begriff der Kraft behandelt. Er gilt als eine geheime Unterschiebung, durch welche man die Wunder der Erscheinung sich vorstellig zu machen suchte. Besonders in Beziehung auf die Seelenlehre wird er angegriffen; in ihr redet man von Kräften der Seele, welche nichts anderes sind als Vorstellungsmassen. Die Seele hat keine Kräfte und ist keine Kraft, sondern sie wird nur zu einer Kraft unter Umständen; Kraft und Vermögen haben fast dieselbe Bedeutung; die Lehre von den Seelenvermögen gehört aber zu den beliebtesten Gemeinplätzen der herbartschen Polemik. Er deutet sie in einer so wenig eingehenden Weise, daß man glauben könnte, es wäre in ihr darauf abgesehn gewesen die Seele in viele Theile oder Substanzen zerfallen zu lassen. Ihr wird nur eingeräumt, daß sie die Erscheinungen des Seelenlebens in gewisse Classen bringe, welche zur Uebersicht bequem sein könnten, für die wissenschaftliche Erklärung jedoch nichts leisteten. Die sogenannten Seelenvermögen sind nichts anders als die sogenannten Seelenkräfte, gewisse Vorstellungsmassen, welche sich in uns gebildet haben. Ueber diesen Streit gegen die Vielheit der Seelenvermögen hat Herbart unterlassen den Begriff des Vermögens im Allgemeinen in Untersuchung zu ziehn; man kann aber nicht daran zweifeln, daß er ihn für eine in sich widersprechende Vorstellung ansah, deren Abgeschmacktheit keiner Widerlegung bedürfte, weil sie nur ein Sein bezeichnen sollte, welches nur der Anlage nach, aber nicht wirklich ist. Wenn er an ein solches Sein der weltlichen Dinge, welches nur von Gott angelegt ist, gedacht haben sollte, so würde er es in die speculative Theologie, welche er mied, verwiesen haben. Die Forschung nach dem letzten Grunde der Dinge lehnt er ab; er huldigt dem Grundsatze, aus nichts wird nichts; dies genügt den Gedanken an die Verwirklichung des Wesens aus dem Vermögen der Dinge heraus zu beseitigen. Hierdurch geräth auch der Begriff des Lebens in Zweifel. Herbart kann ihn nicht ganz ableugnen; aber er warnt vor seinem Gebrauch. Er fällt in die Mitte zwischen Leib und Seele, Materie und geistiger Regsamkeit. Diese Mitte sollen wir nur als ein Resultat, als einen Sammelpunkt ansehn, in welchem zwei Untersuchungen, über Materie und Seele, zu-

sammenstoßen von so verschiedener Natur, daß man sie nur nach sorgfältigster Prüfung verbinden dürfe. Daher sollen wir uns hüten das Leben zu den Principien zu zählen, aus welchen sich etwas erklären ließe. Als Ergebniß zeigt es sich zunächst an der Materie, ein Wechsel ihrer innern Zustände, welche unabhängig von der Seele gedacht werden könnten. Das Leben möchte daher Herbart der Seele ganz absprechen, wenn er nicht doch geneigt wäre die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele aufrecht zu erhalten; er wird hierdurch dazu geführt Leben und geistige Regsamkeit zu unterscheiden, welche man auch wohl Leben zu nennen pflegte. Der Gang dieser Ueberlegungen zeigt, daß er bemüht ist den Begriff des Lebens zu schwächen und seiner grundsätzlichen Bedeutung zu berauben. Wir sollen es nur als ein Ergebniß der Substanzen in ihrem Zusammensein betrachten; es gehört zu den Erscheinungen, zum Schein an den Dingen. Diese Zweifel greifen auch in die Lehre von der Freiheit ein. Herbart kann sie für seine Ethik nicht entbehren; in der Metaphysik aber hat sie ihre Stelle. Denn Herbart sieht sehr richtig ein, daß die Freiheit nicht bloß als eine Forderung der praktischen Vernunft gesetzt und in das Gebiet des Uebersinnlichen verlegt werden darf, weil das praktische Leben in die räumlichen und zeitlichen Erscheinungen eingreifen soll. Daher richtet er seinen Streit gegen die transcendentale Freiheit, welche von Zeitverhältnissen entbunden ist, eine übersinnliche That, welche keinen Angriffspunkt für die äußern oder innern Bestimmungsgründe darbiete. Aber er streitet auch zugleich gegen die Macht des vernünftigen Willens etwas Neues ins Werk zu richten und von selbst anzufangen. Der ungenaue Ausdruck, daß der freie Wille das Vermögen sei absolut anzufangen, bietet den Angriffspunkt für seine Ausstellungen dar, anstatt ihn zu berichtigen hängt sich seine Polemik an den Begriff des Vermögens und verwirft mit diesem auch das Vermögen von gegebenen Zuständen aus sich selbst zu bestimmen. Daher bleibt ihm nur der Determinismus übrig. Jede That ist ihm durchaus abhängig von den vorgefundenen innern Zuständen und äußern Beweggründen. Die Freiheit des Willens, lehrt er nun, wird erworben und ist beschränkt. Man würde dies zugestehn können, wenn man nur einsähe, wie sie von uns erworben werden könnte, wenn wir kein Vermögen haben uns selbst zu bestimmen.

Man muß diesen Streit und diese Zweifel Herbart's kennen

um sich Rechenschaft über seine Lösungen geben zu können. Er gebraucht zu ihnen seine Methode der Beziehungen. Mit diesem Namen hat er sein eigenthümliches Verfahren in der Metaphysik bezeichnet. Sie soll die Probleme der Metaphysik lösen. Da die gegebenen Widersprüche durch die Erfahrung uns aufgenöthigt werden, können wir sie nicht wegwerfen; als Widersprüche aber können wir sie nicht denken und wir müssen sie also durch Umwandlung der gegebenen Begriffe auflösen; das Sein, auf welches die gegebene Erscheinung hinweist, darf von den Widersprüchen nicht behaftet bleiben, in ihm aber muß der Grund aufgedeckt werden, warum sie in der Erscheinung vorkommen. Man hat also die nothwendigen Voraussetzungen aufzuweisen, unter welchen die widersprechenden Erfahrungsbegriffe stehn, und diese Voraussetzungen sind das, was wir Beziehungen dieser Begriffe nennen. Die Methode der Beziehungen soll sie aufdecken. Sie besteht einfach darin, daß man, wo von der Erfahrung aufgegeben ist eins zu setzen, welches man nicht als einfach setzen und auch nicht wegwerfen kann, sich genöthigt sieht es als vielfach zu setzen, versteht sich mit der Bedingung, daß dieses Vielfache nicht vereinzelt werden darf, sondern zusammen als eins gesetzt werden muß. Diese Erklärungen Herbart's über seine Methode haben etwas Räthselhaftes. Sie weisen nur auf die Nothwendigkeit hin dem Realen, welches als schlechthin einfach gesetzt sein soll, eine Vielheit zu substituiren, weil die Erfahrung es als Vielheit zeigt. Für die Zulässigkeit und Brauchbarkeit einer solchen Substitution hat Herbart die Substitutionen der Mathematik angeführt; dagegen ist nicht mit Unrecht bezweifelt worden, ob sie angewendet werden dürfte auf die reine und einfache Qualität des Realen, deren Natur nicht dadurch aufgedeckt werden kann, daß man sie wie Herbart, in verschiedene Theile zerlegt. Seine Berufung auf die Mathematik zeigt nur, daß er vom Irrthum der neuern Philosophie nicht frei ist, welcher die Uebertragung fremder Methoden auf die Philosophie begünstigte. Er hat nicht Unrecht, wenn er scheinbare Widersprüche durch Unterscheidung zu heben sucht; es kommt aber darauf an, ob seine Unterscheidungen nicht mit seinen Grundsätzen in Widerspruch stehn und ob er die richtigen Unterscheidungen getroffen hat. Hierüber wird nur die Anwendung seiner Methode der Beziehungen Auskunft geben können. Sie giebt in der That volleres Licht über das, was er unter ihr versteht, als seine sehr

unbestimmte Beschreibung derselben. Er meint, daß die sich gleichbleibenden einfachen Substanzen, welche wir in der unbedingten Setzung annehmen müßten, in Widerspruch stehen würden mit dem Vielen, welches die Erfahrung von ihnen aussagt, wenn wir sie ohne ihre verschiedenen Beziehungen denken wollten; durch die Hinzufügung dieser Beziehungen würde aber der Widerspruch verschwinden. Die rechten Beziehungen würden nun aber aufzusuchen sein und daher fügt Herbart hinzu, daß mit der Methode der Beziehungen nichts anzufangen sein würde, wenn nicht die Kunst zufällige Ansichten der Dinge zu fassen sich zu ihr gesellte. Sie ergeben sich aus den verschiedenen Verhältnissen, in welchen die Dinge sich darstellen, wenn wir sie nicht an sich, sondern in ihrem Zusammen mit andern Gegenständen denken. Dem Metaphysiker steht es frei solche zufällige Ansichten von seinen Gegenständen zu fassen als Hülfsbegriffe für die Lösung seiner Aufgabe; aber er hat sie nicht willkürlich zu fassen, sondern nach Maßgabe der Erscheinungen, welche zur Erklärung vorliegen. Hieraus wird sich nun aber wohl nicht verkennen lassen, daß seine Methode nur ein Nothbehelf ist, weil er in der Erklärung nicht ausreicht mit seiner ursprünglichen Annahme vieler Dinge von einfacher Qualität, welche ohne alles Verhältniß ein jedes für sich besteht. Sie müssen zerlegt werden in viele Theilvorstellungen, verschiedene Verhältnisse derselben in ihren Zusammen müssen zu den einfachen, verhältnißlosen Dingen hinzutreten um ihre Begriffe dazu fähig zu machen die Erscheinungen zu erklären. Dies ist die Umwandlung der Begriffe, welche Herbart in der Metaphysik betreibt; wie weit sie geht eröffnen uns erst die Einzelheiten seiner Lehre.

Nachdem Herbart angenommen hat, daß wir die einfachen Substanzen, die Gründe der Erscheinungen, in mehrere Theilvorstellungen zerlegen dürfen, gestatten ihm die zufälligen Ansichten auch die verschiedenen Summen dieser Theilvorstellungen, welche die einfachen Substanzen vertreten, in unserer Vorstellung zusammenzubringen. Hierauf nimmt Herbart an, daß unter den Theilvorstellungen verschiedener Substanzen ein Widerspruch stattfinden kann. In einem solchen Falle wird der Gedanke des einen Dinges den Gedanken des andern Dinges stören; denn beide können nicht zusammengedacht werden, weil der eine das bejaht, was der andere verneint. Bisher war nun immer nur von den Gedanken der Dinge die Rede, plötzlich aber verwandelt sich die Reihe der

Gedanken in wirkliche Verhältnisse. Mehrere Wesen, wird angenommen, finden sich wirklich in einem Zusammen, stören sich in ihren Theilen und, weil ihr bleibendes Wesen nicht gestört werden kann, müssen sie ihren Störungen sogleich Selbsterhaltungen entgegensetzen. Hierauf läuft alles wirkliche Geschehen hinaus, welches Herbart annimmt und dem scheinbaren Verlauf der Erscheinungen entgegensetzt, daß die einander störenden Wesen ein jedes von den andern zur Selbsterhaltung bestimmt werden und so eine jede Monade in eine Reihe von Selbsterhaltungen sich versetzt sieht. Diese Selbsterhaltungen sind Thätigkeiten desselben Dinges, gehören in natürlicher Weise zusammen und ihre Summe darf als das angesehn werden, was in der Methode der Beziehungen die Grundvoraussetzung abgiebt, als der gleichbedeutende Ausdruck für das Was der Substanz, welcher ihrem Begriff substituirt werden kann. Diese einfache Theorie genügt um zu erklären, wie die einfache Monade in eine Reihe von Theilvorstellungen mit verschiedenen Merkmalen zerlegt werden und in den Veränderungen der Erscheinung sich uns zeigen kann. Sie setzt aber die innere Thätigkeit der Monaden in ihren Selbsterhaltungen voraus und um ihr folgen zu können müssen wir daher das Vorurtheil der mechanischen Physik ablegen, daß alles Natürliche nur eine Sammlung todter Materien wäre. Denn alle Erscheinung erklärt diese Theorie aus einem Zusammensein vieler Monaden, welche in ihrem Innern in beständigen Selbsterhaltungen thätig sind. Wenn wir das Innere der Materie nicht erfahren, so folgt daraus nicht, daß sie kein Inneres hat. In dem, was wir als todte Masse betrachten, brauchen nur die Bedingungen zu fehlen um ihre inneren Zustände zu äußern, so wird sie als todt uns erscheinen. Die Materie für ein bloß Räumliches und dennoch für etwas Wirkliches zu halten ist ungereimt. Der Raum ist nichts und Prädicate, welche nur von ihm entnommen werden, bedeuten nichts. Es giebt keinen Tod. Wenn der Leib sich zersetzt, so bleiben doch in seinen Elementen die innern Zustände, welche in Selbsterhaltungen sich erweisen. Die Monaden erhalten sich beständig in ihrem unräumlichen Sein.

Von dieser Theorie aus werden wir die Mäßigung Herbart's in seiner Polemik gegen die Begriffe des Lebens und der Ursache begreifen können. Den Monaden legt sie doch im Wesentlichen ein inneres Leben zu; nur nicht ohne sein bleibendes Subject, die

besondere Monade, soll es gedacht und auf Selbsterhaltungen soll es beschränkt werden. Diese Selbsterhaltungen geschehen auch nicht ohne Störungen von außen und Herbart erklärt es für den ersten und allgemeinsten Grundsatz aller wahren Naturphilosophie, daß innere und äußere Zustände gegenseitig sich bedingen. Dies ist ohne Wechselwirkung nicht denkbar und Herbart will daher auch das wahre Geschehen nicht ohne die wahre Causalität gedacht wissen, wir sollen ihren Begriff nur nicht stören durch Rücksichten auf die zeitliche Entwicklung, denn in der That nach seiner Theorie entwickelt sich nichts, sondern alles bleibt in seiner Selbsterhaltung. Schwieriger hält es sie mit seinem unbedingten Streite gegen das Allgemeine und das Vermögen in Einklang zu finden. Das Zusammen der Monaden läßt sich nicht ohne ein allgemeines Band denken, welches sie verbindet; daß es durch ein allgemeines Gesetz geregelt wird, läugnet Herbart nicht. Störungen und Selbsterhaltungen aber setzen ein Vermögen der Monaden voraus gestört zu werden und sich selbst zu erhalten. Herbart selbst redet von einer Empfänglichkeit der Seele; sie ist nichts anderes als ein Vermögen zu empfangen. Naturphilosophie, sagt er, und Psychologie hätten es mit möglichen Fällen zu thun, welche die Monaden treffen; eine Möglichkeit in diesen Fällen zu sein oder zu erscheinen wächst ihnen hierdurch zu und eine Möglichkeit einem Subjecte beilegen heißt ihm ein Vermögen zuschreiben. Man wird eingestehn müssen, daß seine Theorie mit seiner Polemik gegen die alten Begriffe der Metaphysik nicht in Einklang steht. Er bekämpft sie nur, weil er ihren Mißbrauch in den ältern Theorien und in der absoluten Philosophie gewittert hatte.

Von den ersten Problemen der Metaphysik, der Substanz mit mehreren Merkmalen und der Veränderung, geht Herbart zum Problem der Materie über, mit welchem die Naturphilosophie zu thun hat. Zum Begriff der Materie gehört der Begriff des Raums, mit welchem der Begriff der Zeit zusammenhängt. Gegen Kant wird behauptet, daß Raum und Zeit nicht Formen unseres Vorstellens sind, sondern aus der Verschmelzung unserer Vorstellungen sich ergeben. Diese ist eine Folge der Selbsterhaltungen, welche nicht allein unter den Monaden, sondern auch unter verschiedenen Vorstellungen der denkenden Monade, d. h. unter ihren Selbsterhaltungen stattfinden. Man sollte hiernach erwarten, daß zuerst von den Verschmelzungen der Vorstellungen in der Zeit die

Rede sein würde, Herbart aber wendet sich sogleich an die Verschmelzungen im Raum. Die Monaden sind unräumlich, nicht körperliche Atome; sie müssen an sich gedacht werden ohne alles Verhältniß zu einem Andern, Aeußern und mithin zum Raum. Aber so wie wir ihr Zusammen in das Auge fassen und sie zusammendenken, ergiebt sich für sie ein Ort ihres Zusammentreffens, ein Raum, in welchem sie jedoch nur unserm Denken sich darstellen. Herbart nennt ihn den intelligibeln Raum. Auch die Logik kann nicht vermeiden ein solches räumliches Verhältniß der vorgestellten Gegenstände sich zu denken in ihrem intelligibeln Raum. Dies findet jedoch Herbart nicht genügend um die Raumerfüllung zu erklären. Wenn zwei Monaden zusammen wären, meint er, so würden sie sich völlig durchdringen, weil sie keine Theile haben und ihr Zusammen also nur auf das Ganze gehen und einen untheilbaren Punkt ergeben würde; daher muß eine dritte Monade hinzutreten und die Durchdringung der beiden ersten stören; hieraus wird die Erscheinung eines unbefriedigten Strebens nach Durchdringung hervorgehn, einer Attraction, welche nicht ganz zu Stande kommt, sondern durch eine Repulsion begränzt wird; erst dies hat die räumliche Gestaltung der Materie zur Folge, welche aus Attraction und Repulsion sich bildet. Jedoch ergiebt sich auch hieraus zunächst nur die starre Materie. Um das Leben in der Materie zu erklären bedarf es noch anderer Voraussetzungen. Erst daraus geht es hervor, daß gleichartige Elemente in ungleichartigen innern Zuständen sich verbunden finden. Wenn dies der Fall ist, müssen sie streben in ihrer Selbsterhaltung in Gleichgewicht sich zu setzen, weil sie durch ihre ungleichartigen Zustände von einander angefochten werden. Diese verneinen sich unter einander, aber die innern Zustände lassen sich nicht verneinen; sie dauern fort, indem sie zu den Selbsterhaltungen sich erweckt sehen, welche angefochten wurden. Wir haben daher den Grundsatz anzuerkennen, daß jeder innere Zustand in den Elementen bleibt oder jede Monade ihre innern Zustände mitfortführt in ihren Folgen und es erklärt sich hieraus die Verschmelzung der Vorstellungen, welche in der Folge der Zeitmomente sich darstellt. Bei allen diesen Vorgängen, in welchen der Gedanke der Materie in ihrem starren und in ihrem lebendigen Verhalten sich uns bildet, dürfen wir aber nicht vergessen, daß die Verschmelzung der Vorstellungen zu räumlichen und zeitlichen Verhältnissen nur in uns sich ergiebt.

Attraction und Repulsion sind nicht Bestimmungen, welche die Dinge selbst treffen, sondern nur ihrer Verhältnisse, nicht Kräfte, sondern nur Folgen des Zusammenseins der Dinge; von den innern Zuständen der Dinge können sie nur in Gedanken abgesondert werden. Nur von der zuschauenden Seele wird diese Absonderung vollbracht; ihr stellen sie alsdann als Kräfte sich dar, welche Raum und Zeit mit Erscheinungen erfüllen. Wir werden hieraus ersehn, daß über alle die Hypothesen, welche diesen Untersuchungen über Raum und Zeit zu Grunde liegen, nur die Psychologie Rechenschaft geben kann.

Die Wichtigkeit der Psychologie für die ganze Metaphysik Herbart's spricht sich in dem Satze aus, daß die Vorstellungen der Seele das einzige Beispiel abgeben, in welchem wirkliches Geschehen in unser Bewußtsein fällt. Sind doch die Empfindungen, die Anfänge unserer Vorstellungen, die wahren Principien des Erkennens. Wir werden hierdurch auf die Erfahrungen unserer innern Zustände verwiesen. Doch dürfen wir eine empirische Psychologie bei ihm nicht erwarten. Er weist sie ab, indem er erklärt, daß sie getrennt von der Geschichte des Menschengeschlechts nichts Vollständiges geben könnte. Nur die Gründe der Seelenerscheinungen, ihre Gesetze für mögliche Fälle will er erforschen. Eine mathematische Erklärung dieser Erscheinungen strebt er an, welche doch nicht das Wirkliche treffen kann, weil alle Mathematik nur mögliche Verhältnisse untersucht. Hierbei liegt zunächst der Gedanke zu Grunde, daß alle Vorstellungen der Seele nur Selbsterhaltungen sind, denn keine Monade kann zu andern Thätigkeiten als zu Selbsterhaltungen bestimmt werden. Dazu fügt sich der zweite Gedanke, daß diese Selbsterhaltungen eine größere oder kleinere Stärke haben können, wie die Empfindungen zeigen, und daher den Größenbestimmungen der Mathematik zugänglich sind. Ein dritter Punkt ist, daß die Erfahrung auch einen Contrast der Vorstellungen gewahr werden läßt, welcher zeigt, daß verschiedene Selbsterhaltungen unter einander gleichsam in Streit stehen, ihre Stärke an einander messen, sich hemmen und in der Hemmung sich behaupten. Wie schon erwähnt wurde, auch die Selbsterhaltungen streben sich zu erhalten; die Vorstellungen können mit Stalfedern verglichen werden, welche einen Druck auf einander ausüben, sich aber wieder aufrichten, wenn der Druck gehoben ist. Das ursachliche Verhältniß in seiner wahren psychologischen Be-

deutung macht sich hier geltend; unter den innern Zuständen der Seele führt es eine Verkettung von Bestimmungen herbei nicht allein zwischen einzelnen Vorstellungen, sondern auch zwischen Vorstellungsmassen. Jede Vorstellung, welche eine Hemmung erfährt, bleibt in der Seele als ein Streben sich wiederherzustellen, weil die Substanz sich fortwährend erhält und dabei auch die Folgen ihrer frühern Selbsterhaltungen nicht von sich zurückweisen kann. Hierdurch kommt die mathematische Regelmäßigkeit in die Größenbestimmungen, welche unter den Vorstellungen und ihren Verbindungen sich fortsetzen. Ein hervorleuchtendes Beispiel hiervon ist die mathematische Gesetzmäßigkeit in dem harmonischen und disharmonischen Zusammentreffen der Töne in der Musik. Wer alles dies bedenkt, wird nicht daran zweifeln können, daß die Erscheinungen der Seele nur mit Hülfe der Mathematik sich erklären lassen. Ihre Anwendung auf die Psychologie ist aber schwierig und bedarf weitläuftiger Rechnungen, weil das Fortwirken vieler in uns hervorgerufenen Selbsterhaltungen sehr verwickelte Verhältnisse unter den Vorstellungsmassen herbeiführt.

Wir können nur dem allgemeinen Gange der philosophischen Untersuchungen folgen; in die psychologischen Rechnungen Herbart's einzugehn würde uns weit über den Bereich unseres Unternehmens hinausführen. Seine Psychologie geht von den Empfindungen aus; sie bringen Bilder in unsere Seele, welche aber nicht mit der veralteten Metaphysik als Abbildungen oder Abdrücke der Gegenstände anzusehn sind; als Thätigkeiten der Seele drücken sie nur Selbsterhaltungen derselben aus. Zu diesen hat die Seele eine Kraft, ohne an sich eine Kraft zu sein; als Kraft erweist sie sich erst unter den Störungen, welche sich ihr ergeben. Wie schon erwähnt, ist die Empfindung auch kein Leiden; nur durch ihre Gegensätze, durch die Hemmungen, in welche die Empfindungen unter einander treten, werden sie thätig oder leidend. Hieraus erklären sich die allgemeinsten Begriffe, auf welche die gewöhnliche Psychologie in ihrer Classification der Erscheinungen sich zu beschränken pflegt. Steht ein innerer Zustand oder eine Selbsterhaltung ruhig im Bewußtsein ohne Anfechtung durch innere Hemmung, so ist dies ein Vorstellen. Findet er sich von andern in Leiden und Thun versetzt, gleichsam eingeklemmt, so giebt dies ein Gefühl. Giebt er der Hemmung nicht nach, sondern drängt, gestützt auf seine Verbindungen dagegen an und steigt im Bewußtsein empor, so nen-

nen wir dies Begierde. Wir bedürfen also nicht der Annahmen der gewöhnlichen Psychologie, eines Vorstellungs-, eines Gefühls-, eines Begehrungsvermögens, um diese Erscheinungen des Bewußtseins zu erklären; sie ergeben sich alle daraus, daß die Seele unter Störungen eine Kraft wird sich selbstzuerhalten. So erklärt sich auch der Begriff des Ich, welcher der Gegenstand des psychologischen Problems ist. Er ist nicht ursprünglich vorhanden, sondern bildet sich allmälig. Die psychologische Täuschung, welche in ihm liegt, geht durch verschiedene Grade hindurch bis zur Vollendung derselben im Begriff des reinen Ich, welchem der Idealismus verfallen ist. Sie wird in derselben Weise beseitigt, in welcher das Problem der Substanz mit vielen Prädicaten gelöst wird. So wie diese in eine Reihe von Beziehungen zerlegt werden muß, so besteht auch das Ich nur in einer Reihe von Selbsterhaltungen, in welchen die Seele sich behauptet als das einfache Reale, welches nur in seinen Beziehungen zu ihm fremdartigen Störungen eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen annimmt. Das Ich ist nicht eins, sondern zu verschiedenen Zeiten verschieden, eine Reihe von Selbsterhaltungen. Nur die Seele ist eins, die einfache Monade, welche den Vorstellungen zu Grunde liegt; in allen ihren Vorstellungen kommt uns aber nicht sie selbst, sondern nur die Reihe ihrer Selbsterhaltungen zur Erkenntniß. Herbart nennt einmal die Selbsterhaltungen der Seele innere Selbstoffenbarungen; er fügt aber auch hinzu, daß der letzte Ausdruck ungenauer sei; sollte er auch zugelassen werden, so offenbart sich in ihnen doch nur das Selbst, welches wohl als gleichbedeutend mit dem Ich genommen werden muß, d. h. die Reihe der Erscheinungen der Seele, aber nicht die Seele an sich.

Dieses Ergebniß der Psychologie ist von Entscheidung für die ganze Metaphysik Herbart's. Die Naturphilosophie schneidet uns die Erkenntniß der materiellen Substanzen ab; in ihr Inneres können wir nicht eindringen; von den Störungen und Selbsterhaltungen, vom wirklichen Geschehen giebt nur die Seelenlehre Kunde. Weil wir das Innere der Seele kennen, könnte uns nun die Hoffnung erwachen, daß wir ihr Wesen, ihre Wahrheit zu erforschen vermöchten; diese Hoffnung vernichtet die Psychologie. Wie von jeder andern, müssen wir auch von der Monade der Seele bekennen, daß sie uns unbekannt bleibt. In allen innern

Vorstellungen, welche wir von ihr haben, haben wir es nur mit den Beziehungen zu thun, in welche sie eintritt; wir bleiben bei den Erscheinungen stehn, in welchen sie sich zeigt, eine Kraft zu ihrer Hervorbringung wird, ihre Einheit aber, ihr Ansich können wir nicht erkennen. Wie viel wir auch die Verhältnisse unter Störungen und Selbsterhaltungen der Seele berechnen und messen mögen, wir bleiben bei ihren Verhältnissen stehen, welche das Reale der Seele nicht treffen, sondern nur in den Gedanken des Rechners, des Zuschauers, des wissenschaftlichen Denkers sich finden. Was von der Seele gilt, nur in einem stärkern Maße haben wir es von allen Dingen zu sagen. Das Sein der Dinge an sich bleibt uns unbekannt. Die wahren Gründe der Erscheinung können wir daher auch nicht entdecken. Was nun die Lösung der metaphysischen Probleme betrifft, so werden durch sie die Widersprüche in der Erfahrung nicht weggeräumt, denn die Erfahrung täuscht uns beständig, sondern wir erkennen in ihr nur, daß diese Widersprüche in der Seele des Zuschauers nothwendig sich bilden und nicht weggeräumt werden können, weil sie immer nur mit ihrem Ich, seinen Störungen und Selbsterhaltungen beschäftigt bleibt, aber weder sich noch die Dinge, welche mit ihr zusammen erscheinen, je ergründen kann. Die Wahrheit bleibt uns verborgen; auch die Metaphysik gewährt kein Wissen, nicht einmal eine Annäherung an das Wissen kann sie in Aussicht stellen.

Niemand wird glauben, daß Herbart mit weitläuftigen, scharfsinnigen und mit großer Sorgfalt ausgeführten metaphysischen Untersuchungen nur dies rein negative Ergebniß bezweckte. Hinter seinen offen ausgesprochenen Lehren muß sich noch eine weniger klar ausgedrückte Absicht verbergen. Sie ist angedeutet in seinen Betrachtungen über den Menschen, welche er der Psychologie beifügte. Er nannte seine Philosophie Realismus; mit der Erkenntniß des Realen aber hat sie nichts zu schaffen, vielmehr sucht sie das eitle Bemühn das Reale zu erkennen gründlich zu beseitigen. Wir beschäftigen uns immer nur mit Störungen und Selbsterhaltungen der Seele; auf diese geistigen Vorgänge fällt daher auch das ganze Interesse der metaphysischen Untersuchungen. Die herbartsche Lehre ist daher nicht so weit entfernt von dem Idealismus der neuesten Philosophie, wie es scheinen könnte; sie ist ein Spiritualismus, welcher nur einen realistischen Hintergrund festhält. In ihrem

Verhältniß zur leibnizischen Monadenlehre spricht sich dies am deutlichsten aus. Sie will diese nur befreien von der falschen Annahme, daß die Monaden oder Seelen sich selbst bestimmen und aus sich heraus sich entwickeln ohne Störungen von dem uns unbekannten Realen zu erfahren. Nachdem aber die Erkenntniß des Realen beseitigt ist, fällt das ganze Gewicht der Untersuchungen auf das wirkliche Geschehn, auf welches die Naturphilosophie uns verweist, welches aber doch nur von der Psychologie weiter erforscht werden kann, weil nur in den Selbsterhaltungen der Seele wahres Geschehen in unser Bewußtsein fällt. In ihnen offenbart sich das Ich, zwar nicht seinem Wesen nach, aber doch in seiner innern Regsamkeit. Hierdurch erhält das Ich, obgleich Schein an ihm haftet, seine nicht abzuweisende Bedeutung. Dies zeigen die Betrachtungen über den Menschen. Herbart verwirft die Lehre, daß der Mensch aus Seele und Leib bestehe, denn jedes Ding ist nur eins, eine Monade. Die Monade des Menschen ist seine Seele, welche im Menschen ihrer Selbsterhaltungen sich bewußt wird. Sie stehen aber unter der Bedingung der Störungen, welche ihr von außen zuwachsen. Die Seele des Menschen kann daher auch nicht ohne Leib sein; ihr inneres geistiges Leben vollzieht sie nur unter den Begünstigungen ihres Leibes. Wie jede Monade muß sie sich beständig erhalten; jede Seele nimmt auch ihr Ich, ihre früher gewonnenen Vorstellungen, beständig mit sich und ist also unsterblich. Daher dürfen wir die Unsterblichkeit der Seele nicht als einen besondern Vorzug der menschlichen Seele betrachten. Der Vorzug des Menschen besteht nur in der Organisation seines Leibes, in welchem die Seele ihren Sitz hat, d. h. mit dessen Nervenenden sie zusammen ist. Der Schöpfer gab dem Menschen Hände, Sprache, ein großes Gehirn und feine Nerven; diese und andere Vorzüge seiner Organisation zeichnen ihn aus und sind Bedingungen der ausgezeichneten geistigen Regsamkeit, welche er erwerben kann und soll, der Vernunft, wie wir sie zu nennen pflegen. Durch seine Metaphysik will nun Herbart uns auffordern dieser geistigen Regsamkeit unsern Fleiß zuzuwenden und sie in immer höherm Grade auszubilden. Mit der Strenge seiner ersten metaphysischen Grundsätze finden wir dies freilich nicht in Einklang. Sie gestatten uns nur Selbsterhaltungen und wir sollten meinen, daß Selbsterhaltungen nicht weiter führen könnten. Aber er hat sich einen Ausweg offen gelassen. Die Grade der

Hemmung, der Empfindung, der Selbsterhaltung bieten ihn dar. Er läßt sich noch erweitern durch die Berücksichtigung der Massen der Selbsterhaltungen, welche den Vorstellungskreis zu weiterer Ausdehnung anschwellen lassen. Dadurch werden auch vollkommnere und weniger vollkommne Selbsterhaltungen eingeführt. Herbart lehrt, daß eine vollkommene Selbsterhaltung der Seele in der Erfahrung nicht vorkomme. Dies wird darauf zu deuten sein, daß wir nicht wähnen sollen, das eine Ich oder das wahre Wesen der Seele könnte in irgend einer absoluten Anschauung zu Tage kommen. Aber eine vollkommnere Selbsterhaltung können wir doch gewinnen. Hierzu sollen die Reste der alten Vorstellungen uns dienen, welche ja unter Hemmungen sich fortwährend in uns erhalten. In jedem von uns lebt seine ganze Vergangenheit. Eine Kunst wird von Herbart gesucht die Hemmungen der Vorstellungen unter einander zu mäßigen. Zwischen zwei Punkten hält uns nun diese Theorie fest. Der eine ist die Selbsterhaltung, welche uns nicht weiterkommen läßt, sondern bei der ursprünglichen Rohheit bleibt, der andere ist die vollkommene Selbsterhaltung, welche das ungestörte Wesen der Seele aufdecken würde. In der Mitte zwischen beiden liegt das Wachsen der Selbstbesinnung, der geistigen Regsamkeit der Vernunft, welche über die Schätze ihrer vergangenen Bildung zu schalten weiß. In ihr besteht die innere Freiheit, von welcher wir schon oben gesehn haben, daß Herbart sie als den Zweck der Philosophie betrachtete. Wenn wir nun die Absichten der herbartschen Metaphysik ergründen wollen, werden wir diesen Begriff der innern Freiheit weiter verfolgen müssen. Er gehört aber zu den wenigen Punkten, in welchen eine Aussicht auf den Zusammenhang der philosophischen Lehren bei Herbart sich uns eröffnet, denn in der praktischen Philosophie finden wir weitere Auskunft über ihn.

Die praktische Philosophie bildet, wie wir sahen, nur einen Theil der herbartschen Aesthetik. Die ästhetischen Begriffe, lehrt er aber, unterscheiden sich von allen andern dadurch, daß sie nicht von der Erfahrung gegeben, sondern von uns selbstthätig erzeugt werden. Dies ist jedoch nicht so zu verstehn, als würden sie nicht von unserer psychologischen Erfahrung an die Hand gegeben. Dem psychologischen Mechanismus ist ihre Bildung ebenso unterworfen, wie jede andere Erscheinung des innern Lebens. Herbart zeigt uns nach, wie sie auftreten in einer willenlosen Schätzung

des Angenehmen, des Schönen und des Guten. Wenn wir selbstthätig in ihrer Erzeugung sein sollen, so kann sich dies nur beziehen auf die innere Freiheit, welche sich in ihnen beweist, indem wir in ihnen zu der Erfahrung der Objecte Lob oder Tadel hinzufügen. Herbart knüpft daher auch in seinen Untersuchungen über Aesthetik und praktische Philosophie an die Erfahrung und eine logische Classification unserer Gefühle an. Zuerst macht sich die Classe der angenehmen und unangenehmen sinnlichen Gefühle bemerklich. Sie wird mit der Bemerkung beseitigt, daß bei ihr der Gegenstand der Beurtheilung fehle und daß Lob oder Tadel nur auf das augenblickliche Gefühl falle, mit welchem sich nichts weiter machen lasse und über welches man auch durch Nachdenken bald sich hinweggesetzt sähe. Anders ist es mit der Classe der Gefühle, welche auf Schönes und Häßliches, Gutes und Böses sich beziehn, denn sie führen ein dauerndes Urtheil über Gegenstände mit sich und nehmen daher auch eine wissenschaftliche Untersuchung in Anspruch. Von diesen jedoch hat die letzte Classe das größte Gewicht, weil sie ein Urtheil über unsere eigene Person herausfordert, mit welcher wir uns beschäftigen müssen, wärend die erste Classe nur den berührt, welcher mit ihr sich beschäftigen will. Das Schöne interessirt nur den, welcher der schönen Kunst sich weiht, das Gute dagegen betrifft eine Kunst, welche jeder treiben soll. Herbart hat sich daher mit dem Schönen zwar viel beschäftigt, ist aber doch auf eine allgemeine Kunstlehre nicht eingegangen. Sein Interesse an der schönen Kunst war zum Theil rein persönlich; so weit es sich der Wissenschaft zuwandte, hatte es eine doppelte Wurzel in andern Zweigen seiner Philosophie, theils in der Metaphysik, theils in der Ethik. Von metaphysischer Seite bot es ihm eine erwünschte Handhabe für genauere psychologische Erklärungen, welche seine mathematische Theorie bestätigen könnten. Hierauf stützte sich sein Urtheil über das, was die Kunstlehre über das Schöne im Allgemeinen zu lehren hätte. Sie würde die Verhältnisse der Elemente zu untersuchen haben, aus welchen das ästhetische Wohlgefallen sich bildet. Hiervon ist der Generalbaß in der Musik das glänzendste Beispiel. In allen andern Arten der schönen Kunst würde eine ähnliche Lehre von den Verhältnissen, welche gefallen, aufzustellen sein, wobei zu beachten wäre, daß auch die einfachen ästhetischen Elemente Verhältnisse sein müssen. Die Untersuchungen

hierüber sind aber noch nicht weit genug vorgeschritten um jetzt schon eine allgemeine Aesthetik aufstellen zu können; daher bleibt Herbart bei fragmentarischen Bemerkungen über die allgemeine Aesthetik stehn. Außerdem hatte ihm aber die schöne Kunst auch ein sittliches Interesse; denn sie ist ein Element des allgemeinen Cultursystems. So schließen sich die Untersuchungen über das Schöne an das praktische Leben an und wir werden ihnen weiter in der Sittenlehre Herbart's begegnen. Daher wendet er sich von der allgemeinen Aesthetik ab um die besondere Kunstlehre des praktischen Handelns einer gründlichern Untersuchung zu unterwerfen. Der Charakter seiner Forschungen macht sich auch in diesem Verfahren geltend. Den Gedanken an eine allgemeine Wissenschaft giebt er nicht ganz auf; aber er gestattet ihm nur die Rolle eines Warners vor voreiligem Abschließen. Wir müssen uns in das Einzelne werfen um von da aus über unsere Stellung zum Ganzen uns zurechtzufinden.

In der praktischen Philosophie setzt sich dies fort. Die gewöhnlichen Weisen die Sittenlehre zu behandeln verwirft Herbart. Er lobt an der kantischen Pflichtenlehre, daß sie dem Eudämonismus einen mächtigen Damm entgegensetzte; aber der kategorische Imperativ hat keinen Inhalt; wenn die Pflicht uns etwas gebieten soll, so muß es etwas geben, was unbedingt unser Wohlgefallen erheischt. Praktische Ideen müssen uns verpflichten in Bezug auf Personen, welche sie vertreten. Der Begriff der Pflicht ist daher nur ein abgeleiteter, aber nicht der Grundgedanke der Moral. Dasselbe gilt von den Begriffen der Tugend und des sittlichen Guts. Schleiermacher hatte Recht Güter, Tugenden und Pflichten als verschiedene Gesichtspunkte zu unterscheiden, unter welche das Ganze des sittlichen Lebens in verschiedenen Rücksichten gebracht werden könnte, und für den praktischen Gebrauch sind alle diese Gesichtspunkte zu empfehlen; aber die Theorie frägt nach Haltpunkten für die Entscheidung über das Werthvolle in Pflicht, Tugend und Gut und solche Haltpunkte lassen sich nur aus den praktischen Ideen ziehn, welche durch ihre unmittelbare Evidenz uns ein Urtheil über das Sittliche entlocken. Seiner Weise nach führt uns Herbart diese Ideen zuerst vereinzelt vor als bekannt aus der Erfahrung, in welcher sie als Ideale harmonischer Verhältnisse uns vorschweben und unser Wohlgefallen erregen. Der

weitern Untersuchung wird es überlassen den Zusammenhang unter ihnen und die Vollständigkeit der Aufzählung nachzuweisen.

Die erste Idee, welche unser sittliches Urtheil leitet, ist die Idee der innern Freiheit. Sie bezeichnet die Uebereinstimmung des Willens mit dem Urtheile. Der Streit zwischen beiden misfällt. Wenn unser Wille unserm Urtheil nicht folgt, ist er unfrei. In der Harmonie zwischen Einsicht und Willen besteht unsere innere Freiheit. Von dieser Idee wird aber der Inhalt der Einsicht und des Willens nicht berücksichtigt; andere Ideen müssen diesen Mangel ergänzen. Zunächst liegt es den Inhalt des Wollens in Bezug auf seine Thätigkeit für sich zu betrachten. Sie kann stärker oder schwächer sein; aber nur das Starke gefällt. Dies giebt die Idee der Vollkommenheit ab, welche sich nur auf die Größe der innerlich entwickelten Freiheit bezieht. Sie läßt sich nach verschiedenen Rücksichten betrachten, in Beziehung theils auf die einzelnen Regungen des Willens, theils auf ihre Summe, theils auf ihr System. Die einzelnen Regungen gefallen durch ihre Energie, ihre Summe durch ihre Mannigfaltigkeit, ihr System durch die einstimmige Zusammenwirkung. Der Mensch gefällt sich in der Stärke, dem Reichthum und der Gesundheit seiner geistigen Kraft. In der Idee der Vollkommenheit wird aber nur der einzelne Mensch Gegenstand seines Wohlgefallens; sein sittliches Urtheil jedoch soll sich auch auf seine Verbindung mit andern Menschen erstrecken. In dieser Beziehung tritt nun zuerst die Idee des Wohlwollens auf, welche den Menschen in seiner Uebereinstimmung mit andern Menschen, aber nur in Beziehung auf seinen Willen betrachtet. An diesem gefällt es, wenn er andern Willen sich anschließt und ein Wohlwollen gegen ihre Bestrebungen hegt auch noch ohne alle Beziehung auf den Inhalt ihres Willens. Aber die Berücksichtigung dieses Inhalts wird nicht ausbleiben können und weil der Wille Anderer nur aus ihrer Handlung erkannt wird, tritt nun eine Idee ein, welche die Handlungen der Menschen in ihrem äußern Verhalten zu einander abschätzt, die Idee des Rechts. Sie bezieht sich auf die Weise, wie mehrere Willen in der Handlung auf dieselbe Sache sich richten. Wenn sie über diese Sache in verschiedener Weise bestimmen, kann ein Streit unter ihnen entstehn; der Streit aber misfällt; die verschiedenen Willen also sollen sich vereinigen; dies geschieht durch das Recht, welches die Uebereinstimmung der Willen als Regel

bezeichnet. Das Recht gefällt dem moralischen Urtheil und Herbart streitet daher gegen die Trennung des Naturrechts von der Sittenlehre. Von Natur besteht kein Recht, weil das Recht immer nur in willkürlicher Feststellung einstimmender Willen zur Regel erhoben wird. Zu diesen Verhältnissen mehrerer Willen zu einander wird zuletzt noch ein neues gefügt, welches auf die Vergeltung des Willens geht in Lohn und Strafe. Es giebt die Idee der Billigkeit ab. Wo die gute Absicht ihr Lohn, die böse Absicht ihre Strafe trifft, da tritt das willenlose Urtheil des Wohlgefallens ein. Dies sind die fünf ursprünglichen Ideen, durch welche das sittliche Urtheil bestimmt wird.

Nachdem Herbart sie aufgestellt hat, bringt er darauf, daß sie zusammengefaßt werden; denn wenn sie nicht gleichmäßig berücksichtigt würden, könnte sich nur ein einseitiges Urtheil ergeben. In ihnen ist auch das Ganze der ursprünglichen sittlichen Ideen erschöpft. Dies ergiebt sich aus ihrem Zusammenhang. Denn die Idee der innern Freiheit bezeichnet das einfachste Verhältniß und fordert nur die Uebereinstimmung der Einsicht und des Willens; die Idee der Vollkommenheit dehnt die Vergleichung auf mehrere Strebungen aus, welche in einem und demselben wollenden Wesen sich messen, noch weiter öffnet sich der Blick in der Berücksichtigung eines fremden Willens, mit welchem das Wohlwollen die Uebereinstimmung sucht gleichsam auf der Grenze des Fortschritts zur Herstellung der Harmonie unter einer Mehrheit von Vernunftwesen, dieser Forschritt aber vollzieht sich wirklich durch Recht und Billigkeit, durch jenes, wenn die Willen mehrerer Personen absichtlos in der Handlung zusammentreffen, durch diese, wenn sie absichtlich sich vereinigen um zur Vergeltung Wohl oder Weh zu verhängen. Damit ist das Aeußerste erreicht und die Reihe der einfachen sittlichen Ideen geschlossen. Nicht sehr genau ist diese Beweisführung gegeben. Wenn wir sie richtig verstehn, beruht sie darauf, daß alles sittliche Urtheil nur auf dem Wohlgefallen beruhn kann, welches die Harmonie geistiger Bestrebungen in uns weckt, daß dies im engsten Kreise an der innern Freiheit sich zeigt, und in immer weitern Kreisen sich ausdehnen soll über alle Menschen, unter diesen aber nicht weiter gehen kann als auf die Herstellung eines allgemeinen Rechts und einer allgemeinen Billigkeit unter ihnen. Dies würde aber zeigen, daß Herbart in seiner praktischen Philosophie doch von einer allgemeinen Norm des Sittlichen

ausgeht und sein Verfahren fünf Ideen an die Spitze seiner Untersuchung zu stellen nur durch seine Scheu vor dem Allgemeinen herbeigeführt wird, in welcher er es vorzieht an die Einzelheiten der Erfahrung zunächst sich zu halten um durch ihre Vermittlung zu einem allgemeinen Ergebniß emporzusteigen.

Hierin bestätigt uns seine Lehre von den zusammengesetzten, abgeleiteten Ideen, welche aus den einfachen, ursprünglichen Ideen gezogen werden. Zum Uebergang dient die Zusammenstellung der einfachen Ideen. Sie endet damit, daß Recht und Billigkeit nur weitere Ausführungen der innern Freiheit in einer Gemeinschaft vernünftiger Wesen sind. In Verfolg unseres sittlichen Wohlwollens müssen wir eine solche herzustellen suchen. So schaaren sich die Menschen zusammen in der häuslichen, in der bürgerlichen Gesellschaft, im State, im Volke und der ganzen Menschheit, von denselben Ideen geleitet, welche die Werthschätzung des persönlichen Willens bestimmen, und es bilden sich sittliche Gesellschaften oder Systeme der sittlichen Gemeinschaft, eine Rechtsgesellschaft, ein Lohn-, ein Verwaltungs-, ein Cultursystem, eine beseelte Gesellschaft, in welcher man die einfachen sittlichen Ideen in ihrer Anwendung auf größere Gebiete wieder erkennen muß. Sie streben alle darnach Uebereinstimmung des sittlichen Lebens hervorzurufen. Sie behandeln den Willen Mehrerer wie einen Willen und streben nach der innern Freiheit des Ganzen auf, indem sie die Uebereinstimmung des Urtheils und des Willens aller Einzelnen bezwecken. Im vollkommensten Maße wird dies in der Idee der beseelten Gesellschaft ausgedrückt, in welcher die gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht, die innere Freiheit Mehrerer, als wenn sie nur eines Gemüths wären, herschen soll. Wir sehen hieran, daß die Sittenlehre ein Ideal im Auge hat; die Höhe dieser sittlichen Entwicklung wird nur schwer erreicht. Die zunächst liegende Annahme wird sein, daß die unter einander in Gesellschaft tretenden Menschen in Streit gerathen, welcher durch das Recht geschlichtet werden soll; alsdann schließt sich daran als zweite Annahme an, daß sie in Billigkeit auf sittliche Vertheilung des Lohns und der Strafe ausgehn werden; hierdurch werden sie geführt werden zu einem allgemeinen gegenseitigen Wohlwollen in der Verwaltung ihrer gemeinschaftlichen Angelegenheiten, sie werden alsdann größere Vollkommenheit ihrer innern Entwicklung in der Cultur erreichen, bis sie zuletzt

zu der innern Freiheit der beseelten Gesellschaft erwachsen sind. In dieser Zusammenstellung treten die einfachen Ideen wieder auf, fast in umgekehrter Ordnung, nur Recht und Billigkeit haben die ursprüngliche Ordnung behauptet; sie läßt erkennen, daß die innere Freiheit in der Gemeinschaft der Menschen das höchste Ideal der praktischen Philosophie ist. Wie zu einer Person sollen sie zusammenwachsen, als wenn eine Einsicht und ein Wille, ein gemeinsames Gewissen, eine allgemeine Intelligenz sie belebte. Herbart äußert einmal, daß wir mit dem Gedanken dieser beseelten Gesellschaft auf das gekommen sein würden, was man unter der transcendentalen Freiheit des Absoluten sich gedacht hätte, die Spaltung zwischen Einem und einem Andern, deren jeder nur seinem Urtheil und seinem Gewissen folgen will, dieser leere und todte Gegensatz würde damit verschwunden sein; er hat dabei auch wohl im Sinn, daß hiermit die Abhängigkeit der Seele von der äußern Natur nicht bestehen bleiben könnte, aber er warnt uns vor dem Verführerischen in diesem Gedanken. Er würde unvermeidlich werden, wenn man die Ideen nicht ohne das Sein denken könnte oder wollte; wenn aber die praktischen Ideen als seiend gesetzt werden, so verwirrt man nur die praktische durch die theoretische Philosophie. Die praktischen Ideen sollen nur als Ideale betrachtet werden und wir sollen bei ihnen nicht an das Sein denken, an welchem sie haften möchten. Dieser Vorschrift hat doch Herbart selbst nicht in voller Strenge nachkommen können. Er meint, daß die Annahme, daß mehrere Vernunftwesen als eins zu betrachten wären in der beseelten Gesellschaft, anfangs als eine bloße Fiction erscheinen könnte, aber das wäre sie doch nicht. In der Sprache zeigte sich ein Mittel, welches die Vernunftwesen wirklich vereinigte, zwar nicht gänzlich wegen ihrer Mängel, aber die Tendenz zur völligen Einigung wäre an ihr nachgewiesen, eine Einigung unter den Menschen, welche nur noch auf Hindernisse stieße, wirklich vorhanden. Die Hindernisse weiter zu beseitigen müßten wir streben und die praktische Philosophie dürfte sie als beseitigt sich denken um das Geheiß der Ideen rein vernehmen zu lassen. So ist Herbart bemüht seinen Idealen auch in der Wirklichkeit eine Stätte zu ermitteln. Wie hätte er anders gekonnt, da er der praktischen Philosophie eine Wirksamkeit unter den Menschen zu sichern suchte? Sein Ideal der beseelten Gesellschaft läßt in der That die kühnsten Hoffnungen fassen. Alle Zweige der geselligen Vereinigung

soll sie umfassen, alle Menschen zur Einheit zu bringen suchen nach Maß der Mittheilung, welche sie unter sich zu bewirken wissen.

Wenden wir die praktischen Ideen auf den Menschen an, so treten uns die Schranken entgegen, welchen ihre Ausführung unterliegt, und es machen sich Warnungen geltend uns nicht fortreißen zu lassen von dem Gedanken an die transcendentale Freiheit und ein Ideal des praktischen Lebens auszubilden, welches den Bedingungen unseres wirklichen Lebens sich völlig entziehen würde; doch läßt Herbart darüber seine idealen Hoffnungen nicht fahren. Dem tugendhaften Charakter nachzutrachten, in welchem alle Ideen in gleicher Stärke und mit unerschütterlicher Festigkeit an der Person haften, bleibt uns geboten, obgleich wir durch unsere Schranken entschuldigt werden, wenn wir ihn nicht erreichen; denn die Ideen behaupten ihr Recht in Lob und Tadel; durch das Gebot dem tugendhaften Charakter nachzutrachten werden wir nur in die Zukunft verwiesen und an die Pflicht gemahnt. Dieselbe Pflicht, welche für uns gilt, haben wir auch für andere; in der beseelten Gesellschaft sollen wir den tugendhaften Charakter auszubreiten suchen. Dies geschieht in der Familie durch die Erziehung, welche zu ihrem Zweck den sittlichen Charakter des Zöglings hat. Auch im State soll es geschehn; denn er hat nur die Zwecke der Einzelnen und der kleinern Gesellschaften, aus welchen er sich bildet, in sich aufzunehmen und mit Macht zu bekleiden und alle diese Zwecke sollen auf den sittlichen Charakter hinarbeiten. Die Statskunst ist wie eine Pädagogik im Großen. Erziehung und Stat sollen sich ergänzen, weil Einzelleben der Familien und Leben der größern Gesellschaft nur durch gegenseitige Hülfe gedeihen können; hierin hat Plato's Stat nicht Unrecht. Um gerechtes Lob zu ernten, um gerechten Tadel zu meiden sollen wir in unserer Gesammtheit nach der Herstellung der beseelten Gesellschaft trachten, in welcher ein Gesammtgewissen urtheilt, ein Gesammtwille alles belebt, Recht, Lohn, Verwaltung, Cultur sich mehren; das ist die Würde, welche der Gesammtheit aller angewandten Ideen in der beseelten Gesellschaft zufällt.

Doch wir sind hiermit schon über die Grenzen hinausgegangen, welche Herbart der praktischen Philosophie steckte. Nicht was wir sollen, will sie untersuchen, das mag der praktische Mensch bedenken, der Theoretiker beschränkt sich darauf zu beurtheilen, wie die Dinge sich verhalten. Auch in der Sittenlehre bewahrt er

die Ruhe der Vernunft, indem er nur frägt, was gefällt oder misfällt. Schwer mag es sein diese Rolle festzuhalten, die Rolle des ruhigen Beobachters, auch in den Dingen, über welche die Vernunft eine Entscheidung fordert, aber Herbart hat sie sich erwählt; sie allein ist der Wissenschaft würdig. Er will sich hierdurch der Macht entziehn, welche die Forderungen der Vernunft über die neueste Philosophie ausgeübt hatten. Können wir glauben, daß ihm dies gelungen sei? In allen Theilen seiner Philosophie wird den Forderungen der Vernunft Folge geleistet. Herbart fordert, daß wir richtig denken, daß wir das Sein untersuchen, unsere Urtheile über das Leben der Seele nach den sittlichen Ideen regeln sollen. Nicht ohne Grund sind wir über die Grenzen der praktischen Philosophie hinausgegangen, weil sie am meisten über die Grenzen hinausstrebt, welche er seinen abgesonderten Theilen der Philosophie stecken möchte, am deutlichsten zeigt, daß alle seine metaphysischen Vorsichtsmaßregeln, durch welche er in der Rolle des ruhigen Beobachters sich und uns zurückhalten möchte, nicht ausreichen, vielmehr der Wucht der sittlichen Ideen weichen müssen, welche die Zeit ergriffen hatten. Am Ende seiner praktischen Philosophie warnt er den thätigen Mann nicht mit dem Ungestüm des Schicksals dahinzufliegen und hineinzugerathen in ein unwillkürliches Treiben und Getriebenwerden und räth dagegen zur Ruhe der Vernunft. Sie würde sich finden lassen entweder im Glauben an die Herrschaft des Bessern, welche wir dem Besten verdanken, oder in dem sinnigen Wandeln zwischen dem Zeitlichen und dem Zeitlosen, dem Geschehen und dem Sein. Warnung und Rath sind vortrefflich für eine Zeit, welche in stürmischer Reform ihr Maß verloren hatte. Glaube oder Wissenschaft soll uns beruhigen. Aber die rechte Ruhe wird hierdurch nicht versprochen. Glaube und Wissenschaft bleiben getrennt; wir wandeln zwischen beiden; die Wissenschaft soll auch nur ein Wandeln zwischen Sein und Geschehen bringen. Noch einmal müssen wir fragen, ob die Forderungen der Vernunft nicht weiter treiben. Der Glaube wird von Herbart nur aus weiter Ferne betrachtet; er sucht die Ruhe der Wissenschaft; in ihr aber kann er sich doch in jenem Wandeln nicht behaupten. Wie sehr ihn auch seine metaphysische Betrachtung des Seins fesselt, das Geschehen hat ihm doch den höhern Werth, weil es dem praktischen Leben angehört und der Werthschätzung der Dinge, von welcher die Ethik handelt.

Unzweideutig sind hierüber seine Aeußerungen. Der Mensch soll dahin streben einen sittlichen Charakter zu haben. Aus dem zuvor Beweglichen ist alsdann ein Beharrliches geworden. Die Vernunft, die geistige Regsamkeit hat sich festgesetzt in der Uebereinstimmung der Einsicht und des Willens, die innere Freiheit ist erworben, der Zweck der Philosophie. Dieses gewordene Beharrliche ist aber verschieden von der Substanz, dem an sich und ursprünglich Beharrlichen. Die Substanz beharrt schlechthin, der erworbene Charakter ist nicht schlechthin zuverlässig; nur zu viel Grund haben wir in ihn Mißtrauen zu setzen. Dennoch ist die erworbene Beharrlichkeit in praktischer Hinsicht unendlich viel wichtiger als die ursprüngliche, der Gegenstand der Metaphysik. Wir haben in diesen Aeußerungen das Bekenntniß, daß Herbart in seiner Werthschätzung der Dinge nicht umhin kann der Metaphysik nur eine untergeordnete Stellung zu der Aufgabe zu geben, welche der Mensch betreiben und die Philosophie lösen soll. Bei dem ruhigen Wandeln zwischen Sein und Geschehen, zwischen Metaphysik und Ethik, bleibt es nicht, das Geschehen gewinnt die Oberhand, die Ausbildung der inneren Freiheit im weitesten Umfange des ganzen Menschengeschlechts, in der beseelten Gesellschaft, zeigt sich als der erhabene Zweck, gegen welchen die beharrliche Substanz der Metaphysik weichen muß. Nur deswegen hält er die Metaphysik fest um zu zeigen, daß die Beharrlichkeit der Vernunft nicht das Ursprüngliche unserer Substanz, sondern ein im wirklichen Geschehen erworbenes Gut ist, welches wir nie in Vollkommenheit und mit voller Sicherheit besitzen, damit wir nicht ablassen nach ihm zu trachten und es zu größerer Festigkeit zu bringen.

Hierin ist der höchste Gesichtspunkt seiner Unternehmungen ausgedrückt. Wir finden in ihm das Mittel das System seiner Philosophie als ein Ganzes zu betrachten; es liegt in dem Begriffe des wirklichen Geschehens, welchen die Metaphysik entwickelte, die Ethik aber mit viel größerer Kraft verwendet. Wenn wir diesen Gesichtspunkt aber weiter verfolgen, hält es schwer mit den Zweifeln seiner Metaphysik sich zu versöhnen. Es beruht hierauf die Entscheidung über seine Lehrweise.

In der Metaphysik sehen wir das wirkliche Geschehen auf die Störungen und Selbsterhaltungen der Monaden beschränkt. Wir haben gesehn, daß hierdurch der Begriff des Vermögens, trotz

der heftigen Polemik gegen ihn, nicht beseitigt wird, auch das Werden und das Geschehen drängt sich dabei herzu, aber es kann doch scheinen, als wenn die absolute Setzung des Seins behauptet würde, weil die Störung sogleich durch die Selbsterhaltung aufgehoben wird und angenommen werden kann, daß Störungen und Selbsterhaltungen nur in den Erscheinungen und für den mit der Erklärung der Erscheinungen beschäftigten Zuschauer vorhanden sind, für die Monaden aber nur ihr Beharren durch beständige Selbsterhaltung besteht. Diesen Schein begünstigt die Metaphysik, ja sie scheint ihn behaupten zu wollen, bis sie zur Seelenlehre gelangt. Die Seele gehört zu den Zuschauern, für sie hat das Werden in dem Wechsel der Selbsterhaltungen Wahrheit. Es wird uns nun auch gesagt, daß die Störungen in ihren Folgen, den Selbsterhaltungen, bleiben und Verbindungen unter den Selbsterhaltungen in der Seele eine Mannigfaltigkeit der Vorstellungen herbeiführen. Wir können darin einen Fortschritt in der Entwickelung unseres Erkenntnißvermögens errathen, welcher zu dem Gedanken einer erworbenen geistigen Regsamkeit führt. Es bleibt nun nicht alles stehen bei der rohen Substanz mit ihrem Vermögen sich selbst zu erhalten; eine erworbene Fertigkeit der Vernunft bildet sich aus. Die Hoffnungen, welche hierauf gegründet werden könnten, halten nun zwar die mathematischen Berechnungen der Psychologie in engen Schranken, indem uns gezeigt werden soll, daß Verbindungen von Vorstellungen nicht leicht sich bilden, daß günstige Umstände dazu gehören, wenn die Vorstellungen sich durchdringen, wenn mehr als drei Vorstellungen im Bewußtsein zusammenbestehn sollen; aber die Bahn zu einer wirklichen Fortbildung der Substanzen ist doch einmal gebrochen und die praktische Philosophie zögert nicht sie weiter zu verfolgen. Die günstigen Umstände zur Verbindung der Vorstellungen führt die Gemeinschaft des sittlichen Lebens unter den Menschen herbei; in ihr wächst unsere Vernunft; die Einsicht des Einen theilt sich dem Andern mit durch die Sprache; der Charakter stält sich; es kommt zu einer wahren Gemeinschaft der Menschen in der beseelten Gesellschaft, in welcher die einzelnen Monaden wie ein Ganzes werden und das Ganze ihrer Bildung in der erworbenen Beharrlichkeit des Charakters der einzelnen Seele zu Theil werden soll. Dieses Ergebniß der herbartschen Lehre in ihrer letzten Entscheidung wendet sich nun ganz den Bestrebungen der neuesten deutschen Philo-

sophie zu. Es ist das Interesse für die moralischen Wissenschaften, was sich in ihm ausspricht; eine völlig idealistische Fassung hat es angenommen, wenn in der innern Freiheit und geistigen Regsamkeit, mehr im Leben als im Sein, mehr im Innern als im Aeußern das Gewichtvolle für unsere Bestrebungen gefunden wird; zuletzt dringt es doch stärker auf das Allgemeine, als auf das Besondere, wenn es die Hoffnungen auf ein Cultursystem in uns belebt, in welchem die Menschen zu einer Gesellschaft sich vereinigen sollen, als wenn sie eine Seele, eine zur höchsten Entwicklung aufstrebende Monade wären. Selbst das Streben nach Einheit und Identität aller Gegensätze fehlt dabei nicht, wenn die Harmonie aller Entwicklungsmomente in der innern Freiheit der Einzelnen und des Ganzen als der letzte Zweck bezeichnet wird. Auch hier ist es eine Philosophie der Geschichte, welche am Ende aller Philosophie uns winkt. Der Gedanke an die transcendente Freiheit der beseelten Gesellschaft soll uns das höchste Gut bezeichnen, nach welchem das Ganze emporstrebt. Mit allen diesen erhabenen Aussichten jedoch, müssen wir uns gestehn, können wir die metaphysischen Lehren Herbart's nicht gut vereinigen, weder die unbedingte Beharrlichkeit des absoluten Seins, noch den Streit gegen das Allgemeine und für die schlechthinnige Absonderung der Monaden, weder die gänzliche Verhältnißlosigkeit ihres Seins, noch das Verbot ihnen irgend eine Verneinung beizulegen. Mit ihnen steht im Streit, daß die menschlichen Seelen in Gemeinschaft mit einander den beharrlichen Charakter erwerben sollen, welcher ihnen in ihrem ursprünglichen Sein fehlen mußte. Die Grundsätze der Metaphysik werden durch das ethische Interesse über den Haufen geworfen, das wirkliche Geschehen gewinnt über das ursprüngliche unveränderliche Sein die Ueberhand und mit der Ruhe des sinnigen Wandelns zwischen dem zeitlosen Sein und dem zeitlichen Geschehen ist es vorbei.

Wenn wir fragen, warum Herbart dies sich nicht eingesteht, so hören wir ihn darauf sich berufen, daß durch die Verbindung der praktischen mit der theoretischen Philosophie nur Verwirrung sich ergeben würde. Er entschließt sich lieber die Metaphysik für sich zu betreiben und sie von den höhern Betrachtungen des praktischen Ideals entfernt zu halten. Man würde diese Zurückhaltung dulden können, wenn die Ergebnisse der Metaphysik nur nicht im Widerspruch mit den ethischen Gesichtspunkten ständen,

nach welchen er Lob und Tadel vertheilen will. Ueber etwas, was nicht sein kann, läßt weder Beifall noch Misfallen sich aussprechen. Das beharrliche Sein aber, welches er allen Monaden jeder für sich bewahrt wissen will, läßt weder die Regsamkeit der Vernunft, den Fortschritt in der Bildung des Charakters, noch die Vereinigung mehrerer Willen zu einer Gemeinschaft des Lebens zu. Der Gedanke die Metaphysik und die Ethik von einander gesondert zu halten kann daher nur als eine Eingebung der Verzweiflung daran, daß beide mit einander sich stimmen ließen, angesehn werden. Wenn beide wirklich in Zwiespalt stehen sollten, so würde dies nur ein Widerspruch sein, welcher ein Problem für die wissenschaftliche Untersuchung uns vorlegte, ein höheres Problem als alle die andern, welche Herbart vorlegte und behandelte. Es hat aber den stärksten Anschein, daß Herbart nur durch eine einseitige Behandlung der metaphysischen Probleme dazu geführt wurde ihn zu erkünsteln; denn seine Lösungen derselben können ihre hypothetische Natur nicht verleugnen. Sie verrathen fast in allen Punkten den Charakter einer heftigen Polemik gegen die herschende Philosophie.

Den Werth der herbartschen Lehre für unsere Zeit werden wir darin zu suchen haben, daß sie durch die Uebertreibungen der absoluten Philosophie zum Widerspruch gegen sie aufgeregt auch in schrofffter Weise ihn auszudrücken für zeitgemäß hielt. Daher widersprach sie dem absoluten System, indem sie an die Stelle eines Systems eine Vielheit der Theile der Philosophie gesetzt wissen wollte, welche nur einen sehr lockern Zusammenhang unter einander haben. Dies ist um so auffallender, je stärker in den einzelnen Theilen der dogmatische Charakter des Urhebers sich ausspricht, je mehr in jedem einzelnen ein abgeschlossenes System der Lehren gesucht wird. In dem Theile aber, welchem der meiste Fleiß zugewandt wurde, in der Metaphysik, spricht sich auch der Widerspruch gegen die herschende Philosophie am stärksten aus. Er hat es abgesehn auf eine Erinnerung an die Schranken und natürlichen Bedingungen unseres idealen Strebens, unseres geistigen Lebens und wendet sich daher ganz der Physik zu. Die herbartsche Metaphysik ist nicht eine Lehre vom Sein überhaupt, sondern nur vom physischen Sein, das Ethische schließt sie aus. Dagegen wird man nicht einwenden dürfen, daß sie die Psychologie in ihren Kreis zieht; denn in der herbartschen Psychologie ist nur ein Versuch zu

sehen die Psychologie ganz der Physik zuzuwenden. Sie kennt nur Selbsterhaltungen der Seele, welche auch der Naturtrieb übt; die innere Freiheit, von welcher sie redet, ist nur ein Erfolg von Selbsterhaltungen. Man darf es als ein Verdienst Herbart's ansehn, daß er gegen die hegelsche Lehrweise und andere verwandte Ansichten das Physische im Seelenleben hervorkehrte und die Untersuchungen der Psychologie an die Physik heranzog. Dem entspricht der Charakter seiner ganzen Metaphysik und das Hauptverdienst seiner Lehre wird darin zu suchen sein, daß sie den natürlichen Bedingungen des Denkens und Lebens, daher auch der Erfahrung mehr die Aufmerksamkeit zugewendet hat, als es von der vorherschend moralischen Richtung unserer neuesten deutschen Philosophie geschehn war. In dieser Richtung liegen daher auch die heilsamen Nachwirkungen der herbartschen Lehre, wie sich wohl jetzt schon verspüren läßt. Sie hat in der Metaphysik das Brauchbare in der alten Physik wiederaufgesucht und vorzugsweise an die leibnizische Monadenlehre sich angeschlossen. Viel Neues hat sie nicht gebracht, wenn wir sie mit dieser vergleichen. Außer daß sie zu kühnern Hypothesen fortgeschritten ist für die Anwendung der Mathematik auf die Berechnung der kleinsten Elemente des Lebens, hat sie nur den Grundsatz deutlicher hervortreten lassen, daß die Erscheinung nicht auf dem innern Leben allein, sondern aus dem Schein verschiedener Substanzen aneinander erklärt werden müsse. Dagegen ist das, was Herbart für die Weiterführung der Bestrebungen in der Moral gethan hat, von viel geringerer Bedeutung; auch in ihm schließt er ältern Lehren sich an, besonders der schottischen Schule; seine praktische Philosophie ist eine Skizze geblieben, welche nur ein dürftiges Bild vom Cultursystem und der beseelten Gesellschaft giebt. So stellt sie sich besonders dar, wenn man sie mit Schleiermacher's Unternehmungen in diesem Gebiete vergleicht.

Herbart mit Schleiermacher zu vergleichen haben wir Veranlassung, weil beide zum Widerspruch gegen die absolute Philosophie sich wandten. Viel gemäßigter ist Schleiermacher; er hält sich in den Grenzen einer Kritik, welche zum Skepticismus sich neigt, und sucht die bejahenden Ergebnisse der ethischen Reform weiterzuführen. In eine heftigere Polemik, als seine Grundanschauungen forderten, warf sich Herbart mit der vollen Ueberzeugung von der Hohlheit eines philosophischen Enthusiasmus, wel-

cher den ersten, physischen Bedingungen unseres Lebens nicht die genügende Aufmerksamkeit, die sorgsamste Erforschung zuwandte. Sein Widerstand in der Logik und in der Metaphysik trägt den Schein einer Gegenwirkung gegen die neuesten Reformbewegungen an sich. Es könnte scheinen, als bezweckte seine Metaphysik nur den alten Naturalismus zu erneuern. Aber die Ergebnisse der kantischen Kritik hatten ihre Macht an ihm nicht verloren. Die Physik setzt sich in Metaphysik um und schließt mit dem Bekenntniß, daß wir die Dinge an sich nicht zu erkennen vermögen. Daher dient die Metaphysik nur zur Folie der Moral. Die menschliche Vernunft ist nicht dazu bestimmt Wahrheit zu erkennen, sondern die beseelte Gesellschaft hervorzubringen, in welcher alle Werke der Cultur sich vereinen. Wie dogmatische Formen Herbart's Lehre auch angenommen hat, ihrem Wesen nach ist sie praktisch und schließt mit einem skeptischen Ergebnisse.

4. Wir sind bis zu den Zeiten herabgekommen, welche wir zu unserer Gegenwart rechnen dürfen. Mit ihren Bestrebungen sind wir zu eng verwachsen, als daß wir sie gegenständlich vor uns hinzustellen hoffen dürften. Aber sie mischt sich beständig in unser geschichtliches Urtheil ein; ihre Hauptzüge müssen wir zu fassen suchen um unser Urtheil abzuschließen.

Seit dem Tode Hegel's sind 28, seit dem Tode Herbart's 18 Jahre verflossen. In dieser Zeit haben die deutschen Philosophen nicht geruht; sogar Bewegungen unter ihnen haben sich gezeigt, welche die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zogen; sie werden nicht ohne Erfolge für die Feststellung der Meinung geblieben sein. Aber überblicken wir diese Bewegungen im Ganzen und Großen, so wird sich schwerlich verkennen lassen, daß sie weniger zu Bejahungen als zu Verneinungen geführt haben. Die fruchtbare Erzeugung philosophischer Gedanken hat abgenommen; eine historischkritische Ueberlegung dessen, was die frühern Zeiten gebracht hatten, hat mehr zu sichten als zu schaffen gesucht. Dies ist der natürliche Gang der Zeiten. Wenn ein Werk in schnellem Entwurfe ausgeführt worden, beginnt man es kritisch zu mustern; die zweiten Gedanken treten zu den ersten hinzu. Daher haben die Systeme der absoluten Philosophie unstreitig an Macht verloren, die Partei des Widerstandes an Einfluß gewonnen. Hegel's Schule hat sich aufgelöst; Herbart's Schule steht noch im einmüthigen Zusammenhang rüstiger Glieder. Schelling's Schule

hat wenig Boden gewonnen; Schleiermacher hat keine Schule beabsichtigt; seine kritische Verfahrungsweise hat aber viel Nachahmung gefunden. Schulen, welche eine halbe Opposition gegen den Stamm der absoluten Systeme des Idealismus bildeten, haben mehr Beifall gewonnen. Im Ganzen aber ist man der Schule nicht sehr günstig gestimmt; es finden sich Parteien, aber nur in der Zersplitterung, welche Verschiedenheit der Meinungen zu dulden geneigt ist.

An der stärksten Schule, der hegelschen, hat sich dieses Zerfallen in den auffallendsten Erscheinungen zeigen müssen. Kaum war Hegel gestorben, so fing die Verschiedenheit der Meinungen an unter seinen Schülern sich zu zeigen; nur unter dem Ansehn ihres Meisters waren sie zusammengehalten worden. Man unterschied damals eine rechte und eine linke Seite der Schule. Der Streitpunkt, um welchen ihre Spaltung sich handelte, lag in dem obersten Begriffe, in welchen Hegel die zwiespaltigen Elemente seiner Lehre zusammenzuzwängen gesucht hatte, im Begriffe des ewigen Processes. Daß Ewiges und Proceß nicht gutwillig sich vereinigen ließen, zeigte sich jetzt in der Auslegung der Lehre. Die rechte Seite legte den Ton auf das Ewige, das absolute Princip und die absolute Wahrheit. Sie hat ihre vorherschende Neigung zur Theologie, zu der sich gleichbleibenden Substanz des Glaubens in ihren hervorragendsten Werken deutlich ausgesprochen. Ihres conservativen Charakters war sie sich wohlbewußt; sie fand darin ihre Stärke und forderte Vertrauen in ihrer Verbindung mit den bestehenden Gewalten. Nur wenig aber hat sie zu schaffen gewußt; die Zeiten waren doch weniger zur Erhaltung als zur Auflösung angethan. Ueber das Ewige verlor sie das Zeitliche, den weltlichen Proceß fast aus den Augen, indem sie seine Vergänglichkeit hervorhob, konnte sie keinen frischen Muth zu ihren eigenen Werken fassen. Die linke Seite dagegen legte den Ton auf den Proceß. Sie ist die Partei der Bewegung. Auf praktische Wirksamkeit hatte sie es angelegt, wie dies Ruge's deutsche Jahrbücher am lautesten aussprachen. Die hegelsche Philosophie, sagte man, hätte lange genug mit der Theorie sich beschäftigt; von dieser Seite wäre ihr Werk vollendet, aber in die Bewegung der Völker, in die Umgestaltung der öffentlichen Meinung sollte nun die Philosophie aus der Schule heraus in das Leben getragen werden. Gegen dieses Bestreben die Meinung zu bearbeiten stach freilich die Verachtung

der bestehenden Meinung, der Zurückgebliebenen in der Geschichte des Geistes sehr augenfällig ab; die Praxis wurde sehr unpraktisch betrieben, weil man zu der Meinung der Menge sich nicht herablassen konnte um in ihr die bildbaren Elemente für die Zukufft zu finden. Von oben blickte die neue Philosophie auf die dumpfe Menge herab, welche der philosophische Gedanke beherschen sollte, ohne sie zu fragen, ob sie ihn wollte. Erst jetzt machte sich die Gewaltherrschaft, welche die absolute Philosophie anstrebte, in ihrer vollen Härte geltend, da sie nicht allein über Schule und Wissenschaft, sondern auch über das praktische Leben zu gebieten verlangte. Die Spaltung zwischen der linken und rechten Seite der hegelschen Schule war nun völlig zu Tage gekommen. Zwischen beiden ließ sich auch eine mittlere Richtung vernehmen, zu mancherlei Zugeständnissen bereit, selbst über die Grenzen des ursprünglichen Systems hinaus. In diesem Sinne hat sich eine hegelsche Schule unter den Philosophen erhalten. Aber durch die in ihren Ergebnissen völlig abweichenden, mit größerer Entschiedenheit ausgesprochenen Lehren der beiden äußersten Parteien war der innere Zwiespalt der absoluten Philosophie aufgedeckt und es ist begreiflich, daß die vermittelnden Stimmen das Ansehn einer Lehre nicht aufrecht erhalten konnten, welche sie selbst noch mit mancherlei Umbildungen bedenken zu müssen glaubten. Die hegelsche Schule hat sich mit dem Gedanken ihres Meisters getröstet, daß jedes System nur den Geist seiner Zeit aussprechen sollte, daß es nach dieser Zeit sich auflösen müßte um in einer vollkommnern Gestalt wieder zu erstehn; sie hat damit ihr System aufgegeben; ihre vollkommnere Gestalt ist aber nicht hervorgetreten; es ist bei ihrer Auflösung geblieben.

Noch am meisten würde die linke Seite der hegelschen Schnle darauf Anspruch machen können die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen und neue Antriebe in die Bewegung der Zeit gebracht zu haben. Doch nur kurze Zeit hat sie die Aufmerksamkeit zu fesseln gewußt; ihre reformatorischen Bestrebungen überstürzten sich; sie wußten nicht aufzubauen, sondern nur zu zerstören und haben sich daher schnell überlebt. Die Analyse ihrer Werke führt zu keinem andern Urtheil.

Zuerst ist von ihr David Strauß zu erwähnen. Durch sein Leben Jesu brachte er eine starke Aufregung hervor; als er nachher in seiner christlichen Glaubenslehre die kritische Geißel der

modernen Wissenschaft über die alte Dogmatik schwang, hatte er schon eine viel geringere Wirkung, zuletzt hat er nur noch Proben seines feinen Talents in die Behandlung historischer Stoffe gegeben. Nur seine ersten Werke können hier in Betracht kommen. Sie halten sich an das Historische; der philosophische Hintergedanke sucht an das hegelsche System festzuhalten und in Bezug auf ihn könnte man geneigt sein Strauß der Mittelpartei der hegelschen Schule zuzuzählen, wenn ihn nicht die rein verneinenden Ergebnisse seiner geschichtlichen Kritik der linken Seite zuzuführten. Seine Gedanken in dieser Richtung sind Fortsetzungen der freigeisterischen Bestrebungen an der Ueberlieferung, welche uns über die christliche Offenbarung unterrichtet hat, ihre Schwächen nachzuweisen. Diese Kritik ist einer unendlichen Verfeinerung fähig; daß sie durch die Mittel der neuern Wissenschaft Fortschritte gemacht hat, davon kann Strauß ein Beispiel abgeben. Wenn sein Leben Jesu den Unwillen nicht allein der Theologen, sondern eines viel größern Kreises wissenschaftlicher Männer erregt hat, so trifft dies bei weitem weniger die Grundsätze der geschichtlichen Kritik, als die einseitige Weise, in welcher sie geltend gemacht wurde, fast nur zur Verneinung. In jeder geschichtlichen Ueberlieferung setzt sich an die erste, objective Geschichte eine zweite Geschichte an, welche die Nachwirkung jener in den Gemüthern der Menschen ausdrückt. Das Recht der Kritik ist beide Geschichten zu sondern; sie soll beiden Geschichten ihr gleiches Recht widerfahren lassen, indem eine jede von ihnen darauf Anspruch hat in der Geschichte der Menschheit ihre Bedeutung zu behaupten. So lange beide nicht gesondert sind, ist das Geschäft der Kritik nicht beendet; so lange nicht eine jede von ihnen ihre Würdigung gefunden hat, ist die Frucht der Kritik nicht gewonnen. Keinem von diesen beiden Geschäften leistet Strauß Genüge. Die Erzählung der heiligen Geschichte betrachtet er als einen Mythus, darin liegt nur das Bekenntniß, daß die erste, objective Geschichte aus ihr nicht herausgefunden werden könnte. Die zweite Geschichte aber, der Mythus, das Product einer unbewußt dichtenden religiösen Phantasie, erfährt nur eine sehr oberflächliche Würdigung, indem der tiefere Gehalt der Fortbildung in ihr nicht hervorgehoben wird. Strauß selbst hat das Ungenügende der Ergebnisse seines Lebens Jesu gefühlt. Ueber die objective Geschichte dachte er sich genauer zu erklären,

indem er den Cultus des Genius verkündete. In Jesu sollen wir das religiöse Genie verehren. Diese Verehrung wird verglichen mit der Verehrung eines Homer, eines Rafael im ästhetischen Gebiete; doch nimmt die Verehrung des religiösen Genies noch eine höhere Würde in Anspruch, weil die Religion das Höchste in der Offenbarung des Göttlichen leistet und weil zwar in andern Werken des Geistes das Spätere besser ist als das Frühere, in der Religion aber umgekehrt der Anfang von grösserer Bedeutung als das Folgende, weil in jenem die Einheit des Göttlichen mit dem Menschlichen am reinsten und vollsten sich ausdrückt. Daher steht Christus weit über allen spätern Erzeugnissen des religiösen Geistes. Hierin würden wir nun das Ergebniß der Kritik über die objective Geschichte zu sehen haben; aber aus der geschichtlichen Kritik ist es doch wohl nicht geflossen; es trägt den Charakter einer philosophischen Meinung an sich. Ueberdies kommt nun aber die zweite Geschichte, der religiöse Mythus, viel schlechter zu stehn, als es anfangs schien, da man in ihm die Verklärung der religiösen Idee zu finden erwarten durfte. In der Religion verschlechtert sich alles Spätere. Von diesem Grundsatze aus wird eine billige Würdigung der religiösen Ueberlieferung wohl nicht zu erwarten sein. Hierüber hat Strauß in seiner christlichen Glaubenslehre weitere Auskunft gegeben. Die Dogmatik ist ja nur die Fortsetzung des religiösen Mythus; wenn wir aber Strauß hören, so zeigt sie nur die Auflösung des religiösen Geistes in der Kirche, dem Werke Christi, in der traurigsten Gestalt zusammenhangloser, in Widerspruch stehender Lehren. Diese Ergänzungen des Lebens Jesu geben nur noch weniger Befriedigung. Wenn es Ernst wäre einen Cultus des religiösen Genius aufzurichten, so würde uns ein seiner würdiges Werk gezeigt werden müssen. Homer, Rafael werden in ihren Werken verehrt und geliebt; wo aber ist das Werk Christi und wie ist es beschaffen? In der Kirche findet es sich, aber nur in entstellenden Mythen von der gemeinsten Art und in abgeschmackten Dogmen; unsere Ehrfurcht kann dadurch nicht geweckt werden. Strauß wiederholt die Behauptung Hegel's, das Christenthum sei identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit, aber die Thatsachen, in welchen er es uns schildert, stehen damit in Widerspruch. Wer an das Werk seine Hand legt, nicht um es wiederherzustellen, sondern um es aufzulösen, der kann nicht zur Verehrung seines Meisters auffor-

dern. Indem nun Strauß die zweite Geschichte nur als Entstellung der ersten betrachtet, kommt er zu seiner Meinung, daß in der Religion von ihren ersten Anfängen aus alles sich verschlechtere. Sie schließt sich freilich wohl einer sehr verbreiteten Ansicht unter den Theologen an, aber mit den Grundsätzen der Philosophie der Geschichte steht sie in vollem Widerspruch. Sie regten sich in dem Gedanken, welchen er seinem Leben Jesu zu Grunde legte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern die ganze Menschheit der sündlose Träger des Erlösungswerkes, der Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen sei; nur daraus wußte er die Macht des Christenthums in der Geschichte sich zu erklären, daß die Auflösung des Dualismus in ihm angelegt sei; aber eine Fortführung in der Bestreitung des allgemeinsten Vorurtheils kann er in der Geschichte des religiösen Lebens nicht finden; seine verneinende Kritik weiß den wahren Gehalt nicht zu entdecken; er hat es leider mit einer so jämmerlichen Seite der Geschichte zu thun; daß er nur Schwachheit, Verwirrung und Irrthum im Fortgange des religiösen Lebens erkennen kann.

Was Strauß begonnen hatte, ist weiter von der linken Seite der hegelschen Schule fortgesetzt worden. Davon kann Bruno Bauer als Beispiel dienen, der in seiner Kritik der evangelischen Geschichte mit noch größerer Anmaßung die philosophische Idee der Verblendung der religiösen Menge entgegensetzte. Für die Philosophie und die Geschichte ist dadurch wenig gewonnen worden. Die ganze Untersuchungsweise war einseitig angelegt. Sie hatte es nur mit einer Auseinandersetzung des Verhältnisses zwischen Religion und Philosophie zu thun, in welcher die absolute Herrschaft dieser über jene und das Recht der Philosophie die religiöse Geschichte nach dem philosophischen System zu deuten behauptet werden sollte. Je weniger man dabei die übrigen Culturelemente berücksichtigte, je mehr man außer Augen setzte, daß auch die Philosophie neben der Religion und der Geschichte nur eine bedingte Bedeutung in Anspruch nehmen könnte, um so vergeblicher mußten die Anstrengungen dieser Kritik sich zeigen auf den Fortgang der allgemeinen Bildung Einfluß zu gewinnen.

Den Weg, welchen Strauß und Bauer in der Theologie eingeschlagen hatten, wollte Ludwig Feuerbach in der Philosophie verfolgen. Er meinte auf diesem Wege durch die Verneinung zur Bejahung gelangen zu können. Das Christenthum sah er für

veraltet, für abgestorben an; die welthistorische Heuchelei eines nicht mehr gehegten Glaubens wollte er beseitigen, den Glauben in Philosophie umsetzen. Von der hegelschen Schule ausgegangen hat er sich doch in fortschreitendem Maße von ihr losgesagt, obwohl er die hegelsche Lehre noch immer als die Grundlage der seinigen betrachtete, welche man nicht ungestraft vernachlässigen dürfte. Die Geschichte der Philosophie hat ihn belehrt, daß Hegel's System nur die letzte Spitze der mit Cartesius beginnenden abstractidealistischen Richtung sei, eine Einleitung in die wahre Philosophie, eine abstracte Dialektik, welche die metaphysischen Grundsätze der Wissenschaft misverstanden habe. Hegel's Philosophie ist durch und durch ein Widerspruch. Der Streit der rechten und der linken Seite der Schule hat zu dieser Einsicht geführt. Weder mit der erstern kann er die Verehrung des ewigen Gottes und der ewigen Substanz des Glaubens als das Wesentliche festhalten und in dem zeitlichen Proceß nur ein Scheindasein sehen, noch mit der andern die Geschichte der Menschheit als das Wahre betrachten, dabei aber noch immer den ewigen und unendlichen Gott bestehen lassen. Um den Widerspruch der hegelschen Lehre zu lösen muß man Ernst machen mit dem beständigen Proceß der Natur und des Geistes und darf neben ihm nichts anderes als wahr anerkennen. Er weiß sehr gut, daß hiermit der hegelschen Schule ein Ende gemacht wird. Was Hegel lehrte, daß alle Systeme der Philosophie nur Werke der fortschreitenden Zeit sind, welche von ihren Folgen beseitigt werden müssen, soll sich jetzt an seinem eigenen Systeme bewähren; der Philosophie der Zukunft muß es geopfert werden. Die fixirte Philosophie ist nichts, nur die flüssige Philosophie ist die Philosophie des Lebens, eine Philosophie ohne Schule und ohne System. Von Hegel's Lehren bleibt nun wenig bestehn. Das System, die Form der Wissenschaft, auf welche Hegel das größte Gewicht gelegt hatte, wird mit Verachtung behandelt; die Form soll dem Wesen weichen. Das Verfahren wird völlig umgekehrt. Nicht vom Unendlichen, sondern vom Endlichen sollen wir ausgehn. Das ist die wahre Weisheit, im Endlichen das Unendliche zu finden, im Empirischen das Speculative; die wahre Philosophie ist die, welche sich selbst verläugnet, der man es nicht mehr ansieht, daß sie Philosophie ist. Indem er nun die Misverständnisse der hegelschen Metaphysik beseitigen will, wird er auf Kant's Ansichten wiederzurückgeführt. Die me-

taphysischen Begriffe müssen in Bestimmungen des menschlichen Bewußtseins umgesetzt werden. Dies hat er aber nur zum kleinsten Theil ausgeführt. Die Philosophie der Zukunft ist von ihm nur in einem ihrer Theile bearbeitet worden; ihre Grundsätze hat er auf die Religionsphilosophie angewandt. Mit Strauß und andern Parteigängern der linken Seite der hegelschen Schule hat er diese Richtung gemein, gewiß nicht ohne Grund. Die neueste Philosophie hatte in ihrem Bemühn die Geschichte der Cultur zu begreifen auf die Religion das größte Gewicht gelegt; ihre Macht in der Geschichte ließ sich nicht verkennen; wenn die Philosophie ihre absolute Herrschaft behaupten wollte, so mußte die Religion von ihr gedemüthigt werden.

Auf eine solche Demüthigung hat es Feuerbach abgesehn, weil er die reine Philosophie, die Philosophie des universellen Geistes will. Niemand hat sich stärker als er gegen den Begriff der christlichen Philosophie erklärt, weil er überhaupt keinem andern Culturelemente Einfluß auf die Philosophie gestattet. Er verwirft daher auch den abstracten Idealismus, welcher viel zu vornehm auf die Erfahrung und die gemeine Vorstellung herabsähe. Vielmehr soll die Philosophie ganz mit der Erfahrung eins werden, nur die Wirklichkeit begreifen, mit dem Sinnlichen sich durchdringen, alles Jenseitige abthun, der Gegenwart leben, an das Zukünftige und die Unsterblichkeit der Person nicht denken. Dies wird in den stärksten Gegensatz gegen die Lehre des Christenthums gestellt, in welcher Feuerbach nur den Dualismus zwischen Gott und Welt, Gnade und Natur, Geist und Fleisch ausgedrückt findet. Von der Philosophie der Geschichte hat er nun wohl gelernt, daß die Elemente einer vergangenen Cultur nicht für Priesterbetrug und willkürliche Erfindung erklärt werden sollen, er achtet daher auch die Religion und besonders die christliche für eine natürliche Stufe in der Entwicklung des Geistes; aber er kann doch nur eine natürliche Täuschung in ihr sehn. Sie ist gegründet in dem Abhängigkeitsgefühl des Menschen von der Natur, welche den ersten Grund seines Daseins abgiebt, aus welchem er sich zum Bewußtsein seines Wesens erheben soll. Durch diese seine Bestimmung unterscheidet sich der Mensch vom Thiere. Das Selbstbewußtsein aber des Menschen schließt in sich das Bewußtsein des Unendlichen, indem die Gattung des Menschen dazu bestimmt ist die unendliche Natur zu begreifen. Hierin liegt auch seine Religion,

welche er vor den Thieren voraus hat. Sie ist das erste indirecte Selbstbewußtsein des Menschen, in welchem er sich selbst im Gegenstande seiner Verehrung zum Gegenstande seiner Betrachtung macht. In ihr entzweit er sich aber auch in seinem Innern, indem er in einem Andern sich selbst verehrt und das Unendliche, welches in ihm selbst liegt, außer sich hinstellt. Seine Zukunft betrachtet er wie etwas ihm Aeußeres und erhebt sie zu einem ihm fremden Gott. Das Selbstbewußtsein des Menschen ist der unendliche Gott. Die Theologie ist nichts als Anthropologie; alle ihre Lehren drücken nur die Wünsche des Menschen aus. Der Mensch ist Anfang, Mitte und Ende der Religion. Sie ist eine unwillkürliche Täuschung des Menschen, in welche er eingeht, indem er sein eignes Verlangen und Streben nach dem Unendlichen in einen gegenständlichen Ausdruck bringt. Diese unwillkürliche Täuschung schlägt aber zu einem verderblichen Wesen um, wenn man über sie nicht hinausbringt zur Philosophie sondern an seinen subjectiven Wünschen festhält, nicht dem Allgemeinen, sondern nur sich selbst anhängt, nicht dem Menschen als Gattung, sondern sich selbst seiner individuellen Person das Unendliche zueignen will, welches nur dem Menschen im Allgemeinen gebürt. Dieser Wahn ist der Standpunkt des religiösen Glaubens, welcher zur sich selbst aufopfernden Liebe sich nicht zu erheben weiß. Der religiöse Glaube wird daher von Feuerbach als das böse Princip, das Festhalten am Subjectiven und am Egoismus bekämpft. Er fordert, meint Feuerbach, eine übernatürliche Versöhnung, an deren Stelle wir die natürliche setzen sollen, die Versöhnung des Menschen mit sich und seiner Natur. Die Philosophie wird uns zu dieser führen.

Zu ihr gehört zuerst, daß wir den Glauben an Gott bei Seite legen. Selbst der pantheistische Gott, welchen die Philosophen ersonnen haben, muß beseitigt werden; wir müssen zum Atheismus zurückkehren. Hierzu dienen die Ueberbleibsel des kantischen Kriticismus, welche wir schon bei Feuerbach in Beurtheilung der metaphysischen Begriffe bemerkt haben. Der Mensch kann nicht über sich hinauskommen; sein Wesen zu begreifen, das allein ist seine Bestimmung. Alles Transcendentale ist zu beseitigen; die übernatürliche Religion ist der Herd des Transcendentalen. An ihre Stelle sollen wir die natürliche Religion der Vernunft setzen, welche nicht Wunder Gottes, sondern der Vernunft verehrt, Wunder, die sich aufs engste an die Natur anschließen,

so daß sie natürliche Wunder sind. Hierin liegt das Positive, durch welches Feuerbach über die verneinende Kritik der Theologie hinausgehen wollte. An die Stelle der Theologie soll Anthropologie treten, welche wieder in Physiologie gegründet ist. Wozu brauchen wir einen Gott, da wir keinen Anfang, keinen Grund der Natur anzunehmen haben? Die Natur ist immer gewesen; sie ist das Erste der Zeit, aber nicht dem Range nach. Sie hat den Menschen gemacht, damit sie in ihm zum Bewußtsein ihrer selbst käme. Die Vernunft ist das Zweite der Zeit nach, dem Range nach aber in moralischer Schätzung das Erste. Der Mensch soll das Bessere suchen; an ein besseres Leben sollen wir nicht glauben, wir sollen es wollen, nicht vereinzelt, sondern mit vereinten Kräften, nicht für unsere Person, sondern für unsere Gattung, in der Liebe, welche die Menschen vereinigt. Das ist die wahre Religion, welche den ganzen Menschen, sein Denken, seinen Willen, sein Herz ergreifen soll. Sie löst den Glauben in Liebe, in Sittlichkeit auf, an die Stelle eines undenkbaren Gottes setzt sie die begreifliche und sinnlich faßliche Natur, deren Haupt der Mensch ist. Diese philosophische Religion will nicht die Abstraction des Menschen welche in leere Gedanken sich auflöst. Die wahre Philosophie wirft die Abstraction des denkenden Menschen von sich; im Wirklichen findet sie die Wahrheit; das Sinnliche, das Fleisch verschmäht sie nicht; sie weiß, daß unsere Sinne uns erst mit dem Ganzen in Verbindung setzen und zu dem werden lassen, was wir sein sollen, Wesen, welche in ihrem Bewußtsein die Natur darstellen. Zur Philosophie gehört daher nicht allein der reine Act des Denkens, sondern auch der unreine, gemischte Act des sinnlichen Lebens, ja der Leidenschaft.

In der Lehre Feuerbach's ist die Auflösung der hegelschen Schule von der linken Seite her deutlich ausgesprochen. Daß sie etwas Haltbares gebracht hätte, wird man nicht behaupten können. Ihre Formlosigkeit, ihre Verachtung aller Methode mußte sie daran verhindern. Für die Aufgabe der Wissenschaft, wie Feuerbach selbst sie sich dachte, hat er nichts gethan. Von der Natur soll der Mensch hervorgebracht werden, im ganzen Menschen, in seiner von der Sinnlichkeit genährten Vernunft soll die Natur sich ihrer bewußt werden; er selbst hat keine Hand dazu gerührt, den Naturproceß uns begreiflich zu machen, in welchem der Mensch wird; er hat ebenso wenig gezeigt, wie der sittliche Proceß sich vollzieht,

in welchem durch einen reichen Gang der Bildung hindurchgehend das Bewußtsein des Menschen sich entfaltet. Vor diesen Aufgaben der Bejahung ist seine Lehre in Verneinungen stehen geblieben. Diesen würde man nur das Verdienst zuschreiben können einen Glauben bekämpft zu haben, welcher den Werken der Cultur, der Wissenschaft und der Liebe sich entziehen könnte, wenn ein solcher Glaube zu fürchten wäre.

Unter den Trümmern der hegelschen Schule haben sich noch andere Gedanken geregt, welche den feuerbachschen verwandt waren. Wenn Feuerbach dem ganzen Menschen mit Einschluß seiner Sinnlichkeit und seiner Leidenschaft das Wort redete, so durfte man auch seinen gröbsten Egoismus rechtfertigen zu können hoffen. Die Erscheinungen, in welchen dies hervorgetreten ist, stehen zu vereinzelt da, als daß sie große Beachtung verdienten. Von viel größerm Gewichte sind die Anpreisungen des Naturalismus, welche die Lehren Feuerbach's begünstigten. Wie sehr er auch die höhere Würde der Vernunft vor der Natur zu preisen wußte, den Menschen wollte er doch nur als ein Product der Natur gelten lassen. Jedes Product steht unter dem Producirenden; der Mensch ist nur ein höheres Naturproduct; als solches muß er aus der Natur begriffen werden. Dies sind die Gedanken des neuesten Naturalismus, welcher in seinen allgemeinen Grundsätzen sich wenig unterscheidet von dem Naturalismus des vorigen Jahrhunderts. Unter ihnen hat sich eine Wiederkehr der alten Dinge vorbereitet. Wie es Revolutionen von oben giebt, so Reactionen von unten. Einer solchen haben die Männer gedient, welche in Anschluß an die Lehren Feuerbach's und der linken Seite der hegelschen Schule auch Holbach's System der Natur als einen Zeugen der Wahrheit gepriesen haben.

Wenn bei sonstiger, wissenschaftlicher Regsamkeit die Philosophie in einer Auflösung ihrer Lehren begriffen ist, so verfehlen die empirischen Wissenschaften nicht ihr Gewicht stärker zu fühlen. Ihr allmäliger, von der Natur gesicherter Fortschritt giebt ihnen Vertrauen. In ihm dürfen sie es wagen für die exacten Wissenschaften sich auszugeben, weil sie einen sichern Boden unter sich fühlen. Ihre Sicherheit jedoch beruht auf ihrer Beschränktheit und nur mit Hülfe der Philosophie gelangen sie zur Selbstbeschränkung; so wie diese Hülfe sie verläßt, gerathen sie in Gefahr über alles nach ihrem Maßstabe entscheiden zu wollen. Hiervon hat

unsere Gegenwart reichliche Erfahrungen aufzuweisen. Im Pochen auf die sichern Fortschritte einer exacten Naturwissenschaft, im Anschluß an die Lehre, daß die menschliche Gattung und die Vernunft nur das edelste Product der Natur sei, hat ein Materialismus seine Stimme erhoben, welcher die von Feuerbach verkündete Philosophie der Zukunft und die Emancipation des Fleisches zur Wahrheit machen wollte. Wenn die Theologie zur Anthropologie, die Anthropologie zur Physiologie werden sollte, so kam es darauf an zu zeigen, wie die Natur, ursprünglich Materie, aus den ihr inwohnenden Kräften den Menschen bilde und alle die Werke seiner Kunst hervorrufe bis zu der Stufe der gegenwärtigen Bildung hinauf. Dies hat nun freilich der neueste Materialismus in einem exacten Beweise ebenso wenig zu leisten vermocht, als seine ältern Brüder; aber er ist eben die Philosophie der Zukunft; er speist uns mit Versprechungen. Die Naturwissenschaft hat es vermocht aus dem Stoffwechsel manche bisher unerklärliche Naturerscheinung zu erklären; für diese Forschungen eröffnet sich ein unermeßliches Feld, welches man mit Glück beschritten hat; nach Analogie der bisherigen Erfolge läßt Größeres sich erwarten und was bisher in den niedern Kreisen der Natur geleistet worden ist, wird auch für die höchsten Gebiete des Lebens sich bewähren. Die Grundsätze der Naturforschung bleiben in allen Gebieten sich gleich; sie gelten für das Leben der Vernunft ebenso, wie für das sinnliche Leben und für die todte Natur. So zaubert man uns ein Bild der Phantasie vor von einer exacten Naturwissenschaft, welche das Räthsel der Welt lösen werde. Freilich die Grundsätze bleiben dabei ununtersucht, ihre Tragweite wird nicht geprüft; denn die exacte Wissenschaft, welche nur auf sichere Thatsachen der Erfahrung sich stützt, kann auf die Abstractionen allgemeiner Grundsätze, auf unfruchtbare methodologische Untersuchungen sich nicht einlassen. Wie das alte System der Natur ist auch dieses neueste dem Sensualismus zwar zugethan, entzieht sich aber seinen skeptischen Folgerungen, auf die Wahrscheinlichkeiten gestützt, welche die bisherigen Erfolge der Naturwissenschaft glänzend bewährt haben. Die exacte Wissenschaft macht sich doch kein Bedenken der Wahrscheinlichkeit zu folgen, wenn sie nur ihren Wünschen entspricht.

In diesen Lehren ist die wissenschaftliche Reaction in voller Blüthe. Sie will uns im Allgemeinen auf den Standpunkt des

vorigen Jahrhunderts zurückbringen. Und man wird nicht scherzen dürfen mit ihren Bestrebungen, welche einen so ernsten und gewichtigen Hintergrund in der vordringenden Macht der Naturwissenschaften haben. Ihnen liegt das Bedürfniß zu Grunde der empirischen Naturlehre eine allgemeine Theorie zur Seite zu stellen, welche ihr Verhältniß zur Wissenschaft überhaupt ins Klare setze; je stärker die Regsamkeit des Geistes in diesem Gebiete in neuester Zeit gewesen ist, um so mehr wird dieses Bedürfniß gefühlt und deutlich dürfte sich herausgestellt haben, daß weder die Naturphilosophie der absoluten Systeme, noch die Theorien Herbart's ihm Genüge gethan haben. Aber auch von den Theorien des neuesten Materialismus dürfen wir sagen, daß es mit ihrer Reaction nicht gar zu ernst gemeint sei. So wie sie das sittliche Gebiet berühren, zeigen sie sich als völlige Gegner der Reaction. Ihre Angriffe gegen den Spiritualismus der philosophischen Systeme sind spielend, gehen nur von einzelnen Punkten der Naturlehre aus, bringen in das Ganze der Theorie nicht ein und haben es noch in keiner Zusammenfassung der Lehre zu einer geschlossenen Gestalt gebracht, welche auch nur mit Holbach's System der Natur in einen entfernten Vergleich gestellt werden könnte, geschweige daß sie einen so mächtigen Rückhalt haben sollten, wie die Systeme des Sensualismus im vorigen Jahrhundert ihn darboten. Nur wie eine Mahnung an die Philosophie nicht stehen zu bleiben bei dem bisher Gewonnenen wird uns diese Stimme des Materialismus erscheinen können.

Der Streit gegen sie konnte nicht ausbleiben; nicht allein die Philosophie hat ihn erhoben, auch die Theologie und selbst die Naturwissenschaft. Daß er von den verschiedensten Seiten kam, zeigt, daß die Gedanken des neuesten Materialismus nur eine vereinzelte Stellung in der Bildung unserer Zeit und keine Aussicht hatten ihre Zurückbringung eines veralteten Standpunktes durchzusetzen. Der Streit aber, welcher über diese vereinzelte Frage entbrannt ist, giebt auch wenig Aussicht auf Verständigung, vielmehr scheint uns kein Theil unserer Literatur mehr als der ihm angehörige zu zeigen, wie wenig bisher von den Früchten der neuesten Philosophie Gemeingut der Gebildeten geworden ist. Unter ihnen wären die Anknüpfungspunkte wohl zu finden gewesen für eine Berichtigung des Begriffes der Materie, welcher den Verirrungen des neuesten Materialismus zu Grunde gelegt wurde, und zu der Un-

tersuchung über die Stellung der äußern Wahrnehmung, auf welche die empirische Naturforschung sich stützt, zu dem ganzen System unserer Erkenntnisse. Dies waren die Punkte, auf welche der Streit zurückgeführt werden mußte, wenn er eine gründliche Erledigung finden sollte; nur von wenigen der Streiter sind sie berührt worden und für erledigt können die in ihnen liegenden Aufgaben nicht angesehen werden. Ohne Zweifel ist die deutsche Philosophie nicht ohne Schuld daran, daß sie nicht tiefer in das Gemeinbewußtsein eingedrungen ist. Mit revolutionärer Oberflächlichkeit hat sie die gemeine Vorstellungsweise verachtet; man kann sich nicht wundern, daß ihr diese Verachtung zurückgegeben wird, seitdem sie ihre Herrschaft verloren hat. Im natürlichen Gange der Dinge folgt der Revolution die Reaction.

Nicht allein von Seiten der Naturwissenschaften ist sie eingetreten. Eine viel stärkere Macht als sie übt über die allgemeine Meinung noch immer die Religion. Wenn jene mit den materiellen Interessen des praktischen Lebens in Bund treten, so vertritt diese die Moral und wie sehr auch der Reichthum der äußern Güter locken mag, so begreift doch jeder, daß er nichts bieten würde, wenn Recht und Gerechtigkeit, wenn Glaube und Treue aus der Gesellschaft der Menschen verschwunden wären. Mächtig mußte daher auch die Reaction der Theologie gegen die neueste Philosophie wirken. Von Stufe zu Stufe ist sie gewachsen. Dies bietet ein Schauspiel dar, welches recht nahe den Gesichtspunkt unserer Geschichte berührt. Das im vorigen Jahrhunderte sehr gesunkene Ansehn der Theologie war auf der Leiter der neuesten deutschen Philosophie wieder emporgestiegen. Der Kampf der Philosophen gegen den Naturalismus hatte es gehoben. Für Herz und Gemüth sprachen am Ende des vorigen und zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts viel durchdringender die Philosophen als die Theologen. Kant machte die ganze Strenge der Moral geltend und wies auf das Verderben des menschlichen Herzens hin. Das Bedürfniß einer moralischen Erziehung, einer Erziehung des Menschengeschlechts, einer Kirche neben dem Stat wurde dringend von der Philosophie bevorwortet; sie eröffnete das Verständniß für den symbolischen Ausdruck des religiösen Bewußtseins. Die Philosophie der Geschichte öffnete auch der positiven Offenbarung die Wege. Schon früher hatte sich aus der kantischen Schule die historische Rechtschule gebildet; sie mußte der Schule der positiven Religion

wohl vorausgehn, denn das Bedürfniß des positiven Rechts ist fühlbarer für die sittliche Gesellschaft als das Bedürfniß religiöser Satzungen. Die Theologie hat aber auch nicht lange gezögert auf das Recht der Geschichte in ihrem Gebiete zu dringen. Der historische Christus, die Vorbildung des Christenthums in der heiligen Geschichte, die Fortbildung der Glaubenslehren und der religiösen Praxis in der Kirchengeschichte kamen mehr und mehr zu Ansehn. Die theologischen Kämpfer für die positive Offenbarung blieben jedoch meistentheils noch immer in gutem Einvernehmen mit der Philosophie, nur Besorgnisse vor pantheistischen Misdeutungen und vor übertriebenen Anmaßungen der Philosophie reizten sie zur Polemik gegen philosophische Neuerungen. Besorgnisse dieser Art waren nicht ohne Grund. Die philosophische Construction der religiösen Geschichte konnte die Theologie nicht vertragen, der Herrschaft, welche die absolute Philosophie über ihre Lehren sich anmaßte, gleichsam als wären sie nur aus philosophischen Bedürfnissen erwachsen, konnte sie sich nicht unterwerfen. Der Bruch zwischen den Systemen der herschenden Philosophie und zwischen der Theologie kam nun völlig zu Tage, als die linke Seite der hegelschen Schule ihren Streit gegen den niedern Standpunkt des historischen Glaubens begann. Es traf dies zusammen mit andern Bewegungen im kirchlichen Leben. Auch von praktischer Seite her waren Reformen versucht worden; der bisherige kirchliche Bau, bei welchem man eine geraume Zeit sich befriedigt hatte, obwohl er voll von Streit, obwohl in ihm die Religion erkaltet und erstarrt war, drohte bei unvorsichtiger Berührung den Einsturz; so hat man sich zu einer rein positiven Fassung der Theologie gewandt; wie in einer Nachahmung der historischen Rechtschule ist das geschehn; man hat das bestehende Kirchenrecht zum Grunde seines Glaubens gemacht und die Zeit zu den Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts zurückzubringen gesucht; diese theologische Reaction unterscheidet sich von der naturwissenschaftlichen darin, daß diese zum Standpunkt des 18., jene zum Standpunkt des 16. Jahrhunderts zurückdrängt; sie sucht den Indifferentismus der Theologie gegen die Philosophie zu erneuern. Der Friede wird dadurch nicht herbeigeführt; der Streit zwischen Katholiken, Lutheranern, Reformirten bleibt einstweilen unberührt; er hat sich nur gemehrt durch die Unterschiede der neuen und der alten; durch Scheidung

des religiösen und des wissenschaftlichen Bewußtseins wird der Mensch nicht einiger.

So sehen wir die Gegenwart von Parteiungen der Meinung zerrissen. Die Reformen der neuesten Philosophie haben sich nicht bewährt; sie sind gescheitert an ihrem Uebermaß, an der Anmaßung, in welchen die Philosophie die Alleinherrschaft über das geistige Leben forderte. Sie sieht sich gegenwärtig von zwei Reactionen in die Presse genommen, wenn wir auch andere weniger bedeutende Gegner verschweigen wollen. Es hat wohl keine Gefahr, daß diese Reactionen die Ueberhand gewinnen, denn sie sind untereinander in Streit und theilen die Schwächen aller Reaction. Das Alte läßt sich nicht wiederbringen, nur im Gefühle der Schwächen, welche das Neue bietet, sehnt man sich nach ihm. Nicht die Meinung des 18., nicht die Meinung des 16. Jahrhunderts kann uns frommen in irgend einem Zweige des Lebens; der Sinn der fortschreitenden Bewegung hält sich an den Spruch: prüfet alles und das Gute behaltet; zu dem guten Alten soll das Bessere gefügt werden. Wenn wir den revolutionären Sinn der neuesten Philosophie nicht haben billigen können, so kann uns eben so wenig die Reaction gegen sie gefallen. Nur in einem mittlern Ergebniß zwischen beiden wird der Streit enden. Wie oft auch die gerechte Mitte, welche unter den Parteien der Zeit sich aufgethan hat, verhöhnt worden ist, es mag wohl schwer halten sie zu treffen, es mag eine Anmaßung sein, wenn man sie gefunden zu haben behauptet, aber die wahre gerechte Mitte wird von der Zeit vertreten werden, nicht eine Partei wird sie wollen, sondern der kritische Geist, welcher aus den Wirrungen entgegengesetzter Meinungen sich emporarbeitet. Bis er erschienen ist, mögen wir die Gerechtigkeit üben, welche keine Partei ungehört verdammt, aber auch keiner sich hingiebt, weil er in keiner das Ganze findet.

Die Reaction hat nicht allein auf die Wissenschaft sich erstreckt. Von vornherein haben wir auf das Zusammengehören der Culturelemente gedrungen. Es giebt eins der besten Zeugnisse für unsere Zeit ab, daß sie in ihren leidenschaftlichen Bewegungen doch immer nach allen Seiten zu die Interessen aller Gebiete des Lebens in Mitleidenschaft zu ziehen gesucht hat. Es wurde auch schon erwähnt, daß die Umwandlung der Dinge seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts nicht weniger in den Werken des Geschmacks als in Politik und Wissenschaft sich

erkennen läßt. Hiervon können wir die Anwendung machen auf die Abschätzung der Reactionen, in welchen wir gegenwärtig uns finden. Auch im Geschmack haben sie sich geltend gemacht. Mit Vorliebe hat man wieder zwei Arten der Kunst vergangener Zeiten hervorgezogen, das Rococo und die Renaissance. Sie haben daran gemahnt, daß wir die nackte Schönheit des griechischen Stils wohl nicht allein zum Muster für unsere Zeit nehmen dürften. Es scheint uns nicht gerathen diese Mahnung zu verachten; von ihr ist manches an unserer gegenwärtigen Kunstübung haften geblieben. Aber schwerlich werden wir sagen dürfen, daß diese Vorliebe für zwei veraltete Kunststile sie wieder heraufzuführen vermocht hätte; nur wie ein heiteres Spiel der Erinnerungen haben sie sich an den allgemeinen Gang in der Entwicklung unserer Kunst angesetzt ohne ihn in seinem Laufe wesentlich ändern zu können. Was sich in diesem Gebiete nach seiner Weise als ein Spiel der Phantasie giebt, nimmt freilich in andern Gebieten eine viel ernstere Gestalt an; aber dem Charakter nach sind alle Versuche das Alte zurückzuführen von derselben Art. Mit vollem Ernst lassen sie sich nicht betreiben. Mit der Zurückbringung des Alten mischt sich der Bestand des Neuen, das Streben nach dem Künftigen, Bessern läßt sich nicht zurückweisen, die Reaction ist nur ein Versuch das Gute im Alten den veränderten Verhältnisse der Gegenwart anzupassen. Dies wird nicht unmöglich sein, wenn man Altes und Neues von ihren Fehlern zu reinigen weiß.

Unter den Angriffen ihrer Gegner hat die Philosophie nicht aufgehört ihr Werk zu treiben. Sie hat aber unter ihnen eine misliche Stellung gehabt, wie ihre Unternehmnngen und ihre Erfolge zeigen. Nachdem die Macht der absoluten Philosophie durch ihr eigenes Zerfallen gebrochen war, folgte eine Anarchie der Bestrebungen, welche die verschiedensten Richtungen aufsuchte. Nur die Meinungen gelangten zu einigem Ansehn, welche im Widerstand gegen die absolute Philosophie oder im Bestreben ihre Ansprüche zu mäßigen sich ausgebildet hatten. Die kantische Reform wurde aber nicht aufgegeben; daß sie wesentliche Fortschritte für die Behandlung philosophischer Fragen gebracht hätte, lag zu augenscheinlich vor. Man suchte sie auszubeuten, indem man die Neologie Kant's und Fichte's beseitigte, den philosophischen Gehalt der frühern Lehren anerkannte und benutzte, ein historisches Bemühn, mit welchem wir schon Schelling und Hegel beschäftigt sa-

hen. Daß in dieser halb eklektischen, halb kritischen Behandlung der philosophischen Fragen manches gewonnen wurde, wird schwerlich geleugnet werden können. Eine viel reichere Uebersicht über den philosophischen Gedankenkreis hat sich hieraus ergeben und wer sich die Mühe machen will, die Lehren der Philosophie, welche jetzt das Wort führen, mit den philosophischen Lehren des 17. und 18. Jahrhunderts zu vergleichen, wird bald gewahr werden, wie viel größer der Reichthum an Gedanken, wie viel tiefer die Fassung der Probleme, wie viel vorsichtiger die Entscheidung über sie geworden ist, als alles dies früher war. Wir können daher nicht in die Klagen einstimmen, daß die Philosophie keine Fortschritte gemacht habe, nur müssen wir gestehn, daß sie gegenwärtig mehr in der geistigen Regsamkeit sich zeigen, mit welcher hin und her überlegt und im Einzelnen eine bestimmtere Fassung der Fragen gestellt wird, als in der genauen und sichern Formulirung der Entscheidungen. Auch an systematischen Versuchen hat es nicht gefehlt, welche diesen Uebelstand bemerkten und ihm abzuhelfen suchten; sie haben aber mehr den allgemeinen Gründen der Untersuchung, der Logik, der Erkenntnißtheorie, der Metaphysik sich zugewandt, als der Sittenlehre, den moralischen Wissenschaften, aus deren Erforschung die neueste deutsche Philosophie ihren Gehalt zu ziehen suchte. Hierdurch ist nur zur Anerkennung gebracht worden, daß die methodische Umwälzung der neuesten Philosophie ihren Zweck noch nicht erreicht hatte. Das Princip der Philosophie, welches man entdeckt hatte, war misbraucht worden, indem man es als den absoluten Grund aller Erkenntniß betrachtete, nicht als das Ideal, nach welchem man von gegebenen Ausgangspunkten aus zu streben hätte; man hatte es zu einer philosophischen Construction der Erfahrung verwenden wollen, anstatt zu erkennen, daß es nur die Gesichtspunkte abgeben sollte, von welchen aus die Erfahrung zu beurtheilen wäre; man war hierdurch zu einem falschen Verfahren, zu einem falschen Begriff der Philosophie verleitet worden und zu einer schiefen Stellung zu den übrigen Wissenschaften gekommen, aus welchen die Reaction derselben gegen die Philosophie sich ergeben mußte. Diesen Uebelständen haben nun die Philosophen der Gegenwart abzuhelfen gesucht durch eine sorgfältigere Berücksichtigung der Erfahrung, durch eine kritischere, vorsichtigere und umsichtigere Behandlung der philosophischen Aufgaben. Sie sind nicht von der Kühnheit, welche die Welt aus ihren An-

geln heben möchte, und an Großartigkeit im Aufbau mächtiger Systeme stehen sie ihren Vorgängern weit nach; sie haben mehr das Amt einer sorgfältigen Nachbesserung übernommen. Wenn es nun scheint, daß hierdurch eine gesicherte Stellung für die Philosophie, eine schärfere Begrenzung ihrer Gedanken und ihres Gedankenkreises gewonnen werden dürfte, so ist doch auch zu besorgen, daß sie im kritischen Anschluß an die frühern Systeme zu sehr im Einzelnen sich verlieren möchten. In der Philosophie geht doch alles vom Allgemeinen aus, eine großartige Uebersicht über das gesammte Geschäft der Wissenschaften, über das System der Grundsätze oder Grundbegriffe, welche die übrigen Wissenschaften voraussetzen, soll sie geben; nur hierdurch kann sie die zwiespältigen, subjectiven Neigungen, welche das geistige Leben stören, zur Eintracht stimmen. Zu einer solchen Uebersicht ist aber der Muth noch kaum wiedererwacht, nachdem die Systeme der ausgezeichnetsten Männer sich zerschlagen haben. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die Schwierigkeit eine solche zu geben, welche den Anforderungen der Zeit entsprechen könnte, unter der Masse der kritischen, nach den verschiedensten Seiten verlaufenden, noch nicht abgeschlossenen Untersuchungen in das Unermeßliche gewachsen ist, und dennoch sieht man kein anderes Mittel ab die Reformen der neuesten Philosophie unter dem Andrang der Reactionen, welche sie bekämpfen, siegreich zu behaupten.

5. Bei diesem Stande der Dinge ist es im äußersten Grade schwierig ein Ergebniß über den Gewinn zu ziehn, welchen die bisherige Entwicklung der christlichen Philosophie gebracht hat. Nur in ein System der Philosophie würde es niedergelegt werden können, welches kritisch die vergangenen Systeme zu würdigen und die noch in Bewegung begriffenen Meinungen zur Entscheidung zu bringen wüßte. Ein solches aufzustellen ist nicht die Absicht dieses Werkes. Aber einen Ueberblick über den Gang der bisherigen Philosophie dürften wir gewonnen haben und aus ihm dürfte es möglich sein auch den allgemeinen Zug zu erkennen, welchen die Philosophie seit Verbreitung des Christenthums genommen hat; dieses könnte uns dahin führen aus diesem Zuge zu entnehmen, wohin sie will oder was die Gegenwart für die Zukunft zu bedeuten hat.

Die neue wird von der alten Geschichte scheinbar nur durch einen Uebergang der Herrschaft von den alten auf die neuern Völ-

ker geschieden; er beruht aber auf einem tiefern Grunde, auf einer veränderten Denkweise. Immer deutlicher ist herausgetreten, daß die Völker nur Werkzeuge der Cultur sind, daß keinem Volke die Herrschaft gebürt, daß die Cultur über alle Völker der Welt sich verbreiten soll und ihnen allen vor Gott das gleiche Recht zusteht. Die neueste Philosophie hat diese Denkweise im weitesten Sinn, in allen Einzelheiten auszuarbeiten gesucht; sie vertritt ein großes Cultursystem. Diese Denkweise bewahrt den Völkern ihre Rechte; sie beruhn aber nur darauf, daß sie selbst Vertreter der allgemeinen menschlichen Cultur sind.

Gehen wir auf den Ursprung dieser Denkweise zurück, so finden wir sie zuerst in einem weltbewegenden Sinn vom Christenthum vertreten. Es hat die Vorurtheile der alten Völker angegriffen, ihnen ihren nationalen Stolz geraubt, welcher der Menschlichkeit Eintrag that, darauf uns hingewiesen, daß wir alle das Ebenbild Gottes in uns zu seiner Vollkommenheit erziehen, die Fülle der Wahrheit, die ganze Wahrheit der ganzen Welt schauen lernen sollten in ihrem Grunde in einer Gemeinschaft der Liebe und des Geistes untereinander. Eine unendliche Aussicht eröffnete es auch für die Wissenschaft und für ihre allgemeine Vertreterin, die Philosophie. Eine neue Hoffnung, eine neue Ueberzeugung brachte es für sie; sie mußte auf das Ganze, das Unermeßliche gehen; bei den nationalen Beschränkungen der alten Weltansicht konnte man sich nicht mehr beruhigen. Die neuern Völker haben die Denkweise, welche das Christenthum verbreitet hatte, in sich aufgenommen und sind dadurch fähig geworden die neuere Geschichte in ihren weitaussehenden Bestrebungen zu tragen.

Was vom Christenthum im Aussicht gestellt wurde, hat sich zum Theil erfüllt, aber nur zum kleinsten Theil. Die Aufgaben, welche es für die allgemeine Cultur und Vereinigung der Völker in einer Ueberzeugung und in einer gemeinsamen Arbeit am Cultursystem stellte, reichen in das Unendliche, sie eröffnen den Blick über alle Völker und die ganze Welt, das Meiste von ihnen zur Erfüllung zu bringen ist noch den Entwicklungen der Zukunft vorbehalten, wie im praktischen, so im theoretischen Leben. Was wir gewonnen haben, dient uns nur zu einem Pfande, welches unsere Zuversicht auf die künftigen Dinge, auf die Einlösung seiner Verheißungen stält; Entwicklungen hat es gebracht; aber sie vertrösten uns nur auf weitere Entwicklungen.

Mit den Entwicklungen brachte es auch zugleich Verwicklungen in fast gleichem, großem Maßstabe. Sie mußten den stetigen Fortschritt in der Lösung seiner Aufgaben unmöglich machen. Im Streit gegen die alten Nationalitäten mußte das Christenthum Boden gewinnen. Es wurde dadurch in einen Kampf gegen die alterthümliche Bildung verwickelt, der mit der Bildung neuer Völker endete. Damit erlag die alte Wissenschaft und Kunst. Es war dies grundsätzlich kein Kampf auf Leben und Tod; auch gegen die alte Bildung hat das Christenthum seinen Grundsatz alles zu prüfen und das Gute zu behalten nicht verläugnet; aber er wirkte fast wie ein solcher. Die alte Wissenschaft und Kunst wurden von der christlichen Theologie bis auf eine schwache Erinnerung herab beseitigt, weil sie eine Weltansicht begünstigten, welche mit der christlichen Religion sich nicht vertrug. Dagegen wurde nun eine Ansicht der Dinge herschend, welche den religiösen Glauben als ihren Kern anerkannte und von den kirchlichen Bestrebungen aus die Wissenschaft und das Leben umzugestalten suchte. Die Theologie war nun zur Herrschaft über die Wissenschaft berufen; ihre Lehren sollten das ganze Leben in allen Zweigen der Cultur leiten. Dies ist die erste große Verwicklung eines Streits, welcher bisher durch die neuere Geschichte hindurchgegangen ist und viele andere Kämpfe nach sich gezogen hat. Die neuere Geschichte handelt sich weniger um einen Streit der Völker unter einander, als um einen Streit der Culturinteressen, zu deren Vertreter dann und wann Völker sich gemacht, deren Betrieb sie mit ihrem eigenen Vortheil vermischt haben.

Wie in der Wissenschaft das Leben, so spiegelt sich in der Geschichte der christlichen Philosophie der Kampf der Culturelemente und der Wissenschaften, welche diese Elemente in der Erkenntniß vertreten. Die Vorherrschaft der Theologie in den Wissenschaften, durch die patristische Philosophie eingeführt, in der scholastischen Philosophie systematisch zum Aeußersten getrieben, benachtheiligte das weltliche Wissen in einer Weise, welche nur mit einem großen Umsturz enden konnte. Gegen sie erhoben sich im Stillen die Erinnerungen an die weltliche Wissenschaft des Alterthums, welche man doch grundsätzlich nicht hatte beseitigen wollen; im wachsenden Maße drangen sie vor von dem unverletzlichen Gesetze der Culturgeschichte getragen, welches auch unter zeitweiligen Anfechtungen das Gute der frühern Culturstufen für kommende Zei-

ten bewahrt. Mitten in der scholastischen Philosophie ließen sich die Grundsätze der griechischen Wissenschaft, ließ sich die griechische Weltansicht, nur umgestaltet durch die christlichen Verheißungen und mit christlichen Lehren verschmolzen, von neuem vernehmen und seitdem hat keine Anfeindung des Alterthums vermocht den Gedanken zu beseitigen, daß unsere Cultur auf dem Boden der alterthümlichen Wissenschaft und Kunst beruht und diese frühere Cultur in sich schließen soll. Seitdem aber erkannt wurde, daß die Theologie, unkundig der weltlichen Dinge, unser weltliches Leben nicht beherschen könnte, begann die Kenntniß des Alterthums um so mehr sich zu regen und die Wiederherstellung der Wissenschaften warf nun die Philologie zur Herrschaft über die Wissenschaften auf. Auch die Philosophie mußte sich bequemen dieser Herrschaft zu dienen. Hierbei konnte es nicht bleiben; die neuere Cultur forderte ihre eigenen Bahnen, die neuern Völker konnten nicht bei der Nachahmung der Alten stehen bleiben, sie mußten ihre eigene Weltansicht ausbilden für das natürliche und das sittliche Leben. Wir haben gesehn, wie nun zuerst die Mathematik und Physik der Bewegung sich bemächtigten und die Vorherrschaft unter den Wissenschaften gewannen, wie auch die Philosophie ihr sich fügen mußte und damit eine physische Weltansicht sich ausbildete, welche alles zu umfassen strebte und weit über die Beschränkungen des Alterthums hinaus das Unendliche im Kleinsten und im Größten suchte. Auch diese Herrschaft hat nicht dauern können. Es lag in dem Geschick der Systeme der neuern Philosophie mit der Entwicklung der englischen und französischen Nationalliteratur verwickelt zu werden und dadurch in die vom Christenthum beseitigten Einseitigkeiten einer volksthümlich sich absondernden Cultur und in die Oberflächlichkeit der Denkweise des gesunden Menschenverstandes zu verfallen. Wenn wir nun auch hierin nur begleitende Zeichen ihrer Schwäche sehen sollten, auch in ihrem Wesen waren sie unselbständig, von Mathematik oder Physik ließen sie sich leiten, auf eine Anwendung ihrer Grundsätze und Methoden beschränkten sie sich, die höhern Aufgaben des sittlichen Lebens ließen sie verkümmern, die höchste Aufgabe, die Zurückführung aller Erscheinungen auf ihren letzten Grund, die Theologie, wurde von ihnen nur schwach vertreten oder verkannt. Demungeachtet werden wir nicht leugnen dürfen, daß sie ein Element der menschlichen Bildung vertraten und eine Seite der neuern

Weltansicht ausgebildet haben, welche auch in der weitern Entwicklung nicht unbeachtet wird bleiben dürfen. Nachdem nun der Verfall der neuern Philosophie eingetreten war, indem die Philosophie ihre Selbständigkeit forderte, bereitete sich die neueste deutsche Philosophie dazu, die Herrschaft über alle Wissenschaften an sich zu reißen. Auch sie hat ihre Schwächen nicht verbergen können; an dem Uebermaß ihrer Bestrebungen, welche jede Art des Erkennens in die Philosophie ziehen wollten, ist sie untergegangen, über die Bedeutung eine nationale Denkweise zu vertreten hinaus hat sie es unter den starren Formen des Systems, welche sie aufsuchte, nicht bringen können. Wir müssen erwarten, daß ihre Lehren mit Abstreifung ihrer Schwächen und Einseitigkeiten fruchtbare Keime für die künftige Forschung zurücklassen werden.

So sehen wir die christliche Philosophie durch Verwicklungen sich hindurcharbeiten, in welcher nacheinander verschiedene Wissenschaften, Vertreterinnen verschiedener Culturelemente, im Streit gegen die andern die Herrschaft zu behaupten gesucht haben. Theologie, Philologie, Mathematik und Physik endlich auch Philosophie haben jede für sich die Leitung der Culturgeschichte in Anspruch genommen. Man könnte glauben, so würde es auch weiter fortgehn; das Primat in der Leitung der Dinge wäre zu reizend, als daß nicht immer von neuem unter den verschiedenen Zweigen der Cultur der Kampf entbrennen sollte. Aber die Geschichte der christlichen Philosophie bietet uns doch Zeichen, welche eine bessere Hoffnung fassen lassen. Die Zeiträume, in welchen eine Vorherrschaft sich behaupten ließ, sind immer kürzer geworden; am längsten war die Herrschaft der Theologie, viel kürzer schon die Herrschaften der Philologie, der Mathematik und der Physik, am kürzesten die Herrschaft der Philosophie. Ganz unbedingt war keine von ihnen, einige Selbständigkeit behaupteten immer die Wissenschaften, welche sich leiten lassen sollten, gegen ihre Gebieterin; aber auch diese Selbständigkeit ist gewachsen und die Herrschaften, welche eintraten, haben der Reihe nach sich gemäßigt. Wie viel strenger herschte die Theologie als alle die übrigen. Die folgenden Herrschaften mußten sich mäßigen; denn die vorhergehenden hatten Elemente der Cultur abgesetzt, welche sie nicht beseitigen konnten. Vornehmlich aber ist es die letzte Herrschaft, die Herrschaft der Philosophie, welche uns die Hoffnung auf eine endliche friedliche Verständigung unter den Elementen der Cultur

fassen läßt. Wir werden daher auch wohl anerkennen müssen, daß in der deutschen Philosophie einer der wichtigsten Entwickelungsknoten in der Geschichte der neuern Bildung nicht mit Unrecht gesehen worden ist. Dieser Punkt erfordert eine reiflichere Ueberlegung.

Es ist schon erwähnt worden, daß die neueste deutsche Philosophie zu der theologischen Richtung wiederzurückkehrte, welche die neuere Philosophie verlassen hatte, ohne jedoch die weltliche Richtung aufzugeben. Sie schloß also gleichsam den Kreis der wechselnden Herrschaften, indem sie zum Ausgangspunkte zurückführte. Wenn sie den Theologen mit Recht Anstoß gab, so beruhte dies nur darauf, daß die absolute Philosophie der Religion nur den zweiten Rang nach der Philosophie gestatten und das Historische im religiösen Glauben aus der Vernunft ableiten wollte. Nachdem die absolute Philosophie ihre Ansprüche auf Construction der Geschichte und auf Herrschaft über alle Wissenschaften und Zweige der Cultur hatte aufgeben müssen, war auch dieser Anstoß beseitigt. Sie konnte nun aber doch nicht dahin kommen die Herrschaft an eine andere Wissenschaft fallen zu lassen, am wenigsten an die Theologie, wie sehr sie dieselbe auch achtete, denn die weltliche Richtung hatte sie nicht aufgegeben, die Ergebnisse der neuern Philosophie wollte sie nicht fahren lassen; sie hatten deutlich in das Licht gesetzt, daß unser Leben mit den weltlichen Antrieben in allen Stücken zusammenhänge und daß die Theologie das Weltliche nicht leiten könne, weil sie es nicht kennt. Es blieb daher nur übrig, daß die Philosophie zu der Einsicht gelangte, daß mehrere gleichberechtigte Zweige der Wissenschaften und der Cultur selbständig nebeneinander hergehen sollen um die Aufgabe der Vernunft oder auch die Verheißungen des Christenthums zu erfüllen. Dies haben auch die deutschen Philosophen erkannt, welche uns wie Fichte das Gottesreich, wie Schleiermacher das System der Güter, wie Herbart das Cultursystem und die beseelte Gesellschaft beschrieben. Darauf zweckte recht eigentlich die ethische Richtung der deutschen Philosophie ab in ihrem großartigen geschichtsphilosophischen Sinne; in ihr mußte alles auf eine richtige Würdigung der Culturelemente hinauslaufen und damit mußte sie schließen, daß jedes von ihnen seinen selbständigen Werth gegen alle übrige, doch nur als Glied des Ganzen behaupten dürfe. Dadurch trat auch die Religion in ihren selbständigen und vol-

len Werth, aber nicht mehr durfte sie behaupten, daß sie allein und nur durch ihre Mittel, ohne einen Beitrag der Güter von andern Werken des sittlichen Lebens zu empfangen, das höchste Gut, das Heil der Seele schaffen könnte. Diese Ansprüche der Religion und der Theologie für sich und abgesondert vom weltlichen Leben etwas bedeuten zu wollen waren durch den Gang der Dinge als Misverständnisse beseitigt worden, weil ein jedes Culturelement zwar gegen alle übrige, aber nicht gegen den großen Gang der Geschichte seine Selbständigkeit behaupten kann. Er hebt nach dem Bedürfniß der Zeit bald das eine, bald das andere als gegenwärtig uns verpflichtend hervor, gebraucht sie alle als Mittel für das höchste Gut, nach welchem wir trachten sollen. Von ihm muß alles Demuth lernen. Der Hochmuth der Menschen liebt es seine persönlichen Ansprüche hinter den hervorragenden Werth seines Standes, seines Geschäfts zu verbergen; jeder Stand aber und jedes Geschäft soll nur an seiner Stelle seinen Werth behaupten, an jeder andern Stelle den andern weichen. Nicht für sich, sondern nur in Anschluß an das Allgemeine soll jedes seine Würde behaupten und so wird ein jedes um so allgemeinere Würde haben, je mehr es in das Allgemeine sich einzuarbeiten weiß. Diese Einsicht zu gewinnen hat die neueste Philosophie gestrebt, indem sie Grundsätze für das philosophische Urtheil über die Geschichte und einen Maßstab für den sittlichen Werth unserer Bestrebungen suchte. Indem man hierzu die Philosophie anstrengte, war es eine begreifliche Täuschung, daß man diesem Werkzeuge einen größern Werth beilegte als den andern Werkzeugen, welche so eben nicht gebraucht wurden. Von ihr sich zu heilen dazu liegt für die Philosophie das Mittel in ihrem eigenen Bestreben ihren Begriff zu finden. Unter den übrigen Culturelementen wird sie ihn aufsuchen müssen und ohne Zweifel wird sie unter ihnen auch nur einen bedingten Werth sich beilegen können. Diesen Begriff richtiger, als es bisher geschehen ist, zu ermitteln, das ist die Aufgabe der Philosophie der Zukunft.

Hieraus dürfte nun auch ein Urtheil über den Gewinn aus den bisherigen Anstrengungen der christlichen Philosophie sich ziehen lassen. In ihrer Geschichte erkennen wir nicht den Kampf der Völker, sondern der Culturelemente oder der Ideen, wie man gesagt hat, welche sie in verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise vertreten haben. Sie haben um die Herrschaft gekämpft;

ihre Ansprüche aber haben sich mäßigen müssen. Keins von ihnen hat die Herrschaft behaupten können, jedes aber hat in seinem Kampf um die Herrschaft seine Kräfte an den Tag gebracht, was es werth ist, gezeigt und nachher auch seinen Werth unter den übrigen behauptet. Von beschränktern Gesichtskreisen, welche nur das eine oder das andere Element gelten lassen wollten, ist man zu einem erweiterten Gesichtskreis gekommen, in welchem man jedem seinen Werth zugesteht und alle ohne Streit zu vereinigen sucht. Um ihre Verhältnisse im Frieden zu ordnen, dazu gehört noch viel und manche Zwistigkeiten werden darüber noch beschwichtigt werden müssen, welche mit dem Gedanken bestehn können, daß der Streit des Friedens wegen ausgefochten werden müsse. Der Streit ist von der Theologie ausgegangen; daher hat sich gegen sie in den spätern Kämpfen der heftigste Eifer erhoben; ihre Ansprüche auf Herrschaft haben von Stufe zu Stufe beschränkt werden müssen; zuletzt aber hat doch auch die Philosophie zugestehn müssen, daß ihr Ansehn aufrecht zu halten sei. Es ist darin gegründet, daß die Religion, das Culturelement, welches sie vertritt, in allen Geschäften des Lebens die Grundlage der Gesundheit bildet. Wo Glaube und Treue, wo Gewissenhaftigkeit unter den Menschen fehlen, da gedeiht nichts. Die rechte und allgemeinste Gewissenhaftigkeit unter den Menschen brachte aber erst das Christenthum, weil es alle Völker gleich zu achten und selbst den Feind zu lieben gebot. Die Theologie hatte Recht in dieser Offenbarung, wie sie jetzt in der Geschichte hervorgetreten war, den Grund alles Guten, den einzigen Weg zum Heil zu sehn. Die Macht dieser Offenbarung über den allgemeinen Gang der Geschichte hat sich auch nie verläugnen lassen; durch die Fortbildung aller Culturelemente ist sie hindurchgegangen, so auch durch die Philosophie. Die Theologie gerieth aber darüber in das Unrecht, daß sie die weltlichen Dinge in einen falschen Gegensatz gegen diese Offenbarung brachte, nur die Vertiefung in das Geheimniß der heiligen Geschichte empfahl, nicht aber die Verbindung aufsuchte, in welcher es mit dem Zusammenhang aller Dinge steht. Hierdurch schnitt sie sich selbst die Wege ab zum Verständniß ihres eigenen Grundes und gelangte dazu die Offenbarungen Gottes in ihrem ganzen Umfange zu verkennen. Gegen diese Einseitigkeit der Theologie haben die weltlichen Wissenschaften sich erheben müssen den Werth der weltlichen Dinge und Geschäfte vertre-

tend. Ihr Streit war nicht gegen die wahre Theologie gerichtet, welche jede Wahrheit und jede Pflicht für heilig und für eine Offenbarung des Göttlichen in sich schließend halten muß; aber nicht selten haben sie im Streit gegen die einseitige Theologie auch ihren Zusammenhang mit der wahren Theologie verkannt. Die Misverständnisse in solchen Streitigkeiten der Wissenschaften zu schlichten, das ist ein würdiges Geschäft der Philosophie. Sie hat sich ihm nicht unterziehen können ohne selbst in den Streit gezogen zu werden, aber sie ist fortgeschritten, indem sie den Werth der Culturelemente mehr und mehr erkennen lernte. In ihrer neuesten Gestalt hat sie nicht ohne Erfolg ihre Aufgabe zu begreifen begonnen, indem sie den Werth aller Wissenschaften für das ganze Leben des Menschen und für die Offenbarung Gottes in ihm zu einer gerechten Abschätzung zu bringen suchte, dabei den Werth der Theologie und der religiösen Offenbarung zu würdigen wußte, aber auch nicht weniger darauf drang, von der neuern Philosophie belehrt, daß der letzte Grund, Gott, nur in der Welt offenbar werden und daher die wahre Einsicht in seinen Willen und sein Wesen nur durch Hülfe der weltlichen Wissenschaften gewonnen werden könne.

Göttingen,
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.
(W. Fr. Kästner.)



